

**Universidade de Coimbra  
Faculdade de Letras**

**Somatologia subjectiva.  
Apercepção de si e Corpo em Maine de  
Biran.**

**Luís António Ferreira Correia Umbelino**

**Coimbra  
2007**



Dissertação de Doutoramento em Filosofia, especialidade de Filosofia Moderna e Contemporânea, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra sob a orientação da Sr.<sup>a</sup> Prof.<sup>a</sup> Doutora Maria Luísa Portocarrero (Universidade de Coimbra) e a co-orientação do Sr. Prof. Pierre Montebello (Université de Toulouse-le-Mirail).



À Teresa  
que me ensina o azul

e à Minha Mãe,  
toda cuidado.



## Homenagem

Ao longo do período de preparação deste meu trabalho, por duas vezes a razão emudeceu. Primeiro com o falecimento de meu pai. E um ano depois, quase exactamente um ano depois, colheu-me o falecimento do Sr. Professor Doutor Miguel Baptista Pereira. Na vivência dolorosa deste duplo silêncio, gravo aqui duplamente as palavras **Memória e Saudade**.





## Nota Prévia

O acto de liberdade que funda a investigação académica seria vivido de forma empobrecida se obliterasse o reconhecimento genuíno pelo contributo de todos quantos se fizeram nele rosto acolhedor, palavra de encontro e gesto de orientação. No espaço de troca verdadeira configurado pela meditação filosófica também se escreve por uma dívida insolúvel para com os nossos mestres. No momento em que apresentamos a nossa Dissertação de Doutoramento, intitulada *Somatologia Subjectiva. Apercepção de si e corpo em Maine de Biran*, não poderíamos, pois, deixar de trazer à palavra escrita, e assim inscrever nos *arquivos indestrutíveis da memória*, o nome daqueles a quem pertence (e a quem se deve) o que de bom possa ter o trabalho que agora apresentamos.

Assim:

À Sr<sup>a</sup> Professora Doutora Maria Luísa Portocarrero F. Silva, que se dignou orientar o nosso trabalho, não são as palavras já capazes de expressar o agradecimento pela constante disponibilidade e apoio, pela minúcia das sugestões, pelo desvelo no acompanhamento das várias fases do trabalho e, também, pelo modo como nos formou nos quadros do pensamento hermenêutico que, embora nem sempre de modo explícito, tecem a nossa meditação filosófica.

Ao Sr. Professor Pierre Montebello da Universidade de Toulouse-le-Mirail, reconhecido especialista mundial do pensamento biraninano que generosamente aceitou co-orientar esta tese, estarei para sempre grato. O seu contagiante entusiasmo filosófico, o seu saber profundo e vigoroso foram um tónico constante e um auxílio inestimável.

Ao Sr. Professor António Manuel Martins, que acolheu a nossa investigação na Unidade I&D – L.I.F., confiou nela e lhe garantiu importantíssimas ocasiões de internacionalização, o meu mais sincero obrigado.

À Comissão Científica do Grupo de Filosofia – na pessoa dos seus presidentes – agradeço reconhecido o tempo que compreendeu ser decisivo para a elaboração do nosso trabalho. As dispensas de serviço docente concedidas revelaram-se decisivas para a conclusão da nossa investigação.

A todos os meus mestres do Instituto de Estudos Filosóficos deixo uma palavra de sincero apreço, reconhecimento e estima.

Deixo igualmente lavrado o meu agradecimento, na pessoa dos respectivos directores e responsáveis, a todos quantos nos auxiliaram nas instituições nacionais e internacionais que acolheram momentos da nossa investigação: Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra; Biblioteca do Instituto de Estudos Filosóficos da F.L.U.C.; Bibliothèque National de France; Bibliothèque du Centre Pompidou; Université de Toulouse-le-Mirail; Bibliothèque de Toulouse.

Finalmente, agradeço emocionado à minha família e aos meus amigos por terem compreendido a ausência.

### Notação das obras mais citadas.

<i>Mémoire sur la décomposition de la pensée</i>	<b><i>Décomposition</i></b>
<i>De l'aperception immédiate (Mémoire de Berlin)</i>	<b><i>De l'aperception</i></b>
<i>Discours à la Société Médicale de Bergerac</i>	<b><i>Discours</i></b>
<i>Rapports du physique et du moral de l'homme</i>	<b><i>Rapports</i></b>
<i>Essai sur les fondements de la psychologie (2 vol.)</i>	<b><i>Essai I / II</i></b>
<i>Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme</i>	<b><i>Nouvelles considérations</i></b>
<i>Correspondance philosophique. 1766-1804</i>	<b><i>Correspondance 1766-1804</i></b>
<i>Correspondance philosophique. 1805-1824</i>	<b><i>Correspondance 1805-1824</i></b>
<i>Commentaires et marginalia : dix-septième siècle</i>	<b><i>Commentaires XVII</i></b>
<i>Commentaires et marginalia : dix-huitième siècle</i>	<b><i>Commentaires XVIII</i></b>
<i>Commentaires et marginalia : dix-neuvième siècle</i>	<b><i>Commentaires XIX</i></b>
<i>Journal (3 vol)</i>	<b><i>Journal I / II / III</i></b>

Para as restantes referências indicaremos o título do volume de um modo que permita reconhecê-lo na mesma edição Vrin. Acrescente-se que seguimos esta edição para todos os textos com exceção do *Journal*.



«A Madame de Jouarre  
Lisboa, Junho.

Minha Excelente Madrinha.

Eis o que tem «visto e feito», desde Maio, na formosíssima Lisboa, *Ulissipo pulquerrima*, o seu admirável afilhado. Descobri um patrício meu, das Ilhas, e meu parente, que vive há três anos construindo um Sistema de Filosofia no terceiro andar duma casa de hóspedes, na Travessa da Palha. Espírito livre, empreendedor e destro, paladino das Ideias Gerais, o meu parente, que se chama Procópio, considerando que a mulher não vale o tormento que espalha, e que os oitocentos mil réis de um olival bastam, e de sobra, a um espiritualista – votou a sua vida à Lógica e só se interessa e sofre pela Verdade. É um filósofo alegre; conversa sem berrar; tem uma aguardente de moscatel excelente, – e eu trepo com gosto duas ou três vezes por semana a sua oficina de Metafísica a saber se, conduzido pela alma doce de **Maine de Biran**, que é o seu cicerone nas viagens do Infinito, ele já entreviu enfim, disfarçada por trás dos seus derradeiros véus, a Causa das Causas.»

Eça de Queirós, *Correspondência de Fradique Mendes*,  
Obras Completas, VII, Livros do Brasil, Lisboa, s/d., pp. 175-176

Tous mes maux, mes ennuis, mes fautes de conduite, mes pertes de temps et de facultés  
viennent de ne pas savoir me tenir tranquille dans ma chambre lorsque je ne suis pas  
absolument commandé par le devoir ou les affaires (... ) »

MAINE de BIRAN, *Journal II*, La Baconnière, Paris, 1955, p. 27

## INTRODUÇÃO



# INTRODUÇÃO

## 1. Intróito.

Marca o verdadeiro labor filosófico a humildade de se saber previamente interpelado pelo que anima, a partir de dentro, a experiência do pensar. Nos espaços inaugurados por esta experiência que se ilumina na surpresa e na esperança, na novidade e na responsabilidade, se arrisca aquele que percorre o caminho milenar da Filosofia, aquele que se aventura nos trilhos que sulcam o Ser e solicitam, “de modos sempre novos, a resposta humana”<sup>1</sup>. O arco dessa solicitação é sempre acolhido com outros. E, desde logo, com aqueles que honramos como pensadores, quando reconhecemos a sua diferença epocal, sistemática, ou conceptual como possibilidade de chegar a responder às exigências interpretativas de um problema real que, no chão histórico que é o nosso, então conseguimos começar a compreender, podemos continuar a compreender, ou experimentamos a necessidade de compreender de outro modo.

O presente trabalho é motivado pelo tema filosófico do *corpo* e construído em diálogo com o filósofo francês Maine de Biran (1766-1824)<sup>2</sup> que, no dealbar do séc. XIX, inaugura inesperadas, interpelantes e vigorosas possibilidades de uma verdadeira *filosofia do corpo*. Possibilidades estas que, defendemo-lo, chamam ainda, e porventura mais do que nunca, a pensar o leitor contemporâneo de filosofia ao longo de um triplo encadeamento temático: a) a crítica necessária aos limites da concepção moderna de

---

<sup>1</sup> PEREIRA, Miguel Baptista, “Originalidade e Novidade em Filosofia”, in *Biblos*, LIII, p. 4.

<sup>2</sup> Para uma biografia de Biran consultar-se-á com proveito o seguinte conjunto de textos: BIRAN, Albert de “Maine de Biran dans le cadre de sa famille et de sa province”, in AAVV, *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, nº 8 (1949), pp. 66-74; LASSAIGNE, J., *Maine de Biran, homme politique*, Paris, 1957; LA VALETTE-MONBRUN, A., *Maine de Biran. Essai de biographie historique et psychologique*, Fontemoing, Paris, 1914; ROMÉYER-DHERBEY, Gilbert, *Maine de Biran ou le penseur de l'immanence radicale*, Seghers, Paris, 1974, pp. 5-37; GOUHIER, Henri, *Maine de Biran par lui-même*, Seuil, Paris, 1970. Outras obras de divulgação e apresentação da doutrina biraniana contêm também elementos bibliográficos mas, em rigor, não acrescentam nada de significativo aos textos referidos.

experiência, que Biran antecipa ao contemplar um alargamento do conceito de causalidade – por via da consideração da relação primitiva da vontade ao *corpo* que lhe corresponde; b) a ponderação dos vários *modos de presença* do corpo no centro da experiência pessoal – não representativa – e a conseqüente denúncia das concepções empobrecidas de corpo que acompanham a ilusão de manifestação do pensamento; c) o reconhecimento do poder desconhecido do corpo e a tematização da fragilidade da *posse de si*.

## 2. Actualidade de Maine de Biran

A investigação do tema corpo no contexto da obra de Maine de Biran situa-nos num dos núcleos mais definidores da sua meditação e, sem dúvida, no próprio âmago da sua contribuição mais original para a história da filosofia ocidental. F. Azouvi, com a clareza que só a economia de palavras bem escolhidas permite apresentar, já o disse: “É por ter descoberto o estatuto subjectivo do corpo próprio, a partir da experiência do movimento, que Maine de Biran tem na história da filosofia o lugar que é o seu”<sup>3</sup>.

Esse lugar, embora durante largos períodos pouco estudado ou quase esquecido, nunca foi regateado a Biran, desde logo pelos grandes pensadores franceses que o reconheceram como mestre<sup>4</sup>. A garra do pensamento biraniano foi celebrada por Bergson que, mesmo tendo escrito pouco (quase nada<sup>5</sup>) sobre Biran, não permite grandes dúvidas sobre a sua opinião nas parcas linhas que dedicou ao pensador de Bergerac. Em *La philosophie française* declarou: “Desde o começo do século, a França teve um grande metafísico, o maior que produziu depois de Descartes e Malebranche: Maine de Biran (...) Pouco notada no momento em que surgiu, a doutrina de Maine de

---

<sup>3</sup> AZOUVI, François, «La Triplicité des points de vue sur le corps dans la philosophie de Maine de Biran», in *Revue philosophique de Louvain*, 1-2 (2005), p. 6.

<sup>4</sup> Evocamos a célebre expressão de Royer-Collard que, ao sair da Igreja de São Tomás de Aquino, depois das exéquias fúnebres de Maine de Biran, afirmou do filósofo de Bergerac: “C’était notre maître à tous.” (Cf. GOUHIER, H., *Maine de Biran par lui-même...*, o. c., p. 8). Sabemos que tal afirmação é prova de amizade e admiração mas, principalmente, de emoção. À época da sua morte poucos conheciam Biran como filósofo (muitos o como homem político). E, no entanto, a posteridade de Biran parece ter dado à frase de Royer-Collard uma inesperada veracidade.

<sup>5</sup> Para os paralelos traçados entre o biranismo e o bergsonismo (muitas vezes tentados e outras tantas exagerados) veja-se: GOUHIER, H., «Maine de Biran et Bergson», in *Les études bergsoniennes*, vol 1, 1948, pp. 131-173; THIBAUD, Marguerite, *L’effort chez Maine de Biran et Bergson*, Imprimerie Allier Père et Fils, Grenoble, 1939.



Biran exerceu uma influência crescente: podemos perguntar-nos se a via que este filósofo inaugurou não é aquela pela qual a metafísica deve avançar definitivamente.”<sup>6</sup> Raivaisson, como Bergson, celebrará igualmente a singularidade da obra biraniana no contexto da história da filosofia francesa, como promessa de um “realismo ou positivismo espiritualista, tendo por princípio gerador a consciência que o espírito toma nele próprio de uma existência, reconhecendo que desta deriva e depende toda e qualquer outra existência, e que mais não é do que a sua acção.”<sup>7</sup>

Não se podendo negar o seu papel na “gênese do espiritualismo francês”<sup>8</sup>, a filosofia de Maine de Biran mereceu, no entanto, uma renovada ponderação, se considerarmos o acolhimento de que é alvo por parte de autores determinantes da denominada *fenomenologia francesa*<sup>9</sup>. Jean Patočka entreviu distintamente este encontro – cujas implicações não escaparam também, entre outros, a R. Barbaras<sup>10</sup> – nos seus *escritos fenomenológicos*<sup>11</sup> e, referindo-se nomeadamente à questão da corporeidade, resumiu-o nos seguintes termos: “a maneira de ver e de trabalhar dos fenomenólogos franceses é guiada sem dúvida, pelo menos em parte, pelo exemplo de Maine de Biran”<sup>12</sup>. Sem deixar de ser polémica, a afirmação do fenomenólogo checo é suficientemente prudente para ser certa: não se trata de saber a que ponto pode ser o biranismo interpretado fenomenologicamente<sup>13</sup> – tarefa no mínimo, problemática –, mas

---

<sup>6</sup> BERGSON, Henri, *Mélanges*, P.U.F., édition du Centenaire, Paris, 1972, p. 1170-1171.

<sup>7</sup> RAVAISSON, F., *La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, cit. in DEVARIEUX, A. «Introduction», in *De l'aperception immédiate*, Le Livre de Poche, Paris, 2005, p. 9.

<sup>8</sup> Sobre este ponto deve consultar-se a tese ainda não superada de JANICAUD, Dominic, *Une généalogie du spiritualisme français*, La Haye, 1969, nomeadamente, p. 15 e ss.

<sup>9</sup> Cf. SPIEGELBERG, Herbert, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1965. Veja-se, em particular, o segundo volume.

<sup>10</sup> Cf. BARBARAS, R. «Présentation», in *Les études philosophiques*, avril-juin 2000, Paris, p. 146.

<sup>11</sup> PATOČKA, Jean, *Papiers phénoménologiques*, Million, Grenoble, 1995.

<sup>12</sup> ID, *Papiers...*, o. c., p. 15. «Les phénoménologues français, guidés sans doute, du moins en partie, par l'exemple de Maine de Biran, ont une autre manière de voir et de travailler. »

<sup>13</sup> Em 1938, P. Fessard, numa breve nota de rodapé ao seu texto *La méthode de réflexion chez Maine de Biran*, reputou de assinalável a proximidade entre a atitude filosófica de Biran e a *époque* husserliana, avançando a possibilidade de se considerar como legítima uma interpretação fenomenológica da filosofia biraniana (Cf. FESSRAD, P., *La méthode de réflexion chez Maine de Biran*, Librairie Bloud & Gray, Paris, 1938, p. 52, n. 1). Partilhando o mesmo pressuposto sem descartar as dificuldades inerentes, Raymond Vancourt propôs-se meditar a relação entre *Maine de Biran e a fenomenologia contemporânea* a partir de três pontos de contacto incontornáveis: a partilha de um mesmo movimento metodológico do pensar, a questão das condições de incarnação e a ponderação do estatuto ambíguo do corpo (Cf. VANCOURT, R., “Maine de Biran et la phénoménologie contemporaine”, in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, nouvelle série, n° 8, décembre, 1949, p.85-90). Outros trabalhos poderiam ser, neste contexto, invocados. Sem pretender ser exaustivo recordem-se, por exemplo, os trabalhos de A. Corsano que, no seu texto *Interpretazioni di Maine de Biran*, se questiona sobre se não terá sido Biran a desvendar

antes, isso sim, de constatar a que ponto é significativo o facto de ser possível fazer uma história da influência contemporânea de Maine de Biran através das “inflexões da fenomenologia na segunda metade do séc. XX.”<sup>14</sup> O modo de aclimação da fenomenologia em França, tal como se constituiu ao longo dos espaços de *sombra*<sup>15</sup> da fenomenologia husserliana, obrigaria, assim, a ponderar a história de um mútuo empréstimo ou *entrecruzamento* entre a inspiração fenomenológica e traços da própria tradição filosófica francesa – tornando incontornável a necessidade de repensar as relações entre a fenomenologia e a tradição reflexiva francesa. A consideração do diálogo assim estabelecido não deixará de ser duplamente importante: por um lado, tornará evidente o facto de serem instrumentos teóricos disponibilizados pela fenomenologia a permitirem pensar integralmente um conjunto de problemas determinados já em análise na *cena* francesa; por outro lado, permitirá concluir que uma certa tradição filosófica francesa se constituiu como terreno fértil para o cumprimento de algumas das possibilidades do próprio pensamento fenomenológico que, deste modo apenas, se compreenderá integralmente na abordagem dos seus vários prolongamentos e metamorfoses.

Ilustra, seguramente, a história desse entrecruzamento fértil M. Merleau-Ponty, que meditou a filosofia de Biran nas suas aulas na *École Normale Supérieure* dedicadas ao tema clássico da “união da alma e do corpo”<sup>16</sup>. Apesar das críticas que endossa a Biran – nem sempre justas, mas consequentes com o que será o desenvolvimento do seu

---

*primeiro o que virá a ser o desafio lançado por Husserl* (Cf. CORSANO, A., “Interpretazioni di Maine de Biran”, in *Giornale critico della Filosofia italiana*, XXXVI, 1957); de S. J. Morin que afirma de Biran ser o “Merleau-Ponty do séc. XIX” (Cf. MORIN, S.J., “Maine de Biran: une critique du théorème physiologique”, in *Canadian Philosophical Review*, XII, 1973); de I.W. Alexander que escreve em 1984 *Maine de Biran and Phénoménologie* (Cf. ALEXANDER, I. W., “Maine de Biran and Phenomenology” in *French Literature and the Philosophy of Consciousness*, Cardiff, 1984); do famoso estudioso de Biran, B. Baerschi, que dedica ao tema um interessante artigo publicado na *Revue de théologie et de philosophie* (Cf. BAERSCHI, B., “L’idéologie subjective de Maine de Biran et la phénoménologie”, in *Revue de théologie et de philosophie*, nº 113, 1981, p. 109-122) e um capítulo no seu importante texto *L’ontologie de Maine de Biran* (Cf. BAERSCHI, B., *L’ontologie de Maine de Biran*, Éditions Universitaires de Fribourg, 1982, pp.433-442); ou do fenomenólogo francês R. Barbaras que considera a problemática em questão num diálogo com M. Merleau-Ponty e M. Henry (Cf. BARBARAS, R. *Le tournant de l’expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris, 1998, p. 95-155). Para o essencial destas referências, veja-se AZOUVI, F., *Maine de Biran. La science de l’homme*, Vrin, Paris, 1995, p. 89, n.1.

<sup>14</sup> BARBARAS, R. « Présentation », in *Les études philosophiques*, avril-juin 2000, P.U.F., Paris, p. 146.

<sup>15</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le philosophe et son ombre*, in ID *Éloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard, Paris, 1971, p. 241-287.

<sup>16</sup> MERLEAU-PONTY, M., *L’union de l’âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Vrin, Paris, 1968, pp. 46-78.

percurso no sentido de uma endo-ontologia do sensível –, Merleau-Ponty não deixou de notar, com lucidez, a originalidade e fecundidade das propostas filosóficas do autor da *Mémoire sur la décomposition de la pensée*. Sublinhará, desde logo, a profundidade de uma filosofia que não parte de um ser encerrado na consciência que tem de si próprio, mas de um ser que está “em vias de tomar consciência de que existe, que luta contra uma opacidade prévia, um ser que procura ‘tornar-se eu’”<sup>17</sup>. Nesta evidência, que diz respeito ao sujeito do esforço, lê Merleau-Ponty o gesto de regresso a um aquém fundador de todas as construções abstractas, a um *vivido de si*, que merece ser saudado como precursor da fenomenologia. Neste sentido, declarará: “antecipando-se à fenomenologia, Biran parece orientar-se aí para uma filosofia indiferente à distinção entre interior e exterior”<sup>18</sup>. O sentido desta afirmação merece atenção. Na *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty interpretará o *regresso às coisas*, imperativo fenomenológico, como regresso ao solo de enraizamento perceptivo, ao vivido (do mundo da vida) nunca eliminado pela investigação científica que, por relação a ele, será sempre abstracta e dependente. “Os pontos de vista científicos – afirmar – segundo os quais eu sou um momento do mundo (...) são sempre ingênuos e hipócritas porque subentendem sem o mencionar, esse outro ponto de vista, o da consciência.”<sup>19</sup>

Maine de Biran não se cansou de dizer o mesmo. A sua defesa e tematização de um ponto de vista do sentido íntimo, irreduzível ao ponto de vista representativo, pode confirmá-lo, como o pode a revelação da presença do corpo apropriado nessa esfera de evidência apercebida. Apesar das diferenças, Merleau-Ponty não poderia deixar de reconhecer este golpe inovador da filosofia biraniana. “O facto primitivo – comentará – é a consciência de uma relação irreduzível entre dois termos eles próprios irreduzíveis. (...) Não é um facto interior nem um facto exterior; é a consciência de si como relação do eu a um outro termo”<sup>20</sup>, dualidade primitiva que, eis o decisivo, abre a via de uma filosofia do corpo que subverte a alternativa da imanência e da transcendência<sup>21</sup>: à descoberta do esforço como relação originária ou facto primitivo do sentido íntimo, corresponde, de facto, a revelação da presença do corpo numa experiência que escapa à

---

<sup>17</sup> ID, o. c., p. 54

<sup>18</sup> ID, o. c., p. 56

<sup>19</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. III.

<sup>20</sup> ID, *L'Union de l'âme et du corps*, o. c., p. 51

<sup>21</sup> Cf. BARBARAS, R., *Le Tournant de l'expérience*, o. c., p. 111.

representação, na medida em que se esboça “numa espacialidade do corpo anterior à espacialidade objectiva” e obriga a concluir que “a consciência de si é ao mesmo tempo consciência do corpo.”<sup>22</sup>

A consideração da influência da filosofia de Maine de Biran sobre o pensamento fenomenológico não poderia ignorar, naturalmente, os trabalhos de M. Henry, que estuda a filosofia biraniana desde a redacção da sua obra *L'Essence de la manifestation*. A obra incontornável de Henry para o estudo do biranismo numa perspectiva fenomenológica, que será *Philosophie et phénoménologie du corps*, começou por ser um capítulo daquele texto, tendo a sua redacção sido principiada durante os anos de 1948-1949<sup>23</sup>. O *apêndice biraniano* constrói-se, pois, o que merece ser realçado, no momento em que se M. Henry prossegue o propósito de estabelecer *contra o idealismo* “o carácter concreto da subjectividade, mostrando que ela se confunde com o nosso próprio corpo”<sup>24</sup>. Contemporânea das investigações merleau-pontyanas sobre o corpo, mas ignorante destas, a investigação de Henry desenvolve-se por caminhos claramente distintos<sup>25</sup>. Os elogios ao pensador de Bergerac não são, no entanto, igualmente, poupados: “O primeiro filósofo e, verdadeiramente, o único que, na longa história da reflexão humana, compreendeu a necessidade de determinar originariamente o nosso corpo como *um corpo subjectivo* é Maine de Biran, esse príncipe do pensamento, que merece ser visto por nós, ao mesmo nível que Descartes e Husserl, como um dos verdadeiros fundadores de uma ciência fenomenológica da realidade humana.”<sup>26</sup>

---

<sup>22</sup> MERLEAU-PONTY, M., *L'union de l'âme et du corps*, o. c., p. 65. É significativa a defesa do filósofo de Bergerac em relação às críticas de Brunschvicg, claramente assentes num “ponto de vista exterior”. Biran representa para Merleau-Ponty o filósofo que, longe de resvalar para um campo não filosófico, procura, antes, abrir novos territórios para a empresa filosófica. Cf. para uma primeira abordagem à leitura merleau-pontyana de Biran o artigo recente de DUCHÊNE, Joseph, «Merleau-Ponty lecteur de Biran: a propos du corps propre», in *Revue philosophique de Louvain*, 1-2 (2005), p. 42-64. Ensaíamos, num sentido análogo e tendo chegado a resultados apenas provisórios, uma meditação neste contexto aproximando os dois filósofos através da categoria de “espaço interior do corpo” no nosso artigo: «Phenomenology of the Inside of Space. Readings of Maurice Merleau-Ponty», in WIERCIŃSKI, Andrzej (ed), *Between Description and Interpretation. The Hermeneutic Turn in Phenomenology*, The Hermeneutic Press, Toronto, 2005, pp. 113-124.

<sup>23</sup> Cf. HENRY, Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps*, P.U.F., Paris, 2ª ed., 1987, p. V (*Avertissement à la seconde édition*).

<sup>24</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>25</sup> Cf. ID, o. c., l. c.

<sup>26</sup> ID, o. c., p. 12.

Os comentadores contemporâneos de Maine de Biran denunciaram<sup>27</sup> os limites e fragilidades de alguns pontos da análise henryana do biranismo (como mostraremos), designadamente no que diz respeito à consideração do corpo como *um eu*, constituindo uma esfera de subjectividade transcendental. Tal não significa, decerto, que se recusem tais textos. A experiência de *ser o próprio corpo* não é seguramente incongruente, nem Biran a ignora. Mas que seja colocada no “lugar” onde Henry a julga encontrar será, no mínimo, questionável.

A questão do corpo em Biran é, porventura, a questão da própria dualidade primitiva ou de uma identidade aperceptiva que se constitui na diferença a si. O corpo é, na estrutura dessa relação primitiva dual, elemento constitutivo, dimensão: é o mínimo de alteridade que, no centro da identidade, permite a própria apercepção imediata. Em Biran, pois, não podemos falar de subjectividade senão como exercício perseverante sobre a *diferença não separada* do corpo apropriado. Mas a meditação sobre o corpo não se encerra aqui, na consideração do corpo apropriado e ajustado à vontade, mas estende-se até às considerações de um corpo do involuntário.

As possibilidades e alcance da oportunidade de meditar originariamente a própria individualidade pessoal como experiência de ser o *mesmo como distinto*, não escaparam ao projecto ricœuriano de uma *fenomenologia hermenêutica*<sup>28</sup>. Reclamando-se expressamente da tradição reflexiva francesa, do horizonte da fenomenologia husserliana, e assumindo-se como variante hermenêutica dessa fenomenologia<sup>29</sup>, tal caminho de investigação – que se prolongará, a partir do *primado da mediação reflexiva de si*, como *hermenêutica de uma condição humana* que toca a vida e o corpo e é gesto de encontro através dos signos, dos símbolos, dos textos<sup>30</sup> – não ilude a sua dívida para com o pensador de Bergerac, logo desde os primeiros passos trilhados no contexto de uma *Filosofia da Vontade*<sup>31</sup> e da consideração do *homem capaz* na plurivocidade que pode assumir (na contraluz dos seus malogros) a afirmação *eu posso*<sup>32</sup>. Projecto

---

<sup>27</sup> Voltaremos a este ponto e então indicaremos as referências bibliográficas necessárias.

<sup>28</sup> RICŒUR, Paul, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Éditions Esprit, Paris, 1995, p. 22.

<sup>29</sup> ID, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris, 1986, p. 29.

<sup>30</sup> ID, o. c., p. 33-35.

<sup>31</sup> Cf. ID, *Philosophie de la volonté. I – Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris, 1949, pp. 206 e ss.; 291 e ss.

<sup>32</sup> ID, *Lectio magistralis. Université de Barcelone, 24 avril, 2001*, in JERVOLINO, Domenico, *Paul Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine (avec un inédit de Paul Ricœur)*, ellipses, Paris,

temerário, a sua concretização dependeria de uma *fenomenologia* da vontade, de uma *empírica* da vontade e de uma *poética* da vontade, triplo rosto da tentativa de encontrar um *fio condutor no labirinto humano* das suas possibilidades mais próprias. Ricœur ia assim ao encontro da interpelação incessante da *Phénoménologie de la perception* de M. Merleau-Ponty, procurando explorar os mesmos caminhos de uma interpretação não ortodoxa da fenomenologia<sup>33</sup> e de uma ponderação aprofundada da questão da corporeidade. Ao campo aberto pela análise fenomenológica merleau-pontyana da percepção e dos seus mecanismos, poderia corresponder ainda, desde logo, uma análise fenomenológica das estruturas do voluntário e do involuntário no domínio prático, oportunidade evidente para continuar o trabalho de alargamento da análise eidética de Husserl até à esfera do sentimento e do sofrimento<sup>34</sup>.

A tal projecto não será estranha a tarefa de – preservando “as oportunidades de conciliação entre uma fenomenologia neutra relativamente à escolha entre realismo e idealismo e a tendência existencial da filosofia de Marcel e de Jaspers”<sup>35</sup> – pensar um *Cogito integral*, para aquém da pretensão de “imediateidade, de adequação e de apodicticidade do *cogito* cartesiano e do eu penso kantiano”<sup>36</sup>. “A experiência integral do *Cogito* – escreve Ricœur – inclui o eu desejo, eu posso, eu vivo e, de um modo geral, a existência como corpo”<sup>37</sup>. O que não é dizer pouco. A consideração das estruturas intencionais de um *cogito* prático e afectivo exigem da reflexão a capacidade de meditar as implicações de um *eu penso corporalizado*, cuja condição de subjectividade, porque já sempre participação ou adesão activa no mistério global da própria encarnação ou

---

2002, p. 81. « Il m’a paru que les questions multiples qui m’avaient occupé dans le passé pouvaient être regroupées autour d’une question centrale qui affleure dans notre discours dans les usages que nous faisons du verbe modal ‘je peux’..»

<sup>33</sup> Cf. ID, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Éditions Esprit, Paris, 1995, p. 22. «Je découvris, dans la préface que, sur la demande d’Émile Bréhier, Merleau-Ponty avait placé en tête de sa *Phénoménologie de la Perception* une résistance de même nature à l’interprétation orthodoxe de la réduction phénoménologique. Le philosophe que j’admirais allait jusqu’à dire que, toujours nécessaire, la réduction était condamnée à n’être jamais achevée et peut-être à ne jamais véritablement commencer». Cf. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, o. c., p. VIII : «Le plus grand enseignement de la réduction est l’impossibilité d’une réduction complète.»

<sup>34</sup> Cf. ID, o. c., l. c. Cf. RICŒUR, P., *Le Volontaire et l’involontaire*, o. c., p. 10. « Les échantillons de description que donnent *Ideen I* et *II* sont principalement consacrés à la perception et à la constitution des objets de connaissance. La difficulté est de reconnaître quel statut peut avoir l’objet, le corrélat de conscience dans le cadre des fonctions pratiques.»

<sup>35</sup> RICŒUR, P., *Réflexion faite*, o. c., p. 22.

<sup>36</sup> ID, o. c., p. 12-13.

<sup>37</sup> ID, *Le volontaire et l’involontaire*, o. c., p. 13

corporeidade<sup>38</sup>, não poderá ser entendida como gesto soberano de auto-posição. Neste sentido, a tarefa de descrição das estruturas recíprocas do voluntário e do involuntário poderá ser encarada como primeiro contributo para uma verdadeira conversão do pensamento que, reencontrando o corpo e o involuntário<sup>39</sup> no centro do *cogito*, se deixe interpelar pelo fundo “activo e relacional que suporta o estar a ser ou agir do homem.”<sup>40</sup>

Não nos parece possível negligenciar que, na viragem para o séc. XIX, Biran contribua já para a história de pensamento que permitirá esta considerações. É seu o ensejo de compreender o que significa pensar com o próprio corpo e não contra ele, o que significa pensar como causa e não como substância ou, enfim, o que significa afirmar *eu sou* a partir do diálogo originário, primitivo, com as próprias condições de enraizamento. Também para Biran não há verdadeira posse de si (consciência, pensamento) senão através de uma alteridade, de uma diferença não separada, cuja medida encontra na opacidade de uma resistência que se interioriza sem que a sua consistência seja perturbada e o *eu*, conseqüentemente, redutível à pureza da *Ideia*. O *Cogito é um Volo*, sendo que a sua estrutura cindida, fissurada, dual implica uma força e um corpo sustentando o próprio *movimento da consciência*. A relação primitiva biraniana, o facto primitivo do sentido íntimo é, nesse sentido, ocasião de denúncia do tradicional dualismo alma/corpo como segundo, derivado, por relação ao que Ricœur nomeará – em termos que poderiam ser os de Biran – ritmo interior *polémico e dramático*<sup>41</sup> de uma *dualidade de existência* onde pulsa uma dialéctica da “actividade e da passividade”<sup>42</sup>. Meditar esta *unidade na dualidade* que é o homem será, numa certa medida, o objectivo derradeiro de uma filosofia do voluntário e do involuntário que,

---

<sup>38</sup> Cf. ID, o. c., p. 18. «Le troisième problème de méthode impliqué par une théorie du volontaire et de l'involontaire est alors de comprendre comment se limitent et se complètent mutuellement une *compréhension distincte* des structures subjectives du volontaire et de l'involontaire et un *sens global* du mystère de l'incarnation.»

<sup>39</sup> Cf. ID, o. c., pp. 333-397. Ricœur considera, o que não é sem importância para o presente trabalho, como veremos, o carácter, o inconsciente e o facto de estarmos na vida. Cf. PEREIRA, Miguel Baptista, «A Hermenêutica da Condição Humana de Paul Ricœur», in *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 12, n.º 24 (2003), p. 248

<sup>40</sup> PORTOCARRERO, Maria Luísa, «Falibilidade, Mal e Testemunho em Ricœur», in ID (coord.) *Mal, Símbolo e Justiça*, ed. Unidade I&D-L.I.F., F.L.U.C., Coimbra, 2001, pp. 154-155. Cf. ID, «Corporeidade, Queda e Confissão: uma abordagem de Ricœur», in BORGES, A., PITA, A. P., e ANDRÉ, J. (coord.), *Ars interpretandi. Diálogo e Tempo. Homenagem a Miguel Baptista Pereira*, Fundação Engº António de Almeida / Instituto de Estudos Filosóficos – F.L.U.C., Porto, 2000, pp. 741 e ss.

<sup>41</sup> RICŒUR, P., *Le volontaire et l'involontaire*, o. c., p. 212.

<sup>42</sup> ID, *Réflexion faite*, o. c., p. 23. Cf. ID *Le volontaire et l'involontaire*, p. 10-11.

desse modo, poderá “oferecer uma mediação original entre as posições bem conhecidas do dualismo e do monismo”<sup>43</sup>. Que Ricœur assuma essa tentativa como modo de continuar a intenção de Maine de Biran – encerrada na frase de Boerhaave<sup>44</sup> que tanto gostava de citar – reconhece a dívida da hermenêutica filosófica francesa (da sua fenomenologia hermenêutica, pelo menos) para com o biranismo. No momento em que pondera as implicações ontológicas da dialéctica do agir e do sofrer, afirmará: “reencontrei assim a fórmula famosa de Maine de Biran: *homo simplex in vitalitate duplex in humanitate*.”<sup>45</sup> Mais tarde, em *Soi même comme un autre*, o alcance da influência biraniana será novamente anotado com clareza (e em termos mais justos do que em alguns momentos de *Le volontaire et l'involontaire*), quando a ideia de uma *mediação reflexiva de si* se explicita como elemento central no seu pensamento, e o horizonte da *atestação*<sup>46</sup> é tematizado com profundidade: “Maine de Biran é o primeiro filósofo a ter introduzido o corpo na região da certeza não representativa”<sup>47</sup> – região suficientemente radical para ocupar o lugar da sensação de Hume e Condillac<sup>48</sup> –, razão por que deverá ser visto como elo de uma linhagem de pensamento que, dos clássicos tratados das paixões até G. Marcel, Merleau-Ponty ou M. Henry, permite pensar a complexidade e alcance da noção de corpo próprio<sup>49</sup>.

---

<sup>43</sup> ID, o. c., p. 24.

<sup>44</sup> A expressão sempre citada por Biran é retirada de um texto de BOERHAAVE, Herman, *Praelectiones academicae de morbis nervorum*, Leyde, 1761, t. II, p. 497. «Ergo homo est duplex in humanitate, simplex in vitalitate». Não se ignora que Biran guardará a expressão mas carregá-la-á de vários sentidos, como veremos. Refira-se que a polémica entre monismo e dualismo a propósito da relação psico-física não será estranha a esses sentidos. Cf., LE ROY, George, *L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran*, Boivin & Cie., 1937, p. 187 e ss.; Veja-se ainda, entre outros comentários MONTEBELLO, P., *La décomposition de la pensée. Dualité et empirisme transcendantal chez Maine de Biran*, Million, Grenoble, 1994., p. 160 e ss.

<sup>45</sup> RICŒUR, P., *Réflexion faite*, o. c., p. 24. Cf. *Le volontaire et l'involontaire*, o. c., p. 213.

<sup>46</sup> ID, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, p. 150, n. 1; Cf. ID, o.c., p. 347 e ss.

<sup>47</sup> ID, o. c., p. 372.

<sup>48</sup> ID, o. c., l. c. À época do *Le volontaire et l'involontaire*, a importância de Biran, para além da de interlocutor privilegiado para debater a questão do esforço *muscular*, já é reconhecida como a de um precursor na via de uma necessária negação das “pretensões de um sensualismo superficial que faria do eu uma simples diversidade de impressões sensíveis, um ‘coral de imagens’” (ID, *Le volontaire et l'involontaire* o. c., p. 318). E Biran é, afirmará Ricœur, “invencível” ao defender um *cogito* cuja unidade pessoal dos respectivos actos é dada pela unidade do esforço, ou seja, pela tensão do próprio existir como corpo.

<sup>49</sup> ID, o. c., p. 371. Não pode iludir-se, sabemos-lo bem, que, mesmo convocando outros autores, a afirmação de que é o exemplo de Maine de Biran que se prossegue nas diferentes heranças do pensamento fenomenológico não estaria isenta de riscos. Argumentar-se-ia, em qualquer caso, que uma linhagem de pensamento, longe de evidente, está pejada de dívidas caladas tanto ou mais importantes, que as influências nunca se exercem da mesma forma, que as teses raramente são aceites de um mesmo modo,



### 3. Consciência e corpo

Os momentos mais vigorosos da meditação biraniana sobre o corpo não surgem desligados do que Maine de Biran considera ser a tarefa mais urgente do próprio filosofar: esclarecer as condições do existir consciente ou, mais precisamente, a “ligação que se encontra estabelecida na ordem dos factos interiores entre o exercício real do pensamento e o sentimento de existência individual, tanto como entre o sentimento do *eu* e a sua existência real.”<sup>50</sup> Ora, como já notou P. Montebello, esta questão é, de um ponto de vista filosófico, tanto mais complicada quanto, em filosofia, se considerou que “o pensamento da existência e a existência do pensamento, começam separadamente e são objecto de discursos radicalmente separados”<sup>51</sup>. Segundo Biran, essa divergência não é confirmada pelos factos, devendo encetar-se o caminho de desvendar, em comum e em simultâneo, as condições de possibilidade de um *pensamento racional sobre a existência* e as condições de possibilidade de uma *afirmação existencial do pensamento*<sup>52</sup>. Será, pois, para o filósofo de Bergerac, determinante considerar o começo do pensar enquanto *vem à existência*, enquanto aquele e esta se cruzam sem se confundirem, sendo esse cruzamento e essa diferença o que, em derradeira análise, permite que ambos existam realmente. Uma tal intercepção supõe, portanto, que pensamento e existência não coincidam, tendo em conta, por um lado, que é o facto de o pensamento ser diferente da existência que a torna possível como existência pensada e que, por outro lado, é igualmente a diferença própria da existência que permite ao pensamento existir. O pensamento terá, assim, como condições necessárias as da própria existência como ser vivo; todavia, como condições suficientes não poderá beneficiar

---

que os conceitos não são por igual conciliáveis. Mas não pode negar-se que a originalidade e profundidade da meditação de Biran não deixará de chamar a pensar, pelo menos, a partir de um ponto preciso nunca ignorado, a saber: a necessidade de meditar o corpo como modo de ser originário do próprio existir, onde a subjectividade não compromete a concretude da corporeidade mas se prepara através dela, e a *resistência* do corpo não perturba mas permite o modo como uma consciência aparece a si mesma interiormente e se apodera de si na diferença constitutiva que prepara e torna possível o modo humano de *estar no mundo*. As referências e considerações sobre a presença de Biran em autores contemporâneos poderiam multiplicar-se por indicações explícitas, assimilações comparativas, ou analogias mais ou menos pertinentes.

<sup>50</sup> *Décomposition*, versão revista, p. 364, n.

<sup>51</sup> MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p. 79.

<sup>52</sup> ID, o. c., l. c.

apenas daquelas que permitem o existir. Desde logo, as condições do pensamento não poderão ser físico-orgânicas, caso em que seríamos obrigados a presumir que o pensamento, a consciência de si, as faculdades intelectuais se antecipariam ao seu próprio exercício e nasceriam já consumadas com o primeiro grão de existência. De igual modo, também a explicação inatista não satisfaz: o exercício do pensar por aquele que pensa chegaria sempre tarde ao começo do pensar. Não basta propor arbitrariamente uma instância sensível-inteligível para dela fazer derivar, por um salto que sempre ficará por explicar, algo ontologicamente diferente.

A solução de Biran terá a elegância das grandes fórmulas científicas: o começo do pensar(-se) é uma relação primeira entre a força da vontade e uma resistência muscular, resumindo o esforço essa relação genética da ideia de mim. Nele se implica, num mesmo *instante de duração*, a ligação entre um poder de agir e uma resistência distinta mas não separada. A força, nessa relação, revela-se em e através da réplica da resistência muscular e a resistência conhece-se interiormente na vocação de apropriação pela força da vontade. Os dois elementos não existem como tal fora dessa relação, sem que no entanto se possam confundir. A relação primitiva é uma *dualidade primitiva*.

No esforço<sup>53</sup>, o *eu* atesta-se ou *apropria-se de si*<sup>54</sup> corporeamente e, nesse gesto, sabe-se, estabelece ideias, pensa. O solo do pensar é actividade que se sustenta num elemento não orgânico, voluntário, e num corpo cuja resistência dócil revela como *próprio*. No alcance desta reflexão poder-se-á ler que o corpo se faz obreiro da individualidade e elemento constitutivo de um existir consciente porque *tensional, activo, ex-istencializado*. O sujeito do esforço só pode ser o indivíduo completo cujo corpo próprio é uma parte essencial, constituinte<sup>55</sup>, sendo, por isso, capaz de pensar a sua existência e existir como ser pensante. O *cogito biraniano* será, neste sentido, desvelado originariamente como um *volô*, um “eu posso” corporalizado (nunca uma “substância abstracta” que tem por atributo o pensar), como um *cogito integral*, apesar de interiormente fissurado por força da sua constituição dual. Numa palavra, como

---

<sup>53</sup> *Décomposition*, versão revista, p. 364, n. Cf. GOUHIER. H., *Les conversions de Maine de Biran*, Vrin, Paris, 1948, o. c., p. 273.

<sup>54</sup> *Essai*, I, p. 139

<sup>55</sup> Cf. *Commentaires XVII*, p 38 : «Il faut savoir si la connaissance de mon individu *précisément* pris n'importe pas nécessairement avec elle la connaissance ou le sentiment propre de la présence d'un corps sur qui la force agissante se déploie ; et c'est ici une de ces choses qui ne peuvent feindre par l'imagination, mais qui sont l'objet de l'aperception intérieure.»

Biran repetirá amiúde, não é possível “pensar ou ser *eu* sem ter o sentimento interior contínuo (não digo a ideia objectiva ou a imagem) dessa coexistência do corpo próprio.”<sup>56</sup>

Se assim é, ter-se-á equivocado toda a história da metafísica ao considerar fundamental o problema da relação da alma ao corpo. Nele não reside qualquer dificuldade, nem qualquer mistério, uma vez que a ligação é dada imediatamente pelo próprio *facto* de consciência<sup>57</sup> tal como nasce no esforço aperceptivo. Na relação primitiva patenteada pelo esforço, tal como Maine de Biran a entende, o próprio sujeito aperceptivo está constituído<sup>58</sup>. E se é nessa relação a si ou dualidade primitiva que se constitui, forçoso se torna concluir que o sujeito que assim se apercebe jamais se conhece numa vontade em si ou num corpo representável – contra as pretensões quer de alguns metafísicos, quer de muitos fisiólogos que prolongam a opção por uma *episteme da representação* que julga objectivável o que é interior num corpo sobre-representado. A meditação sobre o corpo não se encerrará, pois, sem reconhecer e denunciar a violência feita ao corpo próprio, interior, sem figura, pelas várias propostas de tradução do pensamento num qualquer relevo sensível.

#### 4. Presenças do corpo.

Como Descartes<sup>59</sup>, também Biran persegue um “conhecimento primitivo, que a dúvida do céptico não consiga morder”<sup>60</sup>. Todavia, o princípio que busca o filósofo de Bergerac deve ser real e demonstrável, em suma, deve ser um *facto*, na exacta medida em que tudo o que existe para nós nos é dado como *facto*. Compreenderemos o que desta forma se enuncia, se tomarmos em consideração o que Biran entende por “*facto*”<sup>61</sup>: “Um *facto* implica necessariamente uma relação entre dois termos, ou dois

---

<sup>56</sup> *Décomposition*, versão revista, p. 364, n.

<sup>57</sup> Cf. *Dernière philosophie : existence et anthropologie*, p. 108.

<sup>58</sup> Cf. ID, o. c., p. 109.

<sup>59</sup> Cf. *Essai*, I, p. 117: “Pour procéder régulièrement à cette analyse, je reprends le principe de Descartes *je pense, j'existe*, et descendant en moi-même, je cherche à caractériser plus expressément quelle est cette pensée primitive (...)”.

<sup>60</sup> BAERTSCHI, Bernard, *L'ontologie de Maine de Biran*, Éditions Universitaires Fribourg, Suisse, 1982, p. 7.

<sup>61</sup> Sobre a “história” deste texto e respectiva opção de edição no contexto das *Œuvres de Maine de Biran*, Cf. MOORE, F.C.T., “Introduction”, in *Essai*, I, pp. IX-XXVIII.

elementos assim dados em conexão, sem que nenhum deles possa ser concebido ele próprio separadamente do outro.”<sup>62</sup>

Será este um critério decisivo que permitirá medir, desde logo, o *princípio* proposto pela escola *sensualista* de Condillac: este, com toda a evidência, não é, atendendo à definição biraniana, um *facto*. Ao afirmar que a estátua que *se torna* odor de rosa, aquilo que Condillac entende por sensação<sup>63</sup>, na realidade, não passará de uma *afecção* e desta nenhuma faculdade pode surgir, na medida em que na matéria afectiva não está presente qualquer forma consciente. Por esta razão, Biran considerará que o termo “sensação” é ajustado a um primeiro modo composto, passível de decomposição, uma vez que abrange uma forma unida a uma matéria variável<sup>64</sup>.

As faculdades que Condillac faz derivar de uma sensação que se metamorfoseia<sup>65</sup> mais não serão – tendo em conta que, em rigor, uma tal doutrina apenas encara “modos relativos a uma capacidade receptiva única” – do que “características abstractas”<sup>66</sup> retiradas de uma “hipótese impossível ou contraditória”<sup>67</sup>. Isto porque nela se cruza um *princípio* estabelecido artificialmente<sup>68</sup> numa falsa simplicidade com um pressuposto inatista no seu fundo, ao tomar os objectos exteriores que determinam a sensação como “causas necessárias, ou o princípio não só da formação das nossas ideias, mas mesmo da geração de todas as faculdades hipoteticamente derivadas da *sensação*”<sup>69</sup>.

---

<sup>62</sup> *Essai*, I, p. 4

<sup>63</sup> Cf. ID, o. c., p. 2. Se existisse para a estátua um tal fundamento real anterior à expressão deste *facto - eu sou odor de rosa -*, então sim, a estátua deixaria de se identificar completamente “com essa modificação” passando a ser-lhe possível separar o *eu* dos factos circunstanciais associados mas não identificados com ele. A sensação de Condillac não é, pois, o último anel da decomposição da faculdade de sentir. Cf. para esta última afirmação, *Décomposition*, versão premiada, pp. 53-56.

<sup>64</sup> Cf., entre múltiplas ocorrências da mesma meditação, *De l’aperception*, pp. 144-145; *Décomposition*, versão premiada, p. 142; ID, versão revista, p. 434.

<sup>65</sup> *Essai*, I, p. 99. Na página seguinte, Biran acrescenta: «Je me bornerai à considérer la doctrine de Condillac sous ce dernier point de vue, c’est-à-dire comme tendant à poser la psychologie sur une base purement logique au lieu de l’établir sur les faits simples de la nature.»

<sup>66</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 59; Cf. ID, o. c., versão revista, p. 337. Condillac propõe-se realizar uma decomposição da *faculdade de sentir*; ora, tal só é possível se se considerar na *alma da estátua que devém* cada transformação da sensação qualquer coisa *de individual ou de permanente, de um, de idêntico, de causal*. A solução que apresentará é engenhosa: enumerará características que a sensação pode assumir, considerando-a no entanto, sempre mesma. Cf. *Essai*, I, p. 100.

<sup>67</sup> *Essai*, I, p. 101.

<sup>68</sup> *Décomposition*, versão revista, p. 339 ; Cf. *Essai*, I, p. 103: «Et vraiment il ne serait pas difficile de tout déduire du terme de *sensation* par l’analyse, quand on y aura tout fait entrer par la synthèse: il ne s’agit alors que de résoudre la puissance d’un signe qu’on a composé soi-même arbitrairement.»

<sup>69</sup> *Essai*, I, p. 101

Os equívocos que assim se desenham não serão ultrapassados por Destutt de Tracy, apesar das promessas contidas na sua análise da *motilidade*. Prolongará, a seu modo, tais equívocos ao esquecer a dimensão individual da *sensação de movimento* e a diferença inerente à presença originária do sujeito activo a si próprio. Por conseguinte, também suporá primitiva a hipótese abstracta de um *eu* constituído como virtude que sente, como se o *princípio* da vida de relação ou consciência pudesse confundir-se com os modos afectivos que, precisamente, se caracterizam pela *ausência do eu*. Tal confusão equivale, de acordo com a perspectiva biraniana, a sustentar que, num mesmo plano de análise, se podem explicar tanto os fenómenos do ser vivo, como os do pensamento, e que as generalizações e classificações fisiológicas conseguirão exaurir os factos de sentido íntimo.

Pela sua parte, Biran não o crê. Importar-lhe-á, então, por força dessa posição e como tarefa determinante, traçar diferenças a vários níveis, distinguindo tipos de factos, singularizando planos de análise e métodos de investigação adequados. A nascente *ciência do homem* não poderá ignorar tamanha necessidade e reclamará tais procedimentos. Considere-se, a título de exemplo elucidativo desta necessidade, o fenómeno do movimento corporal no ser vivo, que a fisiologia descreve, a partir da sua génese, como essencialmente muscular<sup>70</sup>. Questione-se, desde logo, se a “contractilidade muscular orgânica sensível”<sup>71</sup> pode ser tida como análoga de um movimento onde a vontade toma parte predominante e se uma e outro podem ser estudados de forma idêntica, pressupondo as mesmas condições e causas. Ponderemos, agora, este movimento em que a vontade toma a iniciativa: poderá a sua realidade ser contemplada apenas nos *efeitos* que se inscrevem *nos órgãos onde podem ser lidos* e nos respectivos desenvolvimentos exteriores, ou deverá considerar-se a irredutibilidade do *voluntário em nós próprios*, mesmo quando permanece *irrepresentável*? Tenhamos em linha de conta, finalmente, neste contexto, uma última questão: o corpo descrito fisiologicamente na contractilidade muscular orgânica coincide com o corpo *apropriado* à vontade?

---

<sup>70</sup> Cf. ID, o. c., pp. 129-130. Cf. FROGNEUX, Nathalie, «La résistance du corps dans *l'Essai* de Maine de Biran », in *Revue philosophique de Louvain*, t. 103, n° 1-2 (2005), p. 71.

<sup>71</sup> *Essai*, I, p. 129.

Que a vontade não seja nada de observável não é suficiente para a desconsiderar como facto<sup>72</sup> – eis a questão decisiva. Ao contrário do que defenderá A. Comte, Biran não vê contradição entre a positividade do facto e a interioridade, assim advogando que um *facto interior* é ainda um facto e não uma ilusão. Mais afirmará que, no contexto de uma “ciência dos princípios das ideias”, não se compreende como pode deixar de ser *interior e individualmente conhecido* o facto primitivo. “Em psicologia e em moral há factos primitivos a constatar”, sendo “necessário admitir outros fenómenos que não aqueles que se podem manifestar aos sentidos externos, outra realidade que não aquela que pode ser vista ou tocada”. O grande e belo preceito *nosce te ipsum* tem um apoio outro “que não o da lógica e da física (...)”<sup>73</sup>, um princípio real que se oferece como *interior ou íntimo*<sup>74</sup> àquele que se pretende conhecer.

Que Biran encontre esse princípio no esforço, que a ele faça referir o facto primitivo do sentido íntimo, que sobre a segurança desse facto afirme que nada antecederá, na ordem do propriamente humano de uma ciência do homem, o *sentimento de si*<sup>75</sup> e a condição da consciência, são dados significativos: o exercício profundamente

---

<sup>72</sup> Será um *facto de sentimento*. Cf., por exemplo, *De l'aperception*, p. 27: «Dans l'analyse des phénomènes intérieurs, il n'est pas permis, il n'est pas même possible, de faire abstraction de la cause, que cette cause même, loin d'être une *inconnue*, jouit de toute l'évidence d'un fait de sentiment, puisqu'elle ressort du caractère même de son produit, qui ne devient perception qu'en elle et par elle. » Antes de mais, deve afirmar-se que a “capacidade” de realizar algo voluntariamente me diz imediatamente que sou eu que sinto, que sou eu que faço, que sei a disponibilidade e os limites da força que apercebo. A *causa* dos *actos voluntários*, o *querer*, enquanto *não existe senão no eu* conhece-se imediatamente. Por isso não se possa fazer abstracção da *causa*. O *querer* de um acto dito voluntário não pode deixar de ser imediatamente conhecida por quem age. O que se pode observar de um movimento efectuado é diferente, pois a causalidade subjectiva inerente à vontade só reflexivamente, *por um sentido íntimo*, pode ser conhecida (porque só aí ganha o seu valor individual). Ignorar as diferenças é cair numa confusão insustentável e numa pretensão infundada: a de que é possível estudar de um mesmo modo uma impressão passiva e o *acto ou movimento que segue ou acompanha o esforço criado pelo eu*.

<sup>73</sup> *Essai*, I, p. 105

<sup>74</sup> *Décomposition*, versão revista, p. 303.

<sup>75</sup> O termo “sentimento”, sabemo-lo bem, encerra riscos. Devemos, no entanto, notar o contexto e, principalmente, o sentido – riquíssimo de implicações estritamente filosóficas – em que Biran o usa. É à leitura muito particular que empreende dos textos de Tracy, que podemos recorrer para aquilatar o alcance de tal sentido: trata-se de sublinhar como primitivo na ordem do conhecimento o *sentimento de uma força em exercício*, o *sentimento de um acto* – o *sentimento* e não, precisamente, apenas uma *sensação afectiva*. A diferença é enorme entre a individualidade sentida por aquele que age e a generalização de um princípio abstracto; o sentimento apenas se encontra e conhece individualmente, irrepresentavelmente, pressupondo a presença “daquele que sente” e, por isso, tendo-o como critério e princípio; a sensação é uma generalização tomada da observação de factos exteriores e erigida em princípio explicativo, em lei geral, de modo arbitrário. Tracy verá tal distinção como uma bizzarria; prolonga, pois, o horizonte da filosofia de Condillac. Um *sentimento íntimo*, *um sentir anterior* e, neste sentido, independente dos *outros sentidos que sentem*, seria, para ambos, insustentável. Para Tracy algo como um *sentimento de si* dependeria e reduzir-se-ia sempre ao próprio *sensorium commune*, e não seria

corporal de si encerra a certeza de uma *individualidade precisa*<sup>76</sup> que se exprime pela palavra *eu*<sup>77</sup>, *consciência de si*<sup>78</sup>, *pensamento*, *actividade livre*<sup>79</sup> e *pessoa*<sup>80</sup>. No esforço “ter consciência de si e existir para si” são – *certissima scientia et clamante conscientia* – sinónimos, na exacta medida em que o sujeito é ele próprio uma força que se faz acção e tem, assim, por referência incomensurável um corpo coexistente que se oferece como plano possível de exercício.

A “condição requerida [para aquilo a que chamamos *conhecer* pode, deste modo, ser considerada o] (...) estado chamado ‘*conscium* ou *compos sui*’, em que se está para si ou em si”<sup>81</sup> por oposição ao que, em linguagem corrente, se pode afirmar um estado *fora de si*<sup>82</sup>. “Sem o sentimento de existência individual [e de qualquer coisa que concorre com esta existência como distinto dela] não há facto que possamos dizer conhecido, não há conhecimento de espécie alguma, pois um facto nada é se não for conhecido, isto é, se não houver um sujeito individual e permanente que conheça”<sup>83</sup>. Por maioria de razão, fora desse estado de consciência não haverá, pois, “ciência própria do ser pensante e das suas faculdades.”<sup>84</sup> Será esta uma tese magna do biranismo, plena de implicações a dilucidar. Em primeira análise, terão um alcance crítico: é um erro substancializar as propriedades conscientes do homem, partindo do pressuposto de que é desnecessário conhecer o *princípio activo* para que se seja ou aja; é um erro simétrico absolutizar o *princípio* do pensar, como as condições suficientes do facto de consciência, julgando que essas condições são anteriores ao próprio exercício apercebido de si. Em segunda análise, as referidas implicações serão clarificadoras: a ciência do sujeito erige-se nos limites da vida impessoal, mas não se funda nela,

---

mais do que questão da própria faculdade geral de sentir e pensar. Para Biran, ao contrário, nada é mais diferente de uma faculdade geral de ser afectado e reagir do que o *sentido interior particular que coloca o indivíduo em relação consigo próprio quando se exerce*<sup>75</sup> – e de que o *sentimento* é medida incomensurável.

<sup>76</sup> Cf. *Dernière philosophie: existence et anthropologie*, p. 13.

<sup>77</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>78</sup> Cf., por exemplo, *Décomposition*, versão revista, p. 387.

<sup>79</sup> *Dernière philosophie: existence et anthropologie*, p. 75.

<sup>80</sup> ID, o. c., p. 131.

<sup>81</sup> *Essai, I*, p. 3.

<sup>82</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>83</sup> ID, o. c., p. 2.

<sup>84</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 35: «C’est ainsi qu’en sortant du domaine de la conscience, ou prenant tout à fait hors d’elle la notion de cause, de force productive de ce qui s’opère en nous (...) il n’y a plus de science propre de l’être pensant ou de ses facultés.»

exigindo como critério de demarcação aquele que lhe pode ser fornecido pelo gesto de *concentração no próprio seio do sujeito pensante*<sup>85</sup>.

O recurso de Biran às expressões latinas *conscium sui* e *compos sui* merece atenção. Etimologicamente, o termo “consciência” reporta-se à *conscientia*, ao *consciuis* (*cum-scire*) latinos. *Cum-scire*, *consciuis*, *conscientia* traduzem, originariamente, a ideia de um conhecimento (*scientia*) partilhado (*co*, *cum*) por um grupo de iniciados conspiradores (*consciū*) que conhecem a complexidade desse saber e o escondem dos outros, assim inaugurando um espaço comum reservado e limitado<sup>86</sup>. Apenas no interior desse “lugar” se “conhece”. Estar “consciente” seria, então, partilhar esse conhecimento e esse lugar de iniciado. Uma evolução do conceito dá-se quando a *conscientia* passa a albergar também – com Cícero<sup>87</sup> – a ideia de interioridade subjectiva associada à moral, tornando-se então possível dizer, por exemplo, “tenho consciência da minha falta”, “estou consciente de não estar em falta”. Em face desta precisão, o sujeito individual deve agora “redobrar-se, tornando-se ‘sibi consciuis’; e o fardo do segredo deve ser transportado por ele”<sup>88</sup>, mudando-se o espaço secreto dos iniciados para a *intimidade*.

O sentido em que Maine de Biran usa os termos *conscium ou compos sui* não é estranho a este carácter de interioridade, nem à ideia de um *conhecimento* detido individualmente. No entanto, o filósofo de Bergerac acrescenta ao seu conceito de consciência sentidos mais precisos ainda. O carácter de *interioridade* que lhe associa evidencia as condições primitivas da presença a si e resume o próprio dinamismo do sujeito que está *para si ou em si*. Quanto à *scientia*, também ela será especificada na sua acepção. Para Maine de Biran, o estado de *conscium sui* ou *compos sui* significa, sem dúvida, um saber-se que, todavia, não é um saber da ordem representativa, ou seja, não equivale à consciência de algo como objecto de um saber positivo – tal obrigaria a ponderar uma consciência da consciência em relação ao objecto, de uma consciência da consciência da consciência e assim *ad infinitum* até, eventualmente, a uma consciência

---

<sup>85</sup> Por esta razão, como veremos, o método que convirá à abordagem da ordem de factos interiores será a *reflexão* e não a *representação*; e qualquer decomposição fisiológica do pensamento será segunda por relação à decomposição real atestada pelo sentido íntimo.

<sup>86</sup> Cf. CHÉDIN, J. L., *La condition subjective. Le sujet entre crise et renouveau*, Vrin, Paris, 1997, p. 24.

<sup>87</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>88</sup> ID, o. c., l. c.



divina<sup>89</sup> que tudo saberia, inclusivamente, sobre a *consciência de si*. A *scientia* que a esta é inerente será o “saber” *que se sabe*, sendo que consciência de si se funda na relação pela qual o sujeito se reconhece distinto das representações e dos respectivos objectos. A *scientia* da *conscientia* biraniana revelar-se-á mais como *stude* – um aplicar-se, diligenciar, ligar-se, interessar-se, exercer-se – do que como *nosce*<sup>90</sup>.

Defende Biran que, estando dada a relação subjectiva – a relação de esforço entre vontade e corpo –, o sujeito é consciente, ou seja, existe e sabe que existe num mesmo momento, podendo afirmar-se que “no eu a ciência e a existência são idênticas”<sup>91</sup>. O termo *consciência* pode, neste sentido, ser aprofundado pelo de *apercepção*. A letra do conceito é leibniziana, mas o espírito propriamente biraniano explicita-se nos seguintes termos: *apercepção* designa o sentimento do *eu*, ou seja, uma modificação originária e *sui generis* que corresponde ao sentimento de esforço indivisível da resistência<sup>92</sup>. A consciência terá como condição o próprio esforço – a “relação sentida é a consciência propriamente dita”<sup>93</sup> da “individualidade pessoal”<sup>94</sup> –, e assinalará a evidência da presença<sup>95</sup> do sujeito a ele próprio, não como princípio lógico ou fenómeno sensível, mas como *eu* existente, consciente, como actividade sentida ou liberdade.

Assim se compreende que apenas um facto pode ser o primeiro: aquele que funda a consciência, aquele que é princípio da vida de relação. Ao dizer-se que o esforço é o facto primitivo do sentido íntimo afirma-se que o facto de me saber existir é o primeiro de que é possível dar conta, tanto na sua constituição, como nos seus

---

<sup>89</sup> Invocamos a crítica de Biran ao ocasionalismo à qual regressaremos na última parte do presente trabalho. Cf., *Décomposition*, versão premiada, p. 37. «(...) le système métaphysique, qui plaçait les actes ou mouvements que le *moi* s’attribue comme sujet et *cause* sous la dépendance immédiate d’un moteur intelligent suprême, a pu se lier à l’opinion qui rapporte les fonctions organiques à un autre principe intelligent et agissant également hors de la conscience.»

<sup>90</sup> Cf. *Discours*, p. 49: «Homme, prend l’homme pour l’objet constant de ton étude. *Stude* au lieu de *nosce*, voilà le vrai percept qui nous convienne».

<sup>91</sup> *Commentaires XVIII*, p. 218.

<sup>92</sup> Cf. *de l’aperception*, p. 101; Cf. DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 42.

<sup>93</sup> *Commentaires XVIII*, p. 174.

<sup>94</sup> *Dernière philosophie: existence et anthropologie*, p. 13 : «En se concentrant d’abord dans les limites de l’observation intérieure ou des faits du sens *intime*, la *pensée* primitive n’est autre que la conscience de l’individualité personnelle et exprimée par le mot *je*.»

<sup>95</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 65, n. «Il y a donc dans notre sens intime une liaison nécessaire entre le phénomène ou l’apparence et la *réalité*, qui n’existe point ou ne s’applique point au dehors. Voilà pourquoi Descartes a cherché justement la source de l’évidence là où elle est, dans le sein même de la pensée.»

elementos (elementos estes que não precedem a própria relação); nenhum outro facto o antecede, pois, na ordem do conhecimento. Tal não significa, no entanto, que apenas exista um facto do sentido íntimo; mas será ainda o esforço que, associando-se e complicando-se com os fenómenos exteriores, constituirá nos seus graus de intensidade outros tantos factos interiores de uma existência psicológica complexa.

Pelo que fica dito, não extrapolaremos ao considerar que o “co” ou “cum” do *conscium* ou *compos sui* biraniano guarda toda a profundidade dessa relação interior e primitiva que se funda no esforço, desvelando-se, finalmente, no modo de apropriação íntima da realidade existencial e da sua estrutura essencialmente dual.

Nesta reflexão, não será certamente de negligenciar que do esforço faça parte, como elemento constitutivo, o corpo. Biran descobre no próprio centro do facto primitivo, como sua condição, um *aparecer* do corpo, revelador de uma realidade igualmente primitiva do corpo propriamente humano, realidade que se desvenda como resistência muscular interiormente sentida. Neste sentido, num gesto sem precedentes de pensamento, sugere-se a necessidade de contemplar a realidade de um corpo que, originariamente, não é um dado para a consciência, mas é dado com ela. Porquanto a condição da consciência é a “dualidade primitiva”<sup>96</sup>, o mesmo é dizer que não há consciência sem corpo<sup>97</sup>.

Se consultarmos o testemunho do sentido íntimo, confirmamos que a existência apercebida é relação, acto atestado por um *sentimento de causalidade primitiva* que permite guardar toda a diferença entre uma afecção sofrida e um acto exercido voluntariamente para mover o corpo<sup>98</sup>. Falamos, pois, do “acto ou movimento que segue ou acompanha o esforço criado pelo *eu*, [e que] não é percebido como produto *voluntário* senão no sentimento da sua causa ou na ideia reflexiva do *querer*”<sup>99</sup>; acto que depende do exercício de uma “mesma vontade” que não existe de um modo absoluto e abstraído de qualquer condição, mas somente na relação ao conjunto das partes do corpo que lhe obedecem, “num *esforço essencialmente relativo*” cujos elementos, o corpo constrigente e simultaneamente dócil e o sujeito da força (que existe

---

<sup>96</sup> *Essai*, I, p. 4.

<sup>97</sup> Cf. BAERTSCHI. B., *L'ontologie...*, o. c., p. 10.

<sup>98</sup> *Essai*, I, p. 9.

<sup>99</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 47.

como força consciente apenas na resistência à sua acção) são inseparáveis e não são constituídos senão um em relação ao outro.<sup>100</sup> Nenhum mistério subsiste nessa ligação entre vontade e corpo interiormente apropriado. Exerço-a, *sou essa relação*<sup>101</sup>.

O ponto é decisivo para Biran, tanto que sobre ele se propará questionar todo o horizonte científico e filosófico do seu tempo: “como saberíamos que existem causas, se não soubéssemos primitivamente ou se não apercebéssemos imediatamente que somos causas, ou, noutros termos, se o *eu* não fosse causa para si próprio, se a causalidade primitiva não fosse idêntica à sua existência apercebida”<sup>102</sup>, ou, o que não algo de diferente, se não nos soubéssemos consciência corporalizada?

## 5. Plano

Biran reconhece o papel do corpo na génese da consciência, ao desvendá-lo num regime de presença acessível apenas a um ponto de vista interior; este funda-se no esforço onde o corpo se revela numa “apercepção individual que tem por objecto distinto (também imediato) o conjunto das partes que obedecem à mesma vontade e por sujeito *uno* o do próprio esforço (relativo) aplicado a dirigi-las, a contraí-las, a move-las”<sup>103</sup>. Depois de dilucidarmos o contexto no qual Biran tematiza a sua teoria do facto primitivo no esforço, enfrentaremos a arqueologia deste corpo próprio e analisaremos a questão de fundo que orienta a meditação biraniana: “Ao considerar-se um problema a

---

<sup>100</sup> A tese formula-se desde a correspondência com Tracy. Dedicaremos um momento específico deste trabalho à análise desses documentos.

<sup>101</sup> Cf. *Essai*, I, pp. 6-7, *passim*. Apenas para aqueles que consideram cada um dos elementos dessa relação abstractamente será problemática a relação e insuperável a separação entre elementos tão distintos como uma “força da vontade” e um “corpo”; apenas para aqueles que julgam conhecido só o que se “explica” negarão tal relação, esquecendo que a apercebemos e, assim, a conhecemos “desde sempre” na manifestação interior da causalidade originária, ou sentimento individual, subjectivo e idêntico do infalível exercício apercebido – dual - de si.

<sup>102</sup> Cf. *Commentaires XIX*, p. 320 : «Transformez donc la question ontologique précédente dans cette autre question psychologique et vraiment fondamentale de la science : comment saurions-nous qu’il y a des causes, si nous ne savions pas primitivement ou si nous n’apercevions pas immédiatement que nous sommes causes, ou, en d’autres termes, si le *moi* n’était pas cause pour lui-même, si sa causalité primitive n’était pas identique à son existence aperçue. Ce premier pas est si important à mes yeux que tout le sort de la philosophie en dépend.»

<sup>103</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 126 n. Para uma abordagem abrangente do tema do «sentimento imediato» no contexto da *Décomposition*, veja-se a análise de Biran nas pp. 78, 92, 119 140, 161.

origem do conhecimento representativo do corpo, supõe-se já resolvido o problema da existência, ou melhor, não se crê que haja lugar a colocar uma questão”.<sup>104</sup>

O lugar central de um pensamento aprofundado sobre o corpo, o alargamento necessário do campo conceptual e teórico para albergar esse aprofundamento, configura a filosofia biraniana do corpo, na nossa perspectiva, como uma *somatologia subjectiva*<sup>105</sup>. “Somatologia subjectiva” porque se trata em Biran de uma interrogação integral e englobante sobre *as presenças e repercussões do corpo* no centro da existência pessoal e de uma investigação que, na “primeira pessoa” e do ponto de vista do sentido íntimo, se propõe a possibilidade de fundar uma “ciência do corpo” como

---

<sup>104</sup> *Essai, II*, p. 288.

<sup>105</sup> O recurso a esta terminologia tem, no presente trabalho, valor de programa, de um programa que se pretende agora apenas formular. Para formar o nosso próprio horizonte conceptual correspondente ao termo somatologia, cruzámos duas influências. Primeiro, as referências preciosas de Husserl nas *Ideen II* (Cf. HUSSERL, E., *Idenn zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II: Phänomenologische untersuchung zur konstitution. Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures II: Recherches phénoménologiques pour la constitution*, (trad. Franc. de E. Escoubas), P.U.F., Paris, 1982, nomeadamente, p.144 : C’est dans cette particularité qu’est l’animation que réside le fait que du somatique, et finalement *tout* ce qui est somatique à quelque point de vue que ce soit, peut prendre une signification psychique, donc aussi là où le somatique n’est pas phénoménalement d’emblée support de l’âme ». O recurso ao termo « somático » – do soma grego, diferente do *corpus* latino, originalmente denominador dos corpos em geral – (na tradução francesa também igual a “leiblich”) é significativo e obriga a uma ponderação do corpo para aquém do corpo-objecto, mas não apenas como “carne”. Uma segunda referência encontramos-la no conjunto de reflexões sobre o corpo que encontramos nos textos do pensador português José Gil. Sobre a pertinência do conceito no filósofo já se expressou LOURENÇO, E., “José Gil. Le philosophe de la chair”, in *Le Nouvel Observateur. 25 grands penseurs du monde entier*, Hors-série, décembre 2004/janvier 2005, p. 38 : « Dans cette essai, les références à Husserl et à Merleau-Ponty s’effacent en faveur du dialogue avec Deleuze. Sa tentative de rendre viable une véritable somatologie comme discours vraiment englobant au sujet du corps l’amène à élargir l’application de son concept de champ transcendantal à des domaines qui lui sont chers, celui de l’esthétique ou de la danse, art du corps par excellence ». Da produção de J. Gil destacamos para o caso presente : GIL, José, *Metamorfoses do Corpo*, (2ª edição), Relógio d’água, Lisboa, 1997; *Fernando Pessoa ou a Metafísica das Sensações*, Relógio d’Água, Lisboa, s/d; *A Imagem-Nua e as Pequenas Percepções. Estética e Metafenomenologia*, Relógio d’Água, Lisboa, 1996; *Movimento Total. O Corpo e a Dança*, Relógio d’Água, Lisboa, 2001. A nosso ver, tais possibilidades são antecipadas por Biran que se propõe elaborar uma investigação englobante sobre o corpo e estender a sua meditação desde a questão do princípio do pensar e da origem do conhecimento do corpo próprio, até às fronteiras de cada sentido do corpo, de cada frémito, de cada dor, de cada sensação, de cada percepção, de cada som, cor, cheiro ou sabor, de cada sentimento. A sua investigação será consequente: procurar os ensinamentos do corpo, seja sobre a apercepção pessoal ou sobre a consciência, sobre as ideias ou sobre as faculdades, sobre os segredos da vida psicológica, sobre o temperamento, a alienação ou a mais prosaica das disposições do carácter. Por isso, dizemos que se trata de uma “somatologia subjectiva”. Uma última nota: acrescentamos o termo “subjectiva” com um duplo intuito. Primeiro para traduzir o horizonte em que a questão do corpo se resolve no contexto do biranismo; depois, e consequentemente, para marcar a diferença entre o sentido de “somatologia” que se pode aplicar à reflexão de Biran e o contexto neurobiológico – que, apesar de não se poder ignorar, representa um diferente plano de análise – em que o mesmo termo é por vezes igualmente usado. Cf. a este respeito as interessantes análises de DAMÁSIO, António, *O Sentimento de si. O Corpo, a Emoção e a Neurobiologia da Consciência*, Europa-América (13ª ed.), 2001, nomeadamente, pp. 179-183.

outro projecto que não o de um conhecimento exterior, compartimentado, sobre o corpo. E esta investigação será entendida como central: será o próprio desenvolvimento de uma verdadeira “ideologia subjectiva” (de uma metafísica do sentido íntimo, de uma psicologia), indispensável à real concretização dos desígnios da novel ciência do homem, que exige redobrar-se de um saber conglomerador dos modos de presença do corpo e respectivos ensinamentos. Será, então, a nosso ver, no horizonte da tentativa de viabilização de uma urgente somatologia subjectiva, que Biran nos convocará para a reformulação de um conjunto de noções fundamentais, como as de “consciência”, “experiência”, “interior do corpo”, “inconsciência” – reformulação que deve ser capaz de tornar tais noções aptas a integrar a galeria de novos conceitos do corpo, como sejam, os de “consciência corporalizada”, “experiência de ser causa” (ou sentimento de causalidade subjectiva), “espaço interior do corpo”, “inconsciente somático”.

A questão do corpo torna evidente um diálogo crítico de Biran com a tradição ideológica e com o centro da respectiva problematização “da origem que podemos ter do corpo próprio”. A resposta de Biran, revolucionária, não se esquivará à consideração da importância, limites e especificidade de um segundo modo de presença do corpo (que a *Idéologie* julgará o único): aquele se oferece à “representação objectiva desses instrumentos ou meios da motilidade, tal como a fazem os anatomistas que observam as disposições (...) dos diversos órgãos.”<sup>106</sup> É a questão do “tocar” que assim se indica. Quando toco o meu corpo, ganho dele uma representação objectiva; mas esse modo de assim conhecer o “meu” corpo é essencialmente diferente do conhecimento do corpo que se sente, se percorre e sabe como espaço interior co-extensivo e co-natural à força da vontade. Esta consideração do corpo que toca e do corpo tocado não culminará a interrogação biraniana. Biran encontra a origem do conhecimento do corpo próprio no próprio facto primitivo. Sabe, contudo, ainda, que esse corpo apropriado da relação primitiva, esse corpo da apercepção, não resume a experiência que temos do corpo no centro de uma existência que se complica. Haverá, pois, que considerar, nos limites da consciência de si, um outro regime de presença do corpo que corresponde a um corpo

---

<sup>106</sup> *Essai, II*, p. 288.

furtivo, rebelde que nunca se conhecerá, mas se pressente “no sentimento, absoluto e geral de todos os elementos sensíveis unidos numa mesma combinação viva.”<sup>107</sup>

Conforme se “aplique o *sentimento imediato* às afecções da sensibilidade exterior, determinado sentido externo à *representação*, tal outro ao conhecimento objectivo ou à percepção, tal modo enfim de exercício daqueles que obedecem (...) à mesma vontade, à *reflexão* simples e redobrada dos actos e dos seus resultados”<sup>108</sup>, múltiplos modos de presença do corpo podem ser considerados. Ao corpo presente no centro do meu existir consciente, junta-se um outro corpo furtivo, corpo dos afectos, corpo “inconsciente”. Insólito duplo regime de presença: por um lado, um corpo da apercepção interna imediata, do pensamento, da consciência; por outro, um corpo da materialidade cega das afecções – aquele permite e constitui o pensamento, este dissolve-o.

O *corpo do homem* “são” vários corpos, desvelados em outros tantos modos de presença a pontos de vista específicos, que se articulam numa mesma investigação *reflexivamente* regulada<sup>109</sup> como esforço de circunscrição. O que obriga a pensar cada um dos regimes de presença do corpo? Está traçado o mapa que nos propomos seguir.

---

<sup>107</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>108</sup> Embora pareça distinguir ao nível da representação mais uma ordem de factos, Biran sublinha nesta passagem três conceitos: “sentimento imediato”, “representação” e “reflexão”; assim propõe uma tripartição de pontos de vista que, cedo na mesma obra, já havia sido estabelecida com suficiente clareza e, inequivocamente, como um tripla interrogação sobre o corpo. Cf. *Décomposition*, p. 297. Esta tripartição de pontos de vista é particularmente decisiva, como já havia notado AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 92 e ss. «Un texte de la *Décomposition de la pensée*, auquel d’autres font écho, conduit à une tripartition des sciences fondée sur une authentique tripartition des points de vue». Num mesmo sentido, ID “La tripartition des points de vue...”, o. c., p. 7. Cf. DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c. p. 46. A comentadora avança a questão de saber se esses três pontos de vista, identificáveis, já o vimos, pela introdução do ponto de vista do *sentimento imediato*, não são de facto quatro. A sua tese é a seguinte: «Si on regarde de près, on s’aperçoit qu’à la tripartition sentiment immédiat, représentation, et réflexion, s’ajoute le point de vue de la connaissance objective ou de la perception» (Cf. DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 46). Não partilhámos esta possibilidade. A nosso ver, não pode ignorar-se que Biran destaca (com recurso a itálico) três conceitos aos quais refere outros tantos pontos de vista. Sobre este assunto veja-se as considerações rigorosas de MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., pp. 103-104. Os comentadores de Biran não poderiam, de um modo geral, deixar de sublinhar o ponto em questão. Veja-se ainda, por exemplo, GOUHIER; H., *Les conversions...*, o. c., p. 191 e ss, ou BAERTSCHI, B., *L’ontologie...*, o. c., p. 12.

<sup>109</sup> Cf. AZOUVI, F., “La triplicité des points de vue ...”, o. c. p. 14 : «(...) La tripartition des points de vue trouve sa vérification ultime en étant répétée à l’intérieur de la connaissance réflexive. Celle-ci n’est pas seulement l’une des trois modalités de la connaissance mais bien celle qui les récapitule toutes trois et les fonde à leurs titres respectifs.»

## **PARTE I**

### ***A Crise das Ciências Europeias e o Biranismo***





“His rebus sua cuique voluntas principium dat ... ea est sensiferos motus quae dedit  
prima per artem prohibet ne plagia omnia fiunt externa quasi vi...”

Lucrecio, *de Rerum Natura*, cit. in  
Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Vrin, p. 19

## **Capítulo – 1**

### **Crítica da Razão Ideológica**

## Capítulo – 1

### Da experiência *propriamente humana*.

#### 1. O projecto de uma ideologia subjectiva

##### 1.1.

O amadurecimento filosófico da reflexão sobre o corpo encontra momentos determinantes no período da meditação biraniana que começa com a preparação, entre 1802 e 1804, da *Mémoire sur la décomposition de la pensée*<sup>110</sup>. Será uma altura de mudança conturbada e fértil que permitirá ao pensamento de Biran, trilhar um caminho inovador.

É neste sentido, e não sem razão, que 1804 pode ser considerado, na expressão de Henri Gouhier, o ano em que Biran se torna “biraniano”<sup>111</sup>, o ano em que, na expressão análoga de François Azouvi, “nasce o biranismo”<sup>112</sup>. As duas expressões são irmanadas por uma ideia que importa realçar: o ano em que o *Institut National* premeia a nova *Mémoire* de Biran constituirá o marco temporal de uma revolução cumprida no pensamento do filósofo; este abandonará o horizonte estrito da *Idéologie*<sup>113</sup> e da escola

---

<sup>110</sup> Cf. AZOUVI, F. “Introduction”, in *Décomposition*, pp.VII-XIII.

<sup>111</sup> GOUHIER, Henri, *Les conversions de Maine de Biran*, Vrin, Paris, 1948, p. 169.

<sup>112</sup> AZOUVI, F., *Maine de Biran. La science de l’homme*, Vrin, Paris, 1995, p. 71.

<sup>113</sup> Os Ideólogos, enquanto grupo mais ou menos organizado em redor de um conjunto de preocupações comuns, têm a sua história ligada ao grupo de *Auteil* (de que Biran chegará a ser um dos membros mais novos), ao *Institut National*, nomeadamente à classe de ciências morais e políticas (o *Institut* é criado em 1795 e será o lugar por excelência de ensino, divulgação e formação do horizonte cultural e filosófico da *Ideologia*), e à *Décade philosophique, politique et littéraire* (criada em 1774 por J.B. Say). Para uma

de Condillac para erguer as bases do que virá a ser a sua produção filosófica mais original.

De um ponto de vista filosófico, a revolução pela qual Biran supera as suas primeiras posições filosóficas começa por girar “em torno dos meios a utilizar para analisar as faculdades morais (intelectuais)<sup>114</sup>, e constitui-se como um questionamento radical sobre o *princípio do pensar*. O tema é – não poderia deixar de sê-lo – tipicamente ideológico<sup>115</sup> e o contexto histórico-filosófico que invoca é aquele que rodeia a nascente *ciência do homem*.

---

contextualização histórica, continuam a ser referência incontornável os seguintes textos: GUSDORF, G. *La conscience révolutionnaire*, Payot, Paris, 1978; ID, *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, Payot, Paris, 1971; MORAVIA, Sérgio, *Il tramonto dell'illuminismo, Filosofia e Politica nella società francese (1770-1810)*, Laterza, Bari, 1968; MADINIER, Gabriel, *Conscience et mouvement: étude sur la philosophie française de Condillac a Bergson*, Félix Alcan, Paris, 1938; GOUHIER, H., *Études sur l'histoire des idées en France depuis le XVII<sup>e</sup> siècle*, Vrin, Paris. O termo “idéologie” é cunhado filosoficamente por Destutt de Tracy. O contexto que esclarece a sua escolha é o da discussão em redor da pertinência de manter o uso do termo “metafísica” no âmbito da nascente *ciência do homem*, ferido de uma carga de significados que dificulta a sua operacionalização. Condillac prefere o termo “psicologia”. Bonnet não se opõe. Garat sugerirá “análise do entendimento”. Tracy vê no termo “psicologia” resquícios de concepções datadas. Proporá o termo « Idéologie » e justificará a sua opção nestes termos: “Le produit de l'analyse des sensations et des idées n'est donc pas nommé. Il ne peut être appelé *métaphysique* (...) Ce mot est si cruellement discrédité, que je verrois (sic) avec peine qu'on s'en servît pour designer la science de la pensée. (...) On pourroit (sic) lui donner celui de *psychologie*. (...) Mais ce mot, qui veut dire *science de l'âme*, paroît (sic) supposer une connoissance (sic) de cet être que sûrement vous ne vous ne vous flattez pas de posséder: et il auroit (sic) encore l'inconvénient de faire croire que vous vous occupez de la recherche vague des causes premières, tandis que la but de tous vos travaux est la connoissance (sic) des effets et de leurs conséquences pratiques. Je préférerois (sic) donc de beaucoup que l'on adoptât le nom d'*idéologie*, ou science des idées. Il est très-sage, car il ne suppose rien de ce qui est douteux ou inconnu; il ne rappelle à l'esprit aucune idée de cause”. Cf. DESTUTT de TRACY, *Mémoire sur la faculté de penser et autres textes*, Fayard, Paris, 1992, pp. 70-71.

<sup>114</sup> MONTEBELLO, Pierre, *La décomposition de la pensée. Dualité et empirisme transcendantal chez Maine de Biran*, Millon, Grenoble, 1994, p. 20.

<sup>115</sup> Sob um relativa indefinição terminológica, desenvolve-se ao longo desse percurso um âmbito epistemológico de configuração estruturada. O seu centro encontra-se na análise do entendimento e as suas ramificações conjugam-se entre fisiologia e análise das ideias, entre *físico e moral*. Aplicada ao estudo das *faculdades*, a inspiração de uma marcha segura do saber será visível no gesto de redução das questões mais obscuras como as de “causa primeira”, “essência”, “força”, “alma”, “faculdade”, a ideias explicáveis, como todas as outras, pelo funcionamento do pensamento. A procura dos fundamentos torna-se investigação da origem natural das ideias, dos mecanismos do pensamento, ou seja, da delimitação do que se deve entender por razão humana. Poderá dizer-se que a *Idéologie*, e a história de pensamento que a sustenta que Biran interpela na sua raiz, remonta ao projecto baconiano de divisão da psicologia em *ciência da substância, ciência da faculdades e ciência dos objectos da alma*, e, fundamentalmente, ao critério metodológico proposto para o respectivo estudo (Cf. *Décomposition*, versão revista, pp. 301-304, *passim*. Cf. também GUSDORF., G., *La conscience révolutionnaire...*, o. c., pp. 351 e ss.). A *Idéologie*, prolongando as perspectivas epistemológicas que remontam a Locke e a Condillac – a afirmação do primado da sensação, a recusa do inatismo das ideias e a defesa da necessidade de deduzir todo o *espaço mental humano a partir dos dados do conhecimento sensível* –, incorporará também a dupla herança que advém dessas doutrinas: a) por um lado, a revolução operada por Locke que já d'Alembert, no *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, resumia como restauração da Metafísica seguindo a inspiração de Newton. A Metafísica será uma *genealogia e filiação do nosso conhecimento* como fundamento da

Tal paradigma remontará a Bacon, “imortal restaurador da verdadeira filosofia”<sup>116</sup>, ao seu projecto de divisão da psicologia, ao respectivo horizonte metodológico<sup>117</sup>, sendo que se fortalecerá num espírito de reestruturação dos saberes. Assume-se o gesto newtoniano<sup>118</sup> na compreensão exacta e adequada da totalidade dos fenómenos a partir de um princípio único, aplicando-o a uma redefinição das “ciências do espírito” (sob a alçada de Locke, Gassendi e Hobbes<sup>119</sup>, entre outros), de onde resultará uma metamorfose da *metafísica* – que de “ciência tenebrosa, fonte tristemente fecunda de disputas ociosas e intermináveis, tanto que era unicamente a *ciência da alma* e dos seus atributos”<sup>120</sup> se transforma em “ciência do *uso* e do *objecto* das faculdades humanas”<sup>121</sup>, ou seja, em epistemologia, constituindo-se como “ciência positiva do homem”<sup>122</sup>. Nela se cruzarão as perspectivas lockeanas, a inspiração unificadora de Newton, o fascínio pela “clareza e (...) precisão próprias ao método das ciências naturais”<sup>123</sup>, bem como o desígnio de um tratamento empírico da génese das ideias e das

---

*origem e geração das nossas ideias*. É esta inspiração que se fortalecerá em Condillac - precursor desta nova ciência das ideias em França - e a ideologia prolongará, nomeadamente, pelo desenvolvimento de uma *higiene rigorosa da linguagem* (Cf. GUSDORF, G., *La conscience révolutionnaire...* o. c., p. 373) capaz de empreender uma decomposição objectiva ou análise positiva do espírito humano; b) por outro lado, recolhe, num mesmo movimento, a inspiração do método newtoniano da análise com o seu gesto característico de unificar a multiplicidade dos fenómenos numa lei ou princípio tendencialmente universal. Os *primeiros princípios* para a ciência restaurada não poderiam ser outros que não aqueles onde assenta a própria capacidade e possibilidade de conhecer.

<sup>116</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 19.

<sup>117</sup> Cf. ID, o. c., p. 301.

<sup>118</sup> Assumir como referência Newton guarda um sentido preciso: equivale a declarar como central o ideário já não do *Discours de la méthode* mas das *Regulae philosophandi*. A diferença não é pequena: o caminho a seguir não é o da dedução a partir de princípios pressupostos (à maneira do espírito de sistema) mas a “análise”. Dito de outro modo, o conhecimento que se pretenda científico não começa pelo estabelecimento de princípios ou conceitos gerais para avançar, mediante a derivação de deduções abstractas, até ao particular; ao invés, o novo espírito científico assume como ponto de partida que os fenómenos são o dado e que os princípios aos quais chegamos não são senão aqueles que se podem estabelecer ou fazer derivar da classificação dos fenómenos observados na sua regularidade. A máxima de Newton, *hypothesis non fingo*, resume a nova exigência de rigor. Destutt de Tracy caracterizará o vigor do novo método que deve orientar a *Idéologie* nos seguintes termos: “il consiste à observer les faits avec le plus grand scrupule, à n’en tirer des conséquences qu’avec pleine assurance, à ne jamais donner à de simples suppositions la consistance des faits, à n’entreprendre de lier entre elles les vérités que quand elles s’enchaînent tout naturellement et sans lacune, à avouer franchement ce qu’on ne sait pas, et à préférer constamment l’ignorance absolue à toute assertion qui n’est que vraisemblable.” Cf. DESTUTT de TRACY, “De la métaphysique de Kant”, in ID, *Mémoire sur la faculté de penser et autres textes*, o. c., p. 248.

<sup>119</sup> Cf., por exemplo, *Décomposition*, versão premiada, p. 19.

<sup>120</sup> ID, o. c., p. 21.

<sup>121</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>122</sup> Cf. GOUHIER, Henri, *Maine de Biran par lui-même*, Seuil, Paris, 1970, p. 33.

<sup>123</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 22.

condições de possibilidade objectivas do conhecimento. A *Idéologie* é capítulo desta mesma história<sup>124</sup>. A revolução que se opera no pensamento biraniano no dealbar do séc. XIX – um despertar do “sono materialista”<sup>125</sup> – interpelará as suas bases.

Que a metafísica se tenha libertado das obscuridades de antanho, é algo que Biran saúda inequivocamente: a metafísica deve ser “ciência dos factos” e não campo

---

<sup>124</sup> Neste contexto, serão trabalhos pioneiros, em França, os de Condillac (Cf. LE ROY, Georges, *L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran*, Boivin & C<sup>ie</sup>, Paris, 1937, p. 115) que se proporá cumprir as promessas do *ar do tempo*, dando ao estudo das faculdades um objecto claro, e à decomposição do pensamento a radicalidade de um primeiro princípio *observável*: a sensação (Cf. CONDILLAC, *Traité des sensations. Traité des animaux*, Fayard, Paris, 1984, p. 11. “Le principe que détermine le développement de ses facultés, est simple ; les sensations mêmes le renferment : car toutes étant nécessairement agréables ou désagréables, la statue est intéressée à jouir des unes et à dérober aux autres »). Condillac procurará mostrar que as ideias nascem pela simples transformação da sensação e que as próprias faculdades – o “entendimento”, ou seja, a atenção, a comparação, o juízo, a reflexão, a imaginação, o raciocínio – estão contidas na faculdade de sentir. Os perigos de obscurantismo da antiga metafísica parecem definitivamente afastados por esta ligação das faculdades a um *objecto mais claro*, mais sensível e mais determinado em concreto. Os *Idéologues* acolherão esta tradição de pensamento e procurarão trilhar as mesmas exigências de clareza, os mesmos pressupostos de investigação e o mesmo horizonte temático. Assim sendo, quer invoquemos a *ideologia racional* de Destutt de Tracy, quer a *ideologia fisiologista* de Cabanis, deparamo-nos amiúde com a convicção de que todas as faces do homem podem ser conhecidas de forma exacta e segura, se não directamente, com certeza nos signos – linguísticos, fisiológicos, anatómicos – que as traduzem exteriormente, isto é, que as manifestam. Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 22 : « La science de l'âme n'étant plus que celle de ses facultés étudiées exclusivement dans leur usage et leur objet, s'identifie d'abord complètement avec la logique qui se réduit à la formation des idées et à l'art de bien juger. Cet art se fonde sur l'emploi régulier et légitime des signes. Les signes sont étudiés dans leur liaison intime avec les idées ; et Condillac a la gloire de démontrer le premier qu'ils sont non seulement utiles ou nécessaires pour enregistrer les produits de la pensée, mais de plus indispensables pour les former et en disposer. Découverte infiniment féconde en résultats théoriques et pratiques, l'une de celles qui honore peut-être le plus l'esprit humaine comme le siècle, la nation qui l'a produit, et appliquée à la solution de tant de si importants problèmes. »

<sup>125</sup> Cf. BAERSCHI, B., “L'épisode matérialiste de Maine de Biran”, in *Les études philosophiques*, avril-juin (2000), pp. 155-172. As influências ideológicas moldam o texto que despoletou em Biran *pela primeira vez a necessidade de se produzir no exterior* (Cf. *Dernière philosophie: existence et anthropologie*, p. 8. Biran refere-se a *Mémoire sur l'influence de l'habitude sur la faculté de penser*). Maine de Biran superará, no entanto, a proximidade de um paradigma de “exteriorização do pensamento” (MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., pp.19 e ss) enformado pelas influências de Bonnet ou Cabanis. Se partilhou a tese de que a análise fisiologia se deveria unir à ideologia e à inspiração condillaciana para apreender o pensamento nas suas manifestações (Cf., por exemplo, *De l'habitude*, pp. 36 e ss.), pouco tempo depois de iniciar a preparação da *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, inflecte a sua posição. Naturalmente não se ignorará que, no horizonte daquelas primeiras investigações sistemáticas, Biran seja já levado a traçar uma linha de demarcação clara entre *o que há de passivo e de verdadeiramente activo ou livre na nossa natureza* (*Dernière philosophie: existence et anthropologie*, p.10 ; Cf. *De l'habitude*, p. 101), isto é, entre o que sofremos sem estar em nosso poder mudar e o que depende de nós. Aflora, ainda que tenuemente, a ideia de que a “pessoa humana” tem o seu fundamento ou condição primeira numa *actividade essencial* e refere-se a uma “força agente” actualmente em exercício que imprime ao corpo a *tendência para se deslocar*. Num certo sentido, formula também o limite onde essa condição primeira encontrará a sua prova de fogo: a fronteira da *ausência de si* (Cf. *De l'habitude*, p. 38: «C'est que cette modification affective s'opposerait à la distinction de l'impression et nuirait à l'action propre du centre cérébrale.»). Contudo, as implicações mais decisivas de tais análises permanecem, em certa medida, por libertar, presas que estão de alguns pressupostos atidos a uma semiologia fisiológica do pensamento (Cf. *De l'habitude*, pp. 135-136. Veja-se a metáfora «des arbres jumeaux qui se tiennent et se confondent dans la même souche.»).

de “abstracções”. Mas quando essa renovação se parece esgotar numa identificação com a *lógica*, a *arte de bem julgar* e a análise dos *signos* – linguísticos como fisiológicos –, a Biran parece impossível que se cumpra o objectivo decisivo de constituir uma verdadeira *ciência dos princípios do pensar*. Isto porque, como constatará o filósofo de Bergerac, sob a pressão de uma transposição do método das *ciências naturais* para as *ciências do espírito*, o único caminho de investigação sobre o homem passa a ser indicado pela *gramática* e pela *fisiologia*, e o escopo derradeiro dessa empresa resumir-se-á à hipótese de analisar o pensamento “numa espécie de relevo através dos instrumentos e condições sensíveis que o preparam ou efectuam”<sup>126</sup>. Mas dar-se-á conta, deste modo, da sua génese? Mais: será o pensamento algo que se manifeste num qualquer relevo sensível? Pode o pensamento observar-se? Se sim, então o que é o pensamento: um órgão, um conjunto de órgãos? Uma abstracção lógica estabelecida sobre a observação de signos fisiológicos? Onde primeiro se constata o que se entende por pensamento, onde e de que forma se distingue primeiro do que ele não é, onde e como se confirma cada uma das faculdades intelectuais? Algum signo exterior ou tradução albergam a resposta?

A inflexão que sofre o pensamento biraniano no período em análise desvendar-se-á como progressivo reconhecimento de que as tentativas de tradução do pensamento não exaurem o seu sentido *íntimo, existencial, pessoal, irrepresentável, individual*. Não é pouco o que se sugere: num mesmo movimento, reclama-se uma *metafísica do sentido íntimo*, nega-se que o corpo fisiologicamente cartografado seja a escrita do pensamento, afirmando-se, não obstante, a condição corporal do pensamento, e apronta-se um fundo de certeza não representativa, irreduzível ao modelo epistemológico das ciências da natureza.

Este caminho ímpar anuncia-se numa formulação a vários títulos importante que Biran consubstancia ao interrogar-se: é ou não possível estabelecer, para alguém de uma “ideologia objectiva que fixa as relações de dependência do ser sensível nas impressões que ele recebe das coisas exteriores”<sup>127</sup>, uma “ideologia subjectiva que se concentre no próprio seio do sujeito pensante e penetre as relações que ele tem com ele próprio

---

<sup>126</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 23.

<sup>127</sup> ID, o. c., p. 25.

nesses modos mais íntimos e os actos que nascem do seu próprio fundo”<sup>128</sup>? A questão poderia, sem que se mudasse o sentido da investigação, ser reformulada nos seguintes termos: poderá uma “ciência dos princípios ou dos começos das ideias”<sup>129</sup>, uma “ciência dos próprios princípios do sujeito pensante”<sup>130</sup>, obliterar o facto de o pensamento ser, primeiro, pensamento para alguém?

## 2. Antecipando a crise da ciência do homem.

### 2.1.

As obras do período da reflexão biraniana iniciado com a *Mémoire sur la décomposition de la pensée* são introduzidas com referências a Bacon, após o que se diagnostica a restauração da metafísica sob a influência de uma *partilha de clareza e de*

---

<sup>128</sup> ID, o. c., l. c. ; Cf., num mesmo sentido ID, o. c., versão revista, p. 308 e, ainda, *De l'aperception*, pp. 9-10: “On saurait si les modernes, qui ont remplacé un titre peut-être trop vague, trop audacieux, par un autre du moins plus modeste et mieux approprié à nos moyens de connaître (je veux dire: celui d’analyse des idées et des sensations, et, plus nouvellement, d’idéologie), ne sont pas tenus eux-mêmes de reconnaître une sorte d’idéologie que l’on pourrait appeler *subjective*, très distincte de l’*objective* à laquelle ils se bornent: la première, concentrée dans l’intérieur du *sujet* pensant, s’attachant principalement à pénétrer jusqu’aux faits de conscience ou jusqu’au sein même des rapports intimes, constants et nécessaires que ce *sujet* entretient avec lui-même, dans l’exercice des actes qu’il détermine ou des modes qu’il *aperçoit*, tandis que la seconde paraît toute fondée sur les rapports que soutient exclusivement un être passif ou purement sensible avec les objets extérieurs dont il dépend, quand aux impressions affectives qu’il en reçoit ou aux images qu’il s’en forme.» Para uma contextualização do conceito de « ideologia subjectiva » e articulação com os usos dos termos equivalentes de “metafísica”, “ciência primeira”, a partir de 1807 “psicologia” e, finalmente “antropologia”, Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., pp. 99 e ss; 207 e ss. Tentemos agora na formulação de Biran. Vários aspectos merecem ser sublinhados: a) Biran deseja elaborar uma *idéologie*, o que confirma uma filiação de pensamento; b) a adjectivação com o termo “subjectivo” traça uma diferença e aponta, simultaneamente, uma tarefa deixada por fazer: uma investigação dos *primeiros princípios das ideias* estabelecida sobre os factos primeiros acessíveis ao sujeito que, concentrando-se sobre si próprio, se sabe pensante; c) o reconhecimento de uma tarefa por fazer equivale a afirmar um limite da ideologia; d) o *tom* com que Biran formula a questão permite concluir por uma resposta afirmativa: para além da ideologia *que se vem fazendo*, um outro tipo, uma *nova ideologia* que se distinguiria necessariamente da primeira por ser uma ciência subjectiva do princípio das ideias é, não apenas possível, como imprescindível.

<sup>129</sup> *Décomposition* versão premiada, p. 60.

<sup>130</sup> *De l'aperception*, p. 8. Tais considerações representarão para Biran, enfim, a necessidade de ponderar, no *estudo do homem*, um modo de conhecer irreduzível à observação exterior e consubstancial ao próprio princípio de *aperceptibilidade* (Cf. BAERSTCHI, B., *Les rapports...*, o. c., pp. 134 e ss.), princípio sem dúvida subversivo de uma qualquer concepção unitária de homem, em termos de extensão ou sensibilidade passiva. Se sou não apenas um ser que pensa, mas um ser que apercebe a sua própria existência, autorizará este dissentimento o gesto de uniformização epistemológica que advoga a nascente *ciência do homem*?

*precisão própria ao método das ciências naturais*<sup>131</sup>. Tais referências têm um horizonte que as esclarece: Biran evoca o espírito de renovação baconiana das ciências, a expansão do método experimental, a marcha vigorosa da ciência do cálculo, mas também – e essencialmente – o fenómeno histórico onde se configura a transposição daquela inspiração experimental para o âmbito da nascente ciência do homem. Será esta transferência – e não uma qualquer crítica à ciência – e as suas implicações epistemológicas<sup>132</sup> que Biran julga forçoso questionar, tanto mais que as suas perspectivas sobre a evidência de sentido íntimo – o sentido “escondido dentro de nós próprios, cujo desenvolvimento é mais tardio, de cultura mais rara e mais difícil, e que não sobressai senão no silêncio de todos os outros”<sup>133</sup> –, não se coadunam com as principais consequências de semelhante transposição. Biran refere-se não só à aplicação de um mesmo método por todas as áreas da ciência do homem, como também à tendencial uniformização de pontos de vista e tipos de factos, passando por um conjunto de hábitos intelectuais regidos pelo primado da generalização representativa e ligados à exclusividade de um empirismo radical do facto, sob o fascínio do observável. Diante destes aspectos, segundo crê, há ainda e sempre que investigar se, na consideração do *propriamente humano numa ciência do homem*, “as doutrinas assim concentradas na esfera dos objectos sensíveis não deixam, como que escondidas sob elas, um outro mundo, de qualquer modo *hipersensível*, cuja realidade, a ter lugar, apenas se pode manifestar a um sentido íntimo particular, ou provar-se pelo seu testemunho.”<sup>134</sup>

---

<sup>131</sup> Cf., por exemplo, *Décomposition*, versão premiada, p. 19 e 21, primeira linha do texto: «L’immortel restaurateur de la vrai philosophie, Bacon ...»; «La métaphysique parut entrer ainsi en partage de la clarté et de la précision propre à la méthode des sciences naturelles». Cf. ainda *De l’aperception*, p. 6: «Si l’on suit ses conquêtes depuis Bacon, on verra son influence progressive s’étendre successivement sur les genres d’études les plus divers, et finir par embrasser dans sa sphère le système entier des connaissances humaines, la *métaphysique* des esprits comme la physique des corps, la science des *abstraites* et la science des *concrets*». Cf., num mesmo sentido, *Rapports*, p. 3; *Essai*, I, p. 72-73.

<sup>132</sup> O estudo, de rara erudição, que F. Azouvi dedica a Biran – e que regularmente citaremos – desenvolve-se sobre a consideração desta perspectiva epistemológica. Trata-se de uma leitura de toda a filosofia de Biran, dos primeiros aos últimos textos, assumindo como referência fundamental e consequente fio condutor a questão de uma fundamentação epistemológica da ciência do homem. Passaremos também, de modo bastante mais modesto, por esta perspectiva para debater dois aspectos: por um lado, o que interpretámos como o reconhecimento por Biran de um sintoma de crise da ciência; por outro, a indicação de uma via de superação da crise através de uma tarefa de distinção que tem por critério a própria apercepção.

<sup>133</sup> *Rapports*, p. 4

<sup>134</sup> *De l’aperception*, p. 8



No contexto de análise que desta forma se desenha, a reflexão biraniana desenvolver-se-á através de uma consideração radical do tema da *causalidade* – vector que, na perspectiva de Biran, nos coloca no âmago de uma “ciência reflexiva dos actos ou estados do sujeito pensante” dados como “factos do sentido íntimo”. Estes últimos, justamente, não poderiam ser concebidos ou imediatamente apercebidos “na sua produção, fora do conhecimento ou do sentimento íntimo do seu princípio ou da sua causa produtiva, não sendo esta causa outra senão o *sujeito* ou o *eu*, que apenas existe *para ele próprio* enquanto se conhece e apenas se conhece enquanto age”.<sup>135</sup> Tais factos são, pois, irreductíveis quer a uma absolutização num exterior material, quer a uma idealização sobrevoante decorrente de *ideias inatas*, *formas puras* ou *entidades teológicas*. O próprio facto primitivo na ordem do sentido íntimo, tomado no esforço, condensa uma certeza de si que se desvenda, precisamente, no sentimento originário de uma causalidade subjectiva. No esforço sinto-me causa; sou um acto apercebido; sei-me existir como causa do meu próprio agir – eis um facto evidente por si.

Ora, – e este é um ponto determinante para Biran – o modelo de *evidência e precisão* que parece estender-se a todos os âmbitos da *ciência do homem*, modelo esse recolhido das ciências da natureza, define-se, precisamente, por uma suspensão da ideia de “causa” ou, pelo menos, assenta na redução dessa ideia a mero valor nominal, resultado de um processo de generalização de factos observáveis nas respectivas regularidades e analogias. A transposição de um tal método para a ciência do homem trará a esta última a mesma exigência de redução da ideia de causa a valor nominal. Haverá, então, que saber se uma ciência *do homem* poderá dispensar o valor individual de causa (patente no sentimento de causalidade subjectiva); dito de outra maneira, haverá que compreender se será possível transpor o método das ciências naturais para todos os sistemas de conhecimento de uma ciência do homem, sem que daí advenham *perdas epistemológicas*.

Deve notar-se que, ao formular este problema, Biran se mostra, mais do que um observador atento, um observador competente da ciência do seu tempo. Nesta condição, constata a influência que o vigor metodológico da ciência moderna e a sua capacidade

---

<sup>135</sup> ID, o. c., p. 25

inspectiva – atestada pelos inúmeros sucessos ao nível da física – exercem sobre “todos os bons espíritos dedicados sinceramente à investigação da verdade.”<sup>136</sup>

Cada nova conquista, cada nova promessa da fortalecida atitude experimental dificilmente poderiam deixar indiferentes os cultores dos mais variados âmbitos de conhecimento, face ao futuro radioso das suas disciplinas, uma vez reformadas por semelhantes método e atitude. Acreditarão, pois, que os sucessos já alcançados serão proporcionais em todos os tipos de sistemas de conhecimento e que a objectividade e rigor, aplicados aos factos físicos por “um método que tende essencialmente para a clareza e precisão das ideias”<sup>137</sup>, darão os mesmos frutos prodigiosos quando aplicados a outras áreas de investigação<sup>138</sup>. Para Biran será isto, no entanto, uma ilusão, nela divisando um sintoma de crise da ciência do homem<sup>139</sup>. Na transposição de métodos anuncia o filósofo um perigo.

---

<sup>136</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 21

<sup>137</sup> Cf., por exemplo, ID, o. c., p. 28

<sup>138</sup> Cf. ID, o. c. l. c. «La méthode du philosophe anglais avait été signalée par tant de succès dans la physique en particulier par où commença la restauration, elle paraissait d’ailleurs si bien appropriée à la nature de l’esprit humain qui ne peut avoir ce me semble qu’une manière de procéder dans l’acquisition de ses connaissances diverses, qu’il ne fut plus permis de douter de son heureuse influence sous tous les rapports. Tous les bons esprits voués sincèrement à la recherche de la vérité ne durent plus songer qu’aux moyens de la rendre applicable à la branche de connaissance qu’ils cultivaient et à recueillir les fruits de cette application». Cf., num mesmo sentido, ID, o. c., versão revista, p. 303 : «Cependant, la méthode expérimentale de ce grand maître se signala, dès son principe, par de si grands succès, dans les sciences physiques surtout, par où commença la réforme, qu’il ne fut plus permis de douter de son heureuse influence sur les divers systèmes d’idées ou genres de connaissances auxquels on tenterait de l’appliquer.»

<sup>139</sup> O leitor contemporâneo de Filosofia reconhecerá no gesto biraniano semelhanças significativas com o diagnóstico husserliano de *crise das ciências europeias*, patente na tendência para o logicismo, psicologismo e historicismo – ou seja, evidente no vício da investigação do sujeito e da vida a partir de uma analogia com a explicação físico-matemática. Este paralelo estará presente, implicitamente, na nossa análise. Como Husserl o fará um século mais tarde (Cf. HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (trad. Franc. De G. Granel), Gallimard, Paris, 1976), também o diagnóstico de Biran será de crise; como para Biran, também para Husserl será equívoco inverter os papéis das Ciências da Natureza e os das Ciências do Espírito, isto é, explicar por processos naturais o que funda esses mesmos processos. A ideia de que a totalidade infinita do ente é em si a *natureza* como *Universum* matemático é a verdadeira fonte de uma mutação de sentido que desvirtua a realidade psicológica e obscurece a sua base real. Para ambos, pois, devem denunciar-se os limites da investigação analógica da subjectividade e do método – físico-fisiológico e simbólico para Biran, matemático-simbólico para Husserl - que a serve. O esquecimento da originalidade da dimensão subjectiva é, segundo Husserl, um rosto de fracasso que se constata nas exteriorizações da dupla vertente do “naturalismo” e do “objectivismo” – ou seja, na redução da subjectividade a explicações físico-biológicas que esquecem a diferença e autenticidade de uma reflexão autónoma e livre “junto de si”. Na terceira parte do nosso trabalho reencontraremos e precisaremos este horizonte de crise, completando a reflexão que agora se inicia.

## 2.2.

O método experimental, tal como Biran o reconhece por influência de Prévost<sup>140</sup>, *restabelece a ordem científica*, apurando e circunscrevendo os factos particulares para os reunir, através da comparação de regularidades, em classes a partir das quais, finalmente, formula leis que tornam manifesta a respectiva causa comum<sup>141</sup>. A ciência experimental é ciência que observa, classifica, formula leis, procura *causas*. O centro do debate deverá situar-se aqui, no que se entende por “causa” em contexto experimental. Desde logo, certamente, não se tratará de considerar qualquer força desconhecida que, em grande mistério, produza os efeitos observados; de facto, uma “causa” em contexto experimental será, antes, um termo que resumirá o carácter de generalização das leis científicas (puramente descritivas). Dito de modo mais simples, será um termo a que se atribui um valor puramente nominal<sup>142</sup>: “causa” é o nome comum que evoca uma lei ou princípio aplicável a uma série de classes de fenómenos agrupados por analogia e indução. “Ao comparar as ideias ou os factos (...) a observação pode fazer perceber novas analogias entre os fenómenos elementares, tomados cada um na sua série. Se estas analogias forem reais e muito numerosas, daí se infere a identidade da causa ou *faculdade produtiva*, e é-se levado a atribuir o símbolo complexo cuja acepção era a mais extensa, ou a anteriormente mais bem determinada, como termo de explicação do outro. Desta forma se explicariam as afinidades químicas através da *atração* e o *magnetismo* através da *electricidade*”<sup>143</sup>. Termos como *atração*, *afinidade*, *electricidade*, *magnetismo*, justamente, são exemplos deste uso nominal, estabelecido sobre processos de generalização a partir de analogias manifestas em determinado número de acontecimentos físicos observados.

---

<sup>140</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 29, n. Cf. *Commentaires XIX*, pp. 363-366. Para um esclarecimento desta influência e respectivas referências bibliográficas, cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., pp. 103 e ss.

<sup>141</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 27

<sup>142</sup> AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 105.

<sup>143</sup> ID, *Décomposition*, versão premiada, pp. 28-29 Newton é aqui o interlocutor, enquanto representa a ideia – que importa analisar na sua complexidade própria – de que a ciência matemática formula leis sem procurar as causas. Para uma contextualização deste aspecto, ler-se-á com proveito o pequeno texto de YAKIRA, E., *La causalité de Galilée a Kant*, ed. P.U.F., Paris, 1994.

Assim sendo, pode afirmar-se que a física se fundamenta sobre a redução da ideia de “causa” à noção de um “efeito generalizado”<sup>144</sup> ou à “expressão” de fenómenos generalizados no contexto das leis do cálculo. A ciência moderna constitui-se, pois, não *apesar de* ter varrido do seu campo de aplicação as causas primeiras da antiga metafísica (ocultas e desconhecidas), mas *porque* substitui à tradicional investigação das causas, o estudo dos fenómenos e respectivas leis de sucessão através de “causas experimentais”, ou valores convencionais progressivamente mais gerais.

Ainda que o seu uso seja sempre nominal<sup>145</sup>, é notório neste método a tentativa de eliminar a multiplicidade das “causas”. Será, no mínimo, intrigante que tudo se passe como se tamanha multiplicidade fosse incómoda para a ciência indutiva, que então se esforça por circunscrever essa multiplicidade a um único princípio. A Biran tal gesto revela-se instrutivo: se a ciência moderna limita o termo “causa” ao sentido de *causa experimental*, a ele recorrendo para expressar as leis da sucessão e as analogias entre fenómenos, e tendo em conta que o centro da prática científica é essa observação de efeitos nas suas semelhanças, por que razão se procurará, mediante essa investigação das analogias, reduzir – tanto quanto lhe é possível e sob o poder subsuntivo da indução – o número de classes de fenómenos a uma *causa comum* cada vez mais geral, logo, mais abstracta? Será esta uma forma, mais ou menos consciente, de procurar mitigar as ocasiões em que o espírito, sem que o possa evitar, convoca o modelo de uma causa real inobservável em efeitos generalizáveis, mas nem por isso menos evidente?

Efectivamente, Biran sustenta que, face à familiaridade do nosso espírito para com o princípio de causalidade<sup>146</sup>, não é possível, ao usar-se o termo, deixar de evocar um sentido de “causa” irreduzível a qualquer significado convencional de *fenómenos*

---

<sup>144</sup> Cf. *Décomposition*, versão revista, p. 311. «Toute cause n'est dès lors elle-même considérée que comme l'expression générale de ces lois de succession».

<sup>145</sup> Cf. ID, o. c., p. 28: «Si des termes tels que ceux d'*attraction*, affinité, électricité, magnétisme, etc... n'étaient qu'autant d'expressions abrégées d'un certain nombre de faits que le calcul de l'expérience a vérifiés et peut vérifier encore, leur emploi serait déterminé ou constamment déterminable dans toute son étendue et on ne s'apercevrait point des inconvénients de leur multiplicité.»

<sup>146</sup> Cf. FESSARD, P., *La méthode de réflexion chez Maine de Biran*, ed. Librairie Bloud & Gray, Paris, 1938, p. 33. Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 29: «A mesure que le nombre des analogies s'accroît, celui des classes les plus générales diminue. Les séries de faits convergent et se rejoignent par leurs extrémités. L'antécédent du rapport de causalité se recule et se simplifie ; mais le rapport ne change point, il ne fait que se répéter moins souvent dans l'esprit qui ne peut échapper à cette arrière-pensée d'une force productive *inconnue* au dehors mais dont il porte en lui le modèle.»

*generalizados*, um valor real, um outro “coeficiente de realidade”<sup>147</sup>. O trabalho com *causas experimentais*, em suma, não consegue suprimir o valor *individual* de “causa”, valor este que resiste<sup>148</sup> e inevitavelmente se mistura com o valor nominal<sup>149</sup>, mesmo no espírito do cientista. Será por isso que os partidários da nova ciência, quando “anunciam sem restrições que os termos de causa não exprimem nada para além dos *factos generalizados* (...), caem numa ilusão momentânea”<sup>150</sup>, na medida em que, pelo seu próprio exemplo, comprovam que a “noção de causa é fundamental e íntima ao espírito humano, que ela se mistura em todas as representações objectivas dos nossos sentidos, e entra necessariamente nos sentimentos dos nossos actos”<sup>151</sup>. Porque as fórmulas da nossa linguagem albergam sempre a marca da ideia de causa e o seu modelo originário – a partir do qual, por analogia nunca tematizada, se pode eventualmente conceber uma causa exterior – se encontra *em nós*<sup>152</sup>, não será descabido concluir que nunca o pensamento se conseguirá situar exclusivamente no âmbito do facto generalizado.

---

<sup>147</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 28 : «Cependant, comme le rapport de causalité entre malgré nous dans nos idées et dans toutes nos formules usuelles et scientifiques, les termes généraux ou collectifs des phénomènes substantifiés par le langage se réclamant aussi le plus souvent de quelques causes productives inconnues, forcent l’aveu tacite et humiliant de notre ignorance. On devait donc faire des efforts pour diminuer du moins les occasions de cet aveu. C’est à un tel mobile que se rattachèrent d’abord les progrès des sciences physiques et puis des abus d’un autre genre». Os investigadores da ciência moderna analisam os factos observáveis por indução e com causas nominais. Estas são simples classificações de fenómenos semelhantes; e, no entanto, o zelo que colocam na redução do número de causas é manifesto de que um valor real de causa como princípio individual, parece resistir sem nunca ser verdadeiramente eliminada pelo uso experimental. Antecipemos o que aqui é decisivo. Para Biran, a transposição das metodologias experimentais para o âmbito do *propriamente humano numa ciência do homem* – com a superação da distinção pascaliana entre *esprit de géométrie* e *esprit de finesse* em nome da aplicação do primeiro a todos os âmbitos de conhecimento – representa um perigo para a constituição, sobre bases sólidas, de uma verdadeira *ciência do homem*. Não significa isto, no entanto, negar pura e simplesmente o contributo da nova ciência para o estudo do homem. Igualmente não se trata de questionar o espírito de rigor e o primado do “facto”. Do que se trata é de ponderar os riscos epistemológicos de fazer assentar a ciência do homem sobre a convicção de que é possível transpor para o âmbito da *psicologia* os traços metodológicos da física e o ponto de vista único que os sustenta. Cf. LE ROY, G., *L’expérience de l’effort...*, o. c., p. 128 : «Toute la question, néanmoins, est de savoir s’il est possible, même en physique, de se tenir à cette méthode.»

<sup>148</sup> E, por isso, no fundo não se altera nem elimina a relação de causalidade.

<sup>149</sup> Cf. LE ROY, G., *L’expérience de l’effort...*, o. c., p. 128-129. «Ce n’est pas en imposant à ces faits un nom commun, celui de gravitation, par exemple, qu’on peut avoir l’espoir d’en rendre compte. On ne fait, en toute rigueur, que noter des ressemblances, décrire des phénomènes et les rapprocher sous un même titre : on croit connaître les faits, mais on leur donne seulement un nom. Au reste, le physicien ne peut se conformer indéfiniment à l’idéal qu’il s’est forgé.»

<sup>150</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 30.

<sup>151</sup> ID, o. c., versão revista, p. 314.

<sup>152</sup> Cf. ID, o. c., l. c. «L’antécédent commun de tous ces rapports se trouve plus reculé au regard de la pensée ; mais il subsiste dans son intimité ; toujours elle fait de vains efforts pour échapper ou éluder son titre réel, en le transportant, soit à certaines formes *catégoriques* d’un langage conventionnel, soit parmi les propriétés des choses ou objets dont les images se trouvent liées par succession ou simultanéité dans

O “regresso secreto” de um valor reflexivo de causa não representa, em rigor, qualquer problema para o trabalho científico no âmbito das ciências da natureza. É certo que, através desse valor que encontra no seu espírito, o cientista se surpreenderá mais presente no que investiga do que estaria apto a admitir. Todavia, no fundo, os fenómenos que estuda autorizam-no a ignorar – o mais possível e sem perdas epistemológicas – esse valor reflexivo<sup>153</sup> na sua investigação. Laborando sobre factos físicos observáveis<sup>154</sup>, efectivamente, apenas precisa de estabelecer como *causa a lei* que explica as respectivas regularidades observadas. Será esta opção que, longe de comprometer os resultados desse trabalho, os permite e legitima. A condição experimental de causa não carece do valor real de causa, nem deste depende a obtenção de resultados ao nível da observação dos fenómenos físicos, pelo que a sua supressão ao nível da prática da investigação não acarreta perdas epistemológicas<sup>155</sup>.

Importa, no entanto, considerar se será igualmente sem prejuízos que as mesmas metodologias científicas<sup>156</sup> e idênticos princípios orientadores se adaptarão aos vários âmbitos de uma *ciência do homem*<sup>157</sup>. Semelhante transposição transforma todas as disciplinas em “ciência dos fenómenos”<sup>158</sup>, sendo que a desejada afinidade

---

l’expérience». F.C.T. Moore analisa e comenta com minúcia esta passagem. Cf. MOORE, F.C.T., *The Psychology of Maine de Biran*, ed. Clarendon Press, Oxford, 1970, pp. 29 e ss.

<sup>153</sup> Cf. MOORE, F.C.T., *The Psychologie of Maine de Biran*, o. c., pp. 36: «In Newton’s phrase, ‘hypotheses non fingo’ (...) Maine de Biran describes such an answer as an escape (...) because it leaves the scientist with no tools by making them all artefacts: if he shows us an artefact, he must have used a tool to shape it, and if he is to shape any more, he may not destroy, and it would be dishonest to hide his tool-bag». O comentador sublinha o artifício. Afirma-se, de *forma categórica* a exclusividade do sentido nominal de causa quando se continua a funcionar, em termos de exigência lógica, como *ferramenta*, com um valor que não é apenas nominal – valor que permanece sub-repticiamente orientador da própria procura de um *princípio geral*.

<sup>154</sup> *Décomposition*, versão premiada, pp. 30-31. Cf. *De l’aperception*, p. 42.

<sup>155</sup> Foi, aliás, essa superação da ideia de uma procura das *causas últimas* por dedução de princípios pressupostos que inaugurou a nova física das *Regulae philosophandi* de Newton. Por exemplo, a lei universal da gravitação não precisa de invocar, para ser estabelecida (enquanto designação para um conjunto de fenómenos comuns), a explicação de qualquer *força atractiva*, mas apenas dar conta de um *facto generalizado*.

<sup>156</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 19; Num mesmo sentido, ID, o. c., versão revista, p. 302

<sup>157</sup> ID, o. c., p. 32. «Ici la physiologie procède absolument de la même manière que les autres branches de la physique dans la classification des faits et la recherche des causes qui n’est qu’une suite de cette première opération de classer.»

<sup>158</sup> Cf. ID, o. c., pp. 27 e ss; Veja-se pp. 47-48 : «C’est que la méthode expérimentale de Bacon, la seule bonne dans les sciences physiques, ne peut s’appliquer exclusivement à la science propre des facultés de l’être pensant. Si l’on identifiait absolument les deux sortes de faits extérieurs et intérieurs et les deux modes d’observation qui s’y rapportent, on ne pourrait former aucun doute sur l’emploi exclusif de la méthode dont nous parlons dans la science mixte qui a l’homme pour objet. Mais comme l’observation intérieure serait négligée et l’ordre des faits qui est de son ressort méconnu, et que pourtant on ne saurait

epistemológica exige análogos procedimentos – de entre os quais, a suspensão do valor real de *causa* e respectiva base, com a conseqüente consideração de um valor exclusivamente nominal e descritivo. Anuncia-se, porém, o verdadeiro problema: será possível transferir – sem perdas epistemológicas – as virtudes do método da física para outros domínios de saber, designadamente, para os *sistemas de conhecimento* que se propõem enfrentar a questão do começo do pensar e da origem das faculdades? Poderá aqui ignorar-se o valor de causa reflexivamente encontrado? Que método convirá à consideração de factos irrepresentáveis, irreduzíveis à classificação, não subsumíveis por qualquer causa geral estabelecida a partir da regularidade de fenómenos observados? É o próprio “carácter individual do conhecimento”<sup>159</sup> que o filósofo de Bergerac assim visa com a sua investigação.

O seu questionamento será tanto mais pertinente quanto se exerce ante o facto histórico de se ter sido seguido o exemplo da física newtoniana no âmbito do estudo dos *fenómenos dos corpos organizados vivos*: será do *mesmo modo* que aquela chegara ao princípio universal da *atração*, que ora se chega – recorrendo igualmente à analogia que agora servirá para descrever funções fisiológicas escondidas sob os respectivos efeitos – a uma ideia como a de *sensibilidade*. Esta constituirá, pois, também uma *causa experimental* – o “valor geral ou forma abreviada (como  $X^m$ )”<sup>160</sup> – ou designação convencional para o facto de se considerar o mais genérico no contexto das *ciências da vida*.<sup>161</sup>

---

confondre entièrement le système d'idées ou de faits sur lequel roule l'analyse des facultés intellectuelles avec celui de toute science objective, il arriverait que hors de l'application physiologique qui se circonscrit dans le cercle des facultés ou modifications passives, on ne s'occuperait guère plus de faits d'aucune espèce, et que dans cette série de procédés réguliers fixée par la méthode de Bacon, *observer, classer, poser les lois*, on glisserait sur le premier pour arriver tout de suite au second.»

<sup>159</sup> MONTEBELLO, P. *La décomposition...*, o. c., p., 86.

<sup>160</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 32. O procedimento será análogo ao que já Prévost havia identificado como característico da ciência física: observação, classificação a partir das analogias observadas, estabelecimento, por indução, de leis de relação entre os efeitos, determinação das causas experimentais ou factos mais gerais. Idêntico, igualmente, o primado do facto, a experimentação, os processos de comparação e classificação das propriedades orgânicas manifestadas pelos fenómenos e o estabelecimento de relações e analogias entre essas propriedades e as faculdades.

<sup>161</sup> Cf. ID, o. c. l. c.: «C'est ainsi que la *sensibilité* est devenue l'expression du fait le plus général de la matière organisée vivante, comme celui d'attraction l'est par rapport à la matière brute». Cf., num mesmo sentido, ID, o. c., versão revista, p. 315: «C'est ainsi que plusieurs physiciens ont tenté d'exprimer et d'expliquer, par le terme général *attraction*, l'ensemble des phénomènes qui se trouvent encore compris sous le titre d'*affinités chimiques* ; Veja-se ainda, no mesmo texto, p. 318. «Telle a été peu près la marche des physiologistes dans la réformation de leur science : c'est ainsi que le terme *sensibilité* est devenue l'expression des propriétés le plus générales des corps vivants, et tient, parmi les phénomènes de la

É o mesmo caminho da física, portanto, que pretendem adoptar os “fisiólogos, na redução da multiplicidade de causas ocultas a uma só que engloba tudo e na qual a ideia tão complexa de *vida* se vai completamente dissolver”<sup>162</sup>. Assim sendo, um mesmo termo – uma mesma designação nominal – traduz o princípio ou fenómeno geral que, enquanto único, *parece não fazer mais do que se transformar em todos os efeitos particulares que a observação pode apreender*.

Mas como procederá o fisiólogo – como o ideólogo – quando, ao considerar os fenómenos da matéria viva e, neste contexto, os fenómenos do ser vivo que é o homem, uma causa geral, como a que designa por “sensibilidade”, lhe trazer ao seu espírito valores não nominais que promovem um “duplo uso individual”<sup>163</sup> dos próprios termos com que trabalha? Como se posicionará face ao seu objecto de estudo, quando um termo como *sensibilidade* evocar no seu espírito, ao mesmo tempo, uma ideia de “sensação” e um “sentimento de individualidade precisa”<sup>164</sup> – ao qual o próprio pede emprestado a ideia de qualquer princípio apto a explicar a especificidade dos factos da ordem do ser vivo? O ponto é determinante: segundo Biran, em tratando-se de fenómenos *do homem*, a presença de diferentes valores de *causa* suscita um conjunto de questões que não se colocam ao nível da investigação dos fenómenos físicos; e a partir do momento em que o valor individual, reflexivo, de causa é, nesta nova ordem de conhecimento, também suspenso, essas questões tornam-se decisivas.

Diante de uma eventual análise fisiológica da capacidade sentir do ser vivo – e nomeadamente o homem –, três tipos de considerações tornam-se bastante relevantes. Em primeiro lugar, urge perguntar onde buscará o fisiólogo o modelo de uma ideia como a de “capacidade de sentir”. Ser-lhe-á este fenómeno estranho? Deixará de ter no seu espírito uma qualquer ideia do que, para si, *realmente* é a capacidade de sentir? Leva-nos isto ao segundo género de considerações: se reflexivamente (em si próprio,

---

matière organisée, la place de *l'attraction* dans les lois de la matière morte.» Se deixarmos de recorrer a *causas obscuras*, o que nos resta como possibilidade de conhecimento senão a *análise* da influência directa de factos determinados uns sobre os outros? A *sensibilidade* marca a irredutibilidade dos corpos vivos aos corpos em geral, sendo desde Diderot (passando por Fouquet ou Maupertius) um termo que remete, de algum modo para um princípio interno aos corpos, por paralelo com o princípio da atracção da física newtoniana. Para uma análise deste ponto, cf. BAERTSCHI, B., *Les rapports de l'âme et du corps*. Descartes, Diderot, Maine de Biran, Vrin, Paris, 1992, pp. 39 e ss.

<sup>162</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 32

<sup>163</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>164</sup> ID, o. c., l. c.



portanto) encontra um valor real para o que entende por *sentir*, não se deturpará esse sentido sob a generalização de uma causa nominal? Será que uma tal generalização dará conta de toda a *realidade* do sentir que reflexivamente descubro? Chegamos, assim, ao terceiro núcleo de considerações: não sendo possível eliminar os valores individuais de causa, e encontrando esses valores uma confirmação real quando se trata do homem, não se correrá o risco de, trabalhando com usos “mistos” dos termos, julgar ilusoriamente autorizada pelos factos uma constante passagem “da ordem dos factos *objectivos* à dos factos puramente interiores, ou da representação à reflexão”<sup>165</sup>? Não se corre, assim, o risco de tomar por geral o que não é senão individual? Eis o ponto crucial para Biran.

O termo *sensibilidade* evoca, justamente, pelo menos dois sentidos: por um lado, o sentido convencional – como o definiu Diderot na *Encyclopédie* – de propriedade que, nos corpos vivos, têm certas partes de perceber as impressões dos objectos externos e de produzir, em consequência, movimentos proporcionais ao grau de intensidade dessa percepção<sup>166</sup>; por outro lado, não pode deixar de traduzir no espírito do investigador a evidência de se *sentir*, a certeza de ser e se saber um ser que sente. Dois valores estão aqui presentes: um, determinado pelo cálculo dos fenómenos e tendo o seu modelo na generalização de fenómenos unidos por analogias manifestas; o outro, determinado individualmente e tendo o seu modelo no facto totalmente interior a que corresponde o sentimento de si. Uma vez que a alteração do princípio de causalidade<sup>167</sup> pela física implica que se considerem somente valores convencionais ou gerais, ao perfilhar-se o primado de tal horizonte aceitar-se-á, conseqüentemente, como necessário – face ao perigo de recuperar um qualquer princípio *interior, desconhecido* – utilizar apenas, como critério de conhecimento, leis gerais estabelecidas abstractamente com base na observação. Não obstante, embora o uso individual nunca seja verdadeiramente eliminado<sup>168</sup> no espírito do *fisiólogo* ou do *metafísico discípulo de Bacon* (como não o

---

<sup>165</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>166</sup> DIDEROT, « Sensibilité » in *Encyclopédie*, cit in BAERSCHI, B., *L'ontologie ...* o. c., p. 38.

<sup>167</sup> *Nouvelles considérations*, p. 17

<sup>168</sup> O próprio fisiólogo nunca deixa de conhecer os dois valores, uma vez que no seu espírito permanece um valor convencional ligado à observação dos fenómenos e um valor real *pedido emprestado* à sua própria reflexão (e, de facto, o que se propõe explicar objectivamente como sendo a *inteligência*, a *memória*, a *vontade*, etc., senão o que ele *próprio já reconhece reflexivamente ser isso* que observa?). Falamos aqui, pois, de uma mistura constante entre o significado convencional com que se pretende

era no espírito do físico), não pode ser assumido em contexto de investigação. O uso nominal de causa – e consequente homogeneização terminológica – conduzirá então a todos os equívocos: um mesmo termo passará, enfim, a designar, como se de factos idênticos se tratasse, tanto o que no homem não depende do *eu* e é susceptível de ser generalizado, como o que no homem depende do *eu* e apenas é passível de ser conhecido individualmente<sup>169</sup>.

A anfibologia decorrente do duplo uso de termos<sup>170</sup> como *sensibilidade* resistirá e dela se nutrirão todas as passagens indevidas entre o exteriormente generalizável e o interiormente individualizado, entre o representável e o apercebido, entre a classificação fisiológica e a metafísica. De facto, esclarece Biran, o “fisiólogo depois de empregar primeiro o termo *sensibilidade* na sua acepção própria, como signo de uma *faculdade* ou de uma propriedade íntima do seu ser individual, transporta em seguida, talvez sem se aperceber, a expressão de uma ordem de factos, que apenas podem existir ou ser concebidos do ponto de vista interior de um sujeito que se sente *único*, para uma ordem paralela, mas completamente diferente, de fenómenos compostos que se representam ou se imaginam no exterior, no jogo dos instrumentos orgânicos”<sup>171</sup>. Deste modo, perderá o critério de distinção entre o âmbito da própria fisiologia e o âmbito metafísico – no sentido de ciência dos princípios das ideias –, enredando-se, por conseguinte, nas mais nefastas confusões quando julga factualmente idêntico o que a sua linguagem confunde. Ao descrever fisiologicamente a capacidade receber impressões do ser vivo, achar-se-á

---

designar os fenómenos mais gerais dos corpos vivos, e uma ideia individual que o investigador, inevitavelmente, *pede emprestado* à reflexão e que é o valor real de uma sensibilidade individual. É esta, para Biran, traduz um *sentimento de ser causa*. O centro de todo o debate reside aqui. A ideia primitiva de “causa” encontra-se na própria experiência interiormente conhecida de ser força e causa das acções que estão *em poder da vontade realizar*.

<sup>169</sup> *Nouvelles considérations*, p. 16. Julgará, então, que o “sentimento de individualidade” não é senão mais um dos fenómenos que se pode explicar pela generalização subsuntiva conferida pela *sensibilidade*. Uma abstracção passará a resumir o que se conhece realmente, factos exteriores serão ditos explicar e equivaler ao que se passa “interiormente”, generalizações traduzirão o individual.

<sup>170</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 32. Num mesmo sentido, num texto mais tardio, Cf. *Nouvelles considérations*, p. 16 : «(...)Mais l’amphibologie subsiste dans les deux cas également, chacun de ces noms abstraits ayant deux valeurs, l’une composée et déterminé par le calcul des phénomènes ; l’autre *simple* et non susceptible d’être déterminé autrement que par elle-même : l’une ayant son type au dehors dans les faits de la nature qui se représentent ; l’autre n’ayant qu’un type tout intérieur dans le fait unique de conscience, dans ce *moi* qui se réfléchit comme *force* ou cause productive de l’effort et du mouvement sans se représenter ou se concevoir sous une *image*. Employé tour à tour l’une et l’autre de ces acceptions, le terme équivoque *sensibilité* se trouve tantôt restreint à sa valeur purement physiologique, lorsqu’il s’agit d’exprimer des faits intérieurs de conscience, tantôt étendu aux faits de cet ordre intérieur, lorsqu’il ne s’agit que d’exprimer de purs phénomènes organiques.»

<sup>171</sup> *Décomposition*, versão revista, p 318.

em condições de explicar a faculdade de sentir, entrando no terreno da metafísica sem reconhecer a diferença de planos de análise e de tipos de factos. Logo, *a metafísica restaurada*, aceitando introduzir “na ciência totalmente interior das operações ou modificações próprias do sujeito pensante” o “método que convém ao estudo dos corpos ou dos fenómenos que se representam”<sup>172</sup>, parece poder resolver-se *experimentalmente* como saber de generalizações representativas – como se os factos de sentido íntimo, as faculdades intelectuais, a génese e realidade do pensamento, pudessem ser exauridos em efeitos, signos<sup>173</sup> ou traduções *extérieures*<sup>174</sup>, como se fossem desde sempre o seu *lado de fora*<sup>175</sup>.

---

<sup>172</sup> *De l’aperception*, p. 14

<sup>173</sup> ID, o. c., p. 9. Cf. *Décomposition*, versão revista, pp. 304-305. A crítica implícita visa a *Idéologie*. Se com Gassendi o que significa pensar, perceber, recordar, etc. mais não é do que o resultado do emprego regular de signos determinados e respectivas articulações lógicas cuja clarificação explica então o pensar; com Condillac a *ciência da alma* avança com a segurança que lhe é concedida pela consideração de um objecto de estudo “cada vez mais palpável”: um pensamento que nada é separado da leis da sua própria expressão, melhor, que nada é fora da sua própria exteriorização em formas sensíveis da linguagem, O pensar identifica-se doravante, neste caminho de uma ideologia objectiva, com a “arte de falar” Com Cabanis um passo mais é dado: antes da arte de falar deve descobrir-se a natureza; ou seja, se o pensamento é assim acessível por via das suas exteriorizações vocais, como não ver que cada ideia tem na sua base os sentidos, uma sensação ou impressão sensível? Como não ver, enfim, que “é a sensação ou a impressão sensível, que o signo vai transformar *em ideia*”. Com esta nova conjectura passa a poder afirmar-se que “as leis *fisiológicas* da sensibilidade se encontram então colocadas na ordem do conhecimento experimental antes das leis do pensamento” sendo que, consequentemente, a explicação deste se deve procurar naquelas. Dependendo de uma organização orgânica ou suporte material que o torna possível, o pensamento será dito *virtual* se considerado independentemente dessa ligação que, aparentemente, esgota o seu sentido. Esta nova posição representa para o Biran da *Mémoire sur la décomposition de la pensée* uma clara aplicação do mesmo método de observação a um ponto de vista que, precisamente para poder passar a ser observado, previamente é trazido para o exterior de si próprio. De facto, com Cabanis parece chegar-se a um ponto de em que a própria *ciência das faculdades* se cumpre como conhecimento fisiológico das funções e do jogo orgânico de diversos órgãos ou dos seus resultados mais gerais. (Biran refere-se amiúde ao *Rapports du physique et du moral* de Cabanis. Veja-se a título ilustrativo *Décomposition*, versão revista, p. 305, n.). A crítica estender-se-á a todas as doutrinas que sustentem a opção pela manifestação dos factos interiores.

<sup>174</sup> Cf. *Dernière philosophie: existence et anthropologie*, p. 22. A tese é decisiva e a ela voltaremos quando se tratar de encerrar o presente trabalho : nenhuma conclusão segura pode surgir da explicação fisiológica de factos intelectuais (a ilusão de um corpo integralmente representável é concomitante da ilusão de representação do pensamento) «soit qu’en partant des faits primitifs de conscience ou des premières idées de *sensation* sous l’équivoque de ce mot *sensation*, on prenne les fonctions ou mouvements des organes pour les *causes* des phénomènes intellectuelles (Cabanis et les physiologistes) soit qu’on emploie seulement les premières comme des signes naturels ou des sortes de symboles propres à *représenter* les seconds (Ch. Bonnet et Gall), soit enfin qu’on affecte de confondre les deux ordres de faits dans une même classe, en mettant la perception identifiée avec la sensibilité animale au rang des *propriétés* vitales ou organiques, la perceptibilité et la volonté humaine sous les titres de la sensibilité et contractilité animale (Bichat).»

<sup>175</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 32. Consideremos um exemplo: o movimento de um braço. Declaremos que se trata de um fenómeno da *sensibilidade*. O que é, então, a *sensibilidade* nesse movimento? As propriedades de reacção proporcional às impressões recebidas? É certo; mas não estará nesse movimento igualmente em questão um *sujeito que se sente*? O fisiólogo argumentará: porque não

Contudo, para Biran – que atribui a “experiência” um sentido mais amplo que o preconizado por Bacon –, os modos da experiência interior<sup>176</sup> não são nem melhor, nem primitivamente conhecidos no exterior do *eu*, numa generalização nominal arbitrária, mas sim no próprio *eu*. O testemunho do sentido íntimo confirma-o e o significado puramente instrumental de *causa*, enquanto gesto de generalização feita a partir de dados observáveis, jamais poderá dar conta desse máximo de individualização que é o de “eu” me sentir e saber no exercício da própria vontade – evidência *psicológica, metafísica* que torna incontornável a diferença entre a “experiência” ou o sentimento de *ser causa* (isto é, conhecimento de uma perspectiva reflexiva) e uma concepção “experimental” de *causalidade* (isto é, conhecimento de uma perspectiva representativa).

Em virtude da propensão à generalização e dos excessos que afectaram o progresso da filosofia, afigura-se a Maine de Biran ter sido de sobremaneira pernicioso “confundir ideias de géneros e de classes fundadas sobre relações de semelhança fenoménica com ideias abstractas da reflexão sobre as quais se funda toda a certeza das existências que não vemos nem imaginamos, mas das quais não estamos menos firmemente seguros”<sup>177</sup> Quando Maine de Biran interroga criticamente a ciência nascente do homem suportada por leis da matéria bruta, pela análise das funções vitais e orgânicas, por signos linguísticos e fisiológicos das faculdades, não espantará, então,

---

supor que é mais um fenómeno subsumível pela *sensibilidade*? Porque se se considera que esse sujeito é um fenómeno igualmente explicável pela *sensibilidade*, está a postular-se que não há diferença de planos e de realidades entre o que se passa no jogo orgânico de um corpo generalizado e a realidade individual de um *sujeito* que se exerce corporeamente; ora, negando-se essa diferença, não se vê qual poderia ser o âmbito específico de uma “ciência do homem”.

<sup>176</sup> ID, o. c., p. 31. Cf. *De l’aperception* pp. 7-8. «Sans récuser encore les titres de la même méthode, mais ayant égard surtout à une sorte d’expérience tout intérieure, différente de celle qui a guidé les disciples de Bacon, on pourrait demander si la métaphysique, considérée comme science des facultés propres au sujet pensant, ne constitue pas une science distincte de celle de l’emploi pratique et surtout de l’objet de ces facultés, développées et appliquées aux objets externes, c’est-à-dire distincte de la logique et de la physique, comme de tout système de connaissances que des modernes français peuvent avoir compris, en dernier lieu, sous le titre trop général d’Idéologie, et, dans ce cas, si cette science propre des facultés ou opérations premières de l’intelligence peut ou doit être exclusivement soumise aux procédés des autres sciences expérimentales, et assujetties à prendre, comme elles, ses données premières dans les apparences sensibles d’un monde phénoménal». Ou seja, será que quando estudamos o *homem*, podemos ignorar ou suspender, sem comprometer os próprios resultados da investigação que nos propomos, o sentido individual de causa, o sentimento de ser causa, o valor real de causa? Para o filósofo de Bergerac, a questão de fundo é aqui só uma: tal suspensão compromete os resultados de uma ciência que se pretende aplicar ao estudo do *homem*.

<sup>177</sup> *Essai*, II, p. 329

que o faça com o escopo de cunhar a tarefa filosófica que considera maior<sup>178</sup>: traçar limites, delimitar fronteiras, identificar linhas de demarcação para o que é *propriamente humano*.

### 2.3.

Pelo exposto, seria desejável que “se distinguísse sempre na expressão como na realidade” pontos de vista tão diferentes como aqueles que permitem considerar “um fenómeno tomado somente nos seus signos exteriores, ou na sua relação à consciência”<sup>179</sup>.

Tese maior do biranismo e sua verdadeira coluna vertebral<sup>180</sup>, a teoria dos pontos de vista sublinha a necessidade de ter em conta no estudo do homem, em razão da sua constituição mista e complexa, quer diferentes ordens de factos (designadamente interiores e exteriores), quer distintos métodos de observação (aqueles que se fundam na intuição externa e aqueles que assumem a *aplicação a si* baseados na reflexão concentrada), quer ainda diversos tipos de conhecimento (objectivo, no caso dos factos exteriores, e subjectivo, no caso dos factos do sentido íntimo). Esta exigência de estabelecer distinções arma conceptualmente a doutrina biraniana no combate aos sintomas de *crise* da novel ciência do homem, a saber: o esquecimento da irredutibilidade da reflexão (incompatível com o primado da observação exterior), a omissão da dignidade epistemológica do ponto de vista interior (cuja individualização é, no mínimo, difícil de compaginar com a generalização requerida pelo *ponto de vista exterior*) e o menosprezo pela diferença constitutiva dos factos de sentido íntimo (vãs quimeras para o primado do facto observável nos seus efeitos). No gesto de tendencial uniformização do diferente sobre o predomínio da generalização representativa, justamente, é o próprio conjunto de condições e circunstâncias através das quais o *sujeito pensante* “se encontra actualmente constituído *pessoa* individual e inteligente,

---

<sup>178</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 44: «(...) et chercher les limites qui le séparent de ce qui n'est pas lui, ou de lui.»

<sup>179</sup> ID, o. c., p. 37.

<sup>180</sup> Cf. AZOUVI, F., “La triplicité des points de vue sur le corps dans la philosophie de Biran”, in *Revue philosophique de Louvain*, t. 103, n° 1-2 (2005), p.6.

capaz de conhecer, de se representar existências exteriores e de aperceber a sua própria [existência]”<sup>181</sup> que permanece obliterado.

A necessidade de distinção deverá, pois, reiterar-se. Será delineando limites sistemáticos – e de nenhum outro modo – que se poderá isolar as ilusórias extrapolações explicativas e, num mesmo movimento, abrir lugar a um verdadeiro pensamento do individual. Mas essa tarefa de diferenciação de métodos e de pontos de vista não terá, note-se, como desígnio uma pura divisão taxionómica<sup>182</sup>. Percorrer-se-á antes um caminho que tem como meta esclarecer o que cada método e cada ponto de vista podem legitimamente considerar seu objecto de estudo<sup>183</sup>. Assumir tal premissa não significa, pois, concluir pela necessidade de escolher um dos pontos de vista, um dos métodos ou um dos tipos de conhecimento, para nele se encerrar; ao contrário, o que se pretende sublinhar é, isso sim, que na passagem de um ponto de vista a outro “tudo muda”<sup>184</sup>: os problemas mudam de natureza, os factos mudam de ordem, as realidades são distintas e irreduzíveis ao ponto de vista que não é *o seu*. A delimitação de pontos de vista é, portanto, central não porque promova separações inconciliáveis, mas porque permite, pelo próprio processo de delimitação fomentado, clarificar cada um dos âmbitos e ordens de factos que se oferecem apenas a cada um desses pontos de vista. Os problemas só surgem – e quando surgem são particularmente graves – quando se confundem os respectivos limites de cada uma das ordens em questão, quando se subvertem as respectivas fronteiras e, por aí, se misturam factos de ordens diferentes, julgando-se possível conhecer do mesmo modo, com os mesmos conceitos, como se se tratasse de realidades de uma mesma natureza, ordens de factos efectivamente distintos. “Ao fazer concorrer os dois métodos, – conclui, então, Biran – seria extremamente perigoso confundir os respectivos limites e resultados ou perturbar a ordem da sua aplicação e emprego, de tal modo que se abordasse, através de um, os objectos que são da alçada do outro”<sup>185</sup>. Semelhante perigo encontra a sua razão de ser nas inevitáveis consequências

---

<sup>181</sup> *De l'aperception*, p. 7

<sup>182</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 48.

<sup>183</sup> Cf. ID, o. c., p. 49 : «Comme il y a deux ordres de faits, il doit y avoir aussi deux méthodes dont le concours seul peut former une science réelle de l'homme».

<sup>184</sup> MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, p. 14.

<sup>185</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 49. «(...) En faisant ainsi concourir les deux méthodes, il serait extrêmement dangereux d'en confondre les limites et les résultats ou de renverser l'ordre de leur application et de leur emploi, de telle manière que l'on traitât par l'une les objets qui sont du ressort de

de tal confusão: produzir-se-iam “sistemas mistos e frequentemente contraditórios onde se pretenderia, por um lado, por exemplo, idealizar e como que *reflectir* a natureza exterior, por outro, objectivar o pensamento ou colocá-lo todo em representação”<sup>186</sup>.

Àquela necessidade de estabelecer distinções subjaz a exigência de definir o respectivo critério, o que constituirá um problema maior. Efectivamente, que ponto de vista poderá reconhecer as fronteiras da presença a si? Qual a *ciência* dos limites da vida consciente? De acordo com Biran, a questão resolve-se, de modo radical, ao identificar-se a própria condição transcendental de possibilidade de qualquer conhecimento, princípio que o filósofo de Bergerac encontrará, nada mais, nada menos, no esforço aperceptivo. À fisiologia não poderá atribuir-se a prerrogativa de ser a ciência dos limites do *propriamente humano*. Sem dúvida que ela pode – e deve – indicar esse âmbito, mas sempre no reconhecimento dos limites do objecto de estudo e do método de investigação que lhe são próprios. Isto porque, de facto, a fisiologia se detém onde começa a consciência – e no limite do seu exercício, nos confins da vida consciente, deve determinar que já não será do seu âmbito o plano de conhecimento interior onde, originariamente, se desvela a própria condição primitiva do conhecer.

O trabalho do fisiólogo, “que observa do lado de fora [e] não se ocupa senão das circunstâncias, dos meios ou do jogo dos instrumentos que concorrem para uma função”<sup>187</sup> revelar-se-á, neste sentido, segundo em relação à investigação que, concentrada sobre o próprio sujeito, “procura na função somente a parte que aí pode assumir a consciência, [que], partindo do jogo conhecido ou suposto dos instrumentos orgânicos (...), remonta sempre (...) à força *eu* (...) que o produz em certos casos com o sentimento da sua acção”<sup>188</sup> – força essa que é causa *já sempre* conhecida claramente “nos limites da própria reflexão do sujeito.”<sup>189</sup> Nem o físico, nem o fisiólogo são capazes de identificar a estreita linha por onde caminha a consciência.

---

l'autre; ce qui produirait des systèmes mixtes et souvent contradictoires, où l'on prétendrait d'un côté, par exemple, idéaliser et comme *réfléchir* la nature extérieur, de l'autre objectiver la pensée ou la mettre toute en représentation».

<sup>186</sup> ID, o. c., l. c. Cf. *Journal III*, p. 244: «L'homme intérieur ne peut se manifester ainsi en dehors; tout ce qui est en *images*, discours ou raisonnement, le dénature ou altère ses formes propres loin de les reproduire. C'est là le plus grand obstacle que la philosophie puisse rencontrer, et cet obstacle est peut-être invincible par la nature même des choses».

<sup>187</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 100.

<sup>188</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>189</sup> ID, o. c., l. c.

Num gesto teórico que não pode deixar de aludir à fértil distinção de Dilthey entre metodologias das ciências da natureza e ciências do espírito, explicação e compreensão, também Biran se propõe, pois, assinalar com clareza o âmbito próprio das ciências da natureza, o objecto específico do saber fisiológico e a ordem de factos de sentido íntimo reflexivamente acessíveis e estruturados sobre o esforço aperceptivo.

Entender-se-á agora um pouco melhor a que ponto pode revelar-se desastrosa a supressão do valor individual de causa no âmbito de uma *ciência própria das faculdades do ser pensante*, ou seja, de uma *ciência dos princípios das ideias*: tamanha supressão representa a perda do critério que permite investigar e compreender o que pertence ao sujeito ou é dele e o que não é, o que é do estado de *conscium* ou *compos sui* e o que não é, o que são “efeitos ou modos considerados como passivos” e “a potência ou força produtiva”<sup>190</sup> indissociável dos seus próprios modos activos, o que pode ser generalizado e se manifesta no exterior e o que não se conhece senão individual e subjectivamente ou sem imagem.

#### 2.4.

A frase de Boerhaave<sup>191</sup> citada recorrentemente por Biran, *homo simplex in vitalitatem, duplex in humanitate*<sup>192</sup>, exprime bem o cerne da questão que subjaz à tarefa de distinção encetada pelo filósofo. No homem, a simplicidade da vitalidade – ou os modos de existência em que o *eu está ausente* (os modos afectivos, o jogo orgânico com os seus automatismos e princípios impessoais de equilíbrio e manutenção) – é complicada por uma ordem hiper-orgânica, psicológica<sup>193</sup>, que corresponde aos modos da existência em que *o eu está em si ou a si* e deve, por isso, ser entendida como irreduzível. As diferenças não podem ser ignoradas: o sujeito que se sabe não se reduz às

---

<sup>190</sup> ID, o. c. p. 31 O objectivo derradeiro é questionar uma opção de pensamento que assenta num esquecimento insustentável: o da irreduzibilidade da evidência do sentido íntimo. E, neste contexto, a meditação de Biran propõe-se um duplo objectivo: estabelecer os fundamentos epistemológicos de uma verdadeira *ideologia* e questionar, na sua radicalidade, o carácter individualizado e subjectivo do conhecimento.

<sup>191</sup> Cf. *Nouvelles considérations*, p. 159 : O *homo duplex* «est présent à chaque page de mes ouvrages, comme il ne peut cesser de l'être à la conscience.»

<sup>192</sup> Cf., por exemplo, *Décomposition*, versão premiada, pp. 45, 90; 294; ID, o. c., versão revista, pp. 330; 382; *Discours*, o. c., p. 26, 80, 158; *Rapports*, pp. 110, 113, 191; *Essai, I*, 137, 184, 202, 209. E nas últimas obras, a título ilustrativo, veja-se *Dernière philosophie: existence et anthropologie*, p. 148.

<sup>193</sup> *Discours*, p. 10



modificações de uma *sensibilidade passiva* – isto é, não se reduz às suas faculdades receptivas<sup>194</sup> –, nem se esgota nos jogos orgânicos da contractilidade ou do sistema nervoso. Entre *actividade e passividade* (faculdades activas e passivas) a identidade não é completa<sup>195</sup>. Supor verdadeira essa identidade conduziria a *ciência do homem* a um impasse: a homogeneização de factos distintos apenas poderia ser feita em função de fenómenos definíveis operatorialmente e susceptíveis de manipulação metodológica; mas se se assumisse que todos os fenómenos são redutíveis a causas ponderáveis metodologicamente e determináveis experimentalmente, optar-se-ia por considerar esses fenómenos renunciando a defini-los na ordem da experiência ou, o que é o mesmo, a negá-los – como *Erlebniss*.

Ora, desde o início da *Décomposition*, Biran afirma que no *homem duplo* “todos os modos que estão em dependência essencial e exclusiva das impressões dos órgãos externos ou internos, entram no domínio da fisiologia” e são passíveis de representação; mas todos os modos que “derivam da acção de um sujeito consciente da força que exerce ao produzi-los ou contribuindo para os produzir não podem ser caracterizados e reconhecidos senão *dentro da reflexão*”<sup>196</sup> Deste modo se assevera que no representável o *eu* não está presente, ao contrário do que sucede na reflexão, onde nos apercebemos imediatamente como causa das acções que podemos chamar nossas – o que obriga a distinguir entre “saber fisiologicamente o que é uma impressão, um movimento, uma percepção [e] determinar como uma impressão é experimentada, como uma ideia é pensada, como um sujeito é possível”<sup>197</sup>.

Que a vida psicológica se erija nos limites da vida impessoal, nas fronteiras permeáveis de uma sensibilidade afectiva variável e tumultuosa, é seguramente um traço definidor; mas tal não significa que uma ciência do sujeito se funde do lado dessa

---

<sup>194</sup> *De l'aperception*, p. 15

<sup>195</sup> Cf. para formulações iniciais no contexto do período em estudo (a distinção, efectivamente, é anterior) *Décomposition*, versão premiada, pp. 113 ; 119; 122. É apenas por um abuso de linguagem que se afirmam como voluntários movimentos instintivos e uma decomposição fisiológica jamais chegará a considerar os *actos livres da vontade humana*. O tema foi já abundantemente explorado pelos comentadores de Biran. Veja-se, por exemplo, LE ROY, G., *L'expérience de l'effort...*, o. c., p. 115; AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 40; Cf. BAERSCHI, B., *Les rapports...*, o. c., p. 43.

<sup>196</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 45. Nosso sublinhado.

<sup>197</sup> MONTEBELLO, P., *La Décomposition...* o. c., p. 76.

vida impessoal<sup>198</sup> e que sejam a física ou a fisiologia do sistema nervoso ou muscular a guardar o sentido propriamente humano do existir consciente – tanto mais que, em rigor, não o podem sequer considerar. Não se negará que, sobre as “leis cegas e fatais do organismo, quase nunca percebidas por aquele que as sofre”, a fisiologia oferece ensinamentos preciosos. Não há, contudo, verdadeira analogia entre esses ditames e “as leis livres e esclarecidas de uma vontade que apercebe os seus actos”<sup>199</sup>, pelo que apenas *do lado do esforço* se pode encontrar o critério de delimitação do *conscium*, ou do que é *próprio do sujeito consciente* – ou seja, do que é próprio do homem e não apenas do ser vivo em geral.

Se a nossa existência se reduzisse a um conjunto de respostas observáveis, geradas pela acção de objectos exteriores em relação com elementos orgânicos de um corpo também ele representável (estranho ao *eu*), nada de real poderia corresponder à consciência de si. Mas se nada lhe correspondesse, não se compreenderia “como poderíamos começar a existir para *nós*”, pois, igualmente, nada corresponderia ao sentimento de “*personalidade* distinta.”<sup>200</sup> Será isto suficiente para demonstrar que há um conjunto de factos, de modos, que apenas se revelam a um ponto de vista *interior*, que apenas *são*, portanto, no próprio acto pelo qual o sujeito que os conhece os *é*. A presença do termo “apenas” é tanto mais relevante quanto não adianta procurar aqueles factos em qualquer outro *lugar*. Os modos *interiormente* (reflexivamente, aperceptivamente) conhecidos não podem, por definição, ser reduzidos, *sem perda de ser*, a qualquer tipo de generalização representativa.

Assim se compreendem as posições de Maine de Biran: recusará manifestamente a possibilidade de conhecimento dos *modos mais íntimos* a partir do seu suposto *relevo* sensível; combaterá a transposição da experiência pessoal do interior para o exterior, como a extensão da observação exterior até ao interior; revoltar-se-á contra o esquecimento da especificidade do sentido que nasce do próprio poder que o *eu* tem de se conhecer ao agir sobre si mesmo; enfim, denunciará com vigor qualquer tentativa de

---

<sup>198</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 40. Há fenómenos que só são evidentes na ordem da experiência individual não podendo afirmar-se que as respectivas condições fisiológicas sejam as suas condições suficientes – como os fenómenos que *não se efectuam por impressões recebidas do exterior sendo estas antes pelo contrário, o seguimento daquelas*.

<sup>199</sup> *Discours*, p. 12.

<sup>200</sup> *Décomposition*, versão revista, p. 325.

separar o “pensamento” da *consciência de si* para ser considerado fora do próprio sujeito que pensa. Em virtude de tudo isto, julgará necessário ponderar a que ponto “o processo movido (...) à metafísica está definitivamente julgado em termos de direito”<sup>201</sup> e avaliar a viabilidade de uma *ciência real dos fenómenos do espírito* que se recuse liminarmente a procurar uma realidade *metafísica, psicológica* fora da analogia estabelecida entre factos<sup>202</sup>.

A *metafísica restaurada* – ou transmutada em ciência positiva das ideias e das leis da sua expressão – pretendeu, pela primeira vez, associar dois âmbitos de investigação até então separados: a investigação do *sujeito pensante* e a investigação do *sujeito vivo*. Dos factos estabelecidos experimentalmente numa investigação sobre o *ser vivo*, ninguém contestará os resultados uma vez demonstrados; todavia, em tratando-se de considerar um conhecimento *primitivo* do *sujeito pensante*, fica por perguntar se a inspiração que norteia a ciência do homem determina verdadeiros *princípios* quando segue processos de generalização representativa, ou se, muito pelo contrário, tais princípios devem ser procurados nos modos em que o *sujeito se relaciona consigo próprio*<sup>203</sup>. A questão de direito não será, pois, a da justeza ou não da análise em si dos efeitos, signos ou traduções das faculdades, mas a de saber se, nessa análise, se encontra o *facto primitivo* na ordem do sentido íntimo – e se esse facto é capaz de sustentar a apercepção como critério de demarcação do que é a vida de consciência<sup>204</sup>.

---

<sup>201</sup> ID, o. c., p. 307. Cf. MONTEBELLO, P., *La Décomposition*, o. c., p. 33 : «C'est la question du droit qui décide ainsi de la possibilité de la psychologie, entendue comme science réelle. Ce qui veut dire que l'idéologie objective doit être jugée par le droit, et que la métaphysique qui a abandonné toute prétention à découvrir une réalité psychologique hors de l'analogie des faits doit l'être aussi.» Cf. ainda, a análise elegante de LE ROY, G., *L'expérience de l'effort...*, o. c., p. 125-126: «En mettant en doute, si le procès fait de nos jours à la métaphysique est définitivement jugé *par le droit*, balancer encore entre les décisions composantes qui l'excluent du nombre des *sciences*, et les titres que des avocats puissants font valoir en faveur de sa réalité.»

<sup>202</sup> *De l'aperception*, p. 9: «Si l'on avait une fois réellement distingué ou circonscrit ces faits primitifs avec une précision suffisante, si l'on était parvenue à les rattacher à des signes fixes univoques, en un mot, à déterminer avec certitude le sens propre des termes qui entrent dans l'énoncé du problème, et préparer, sinon compléter ainsi sa solution exacte, alors peut-être se trouverait jugé le procès fait depuis longtemps à la métaphysique.»

<sup>203</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 25. «Ces questions sont vraiment fondamentales : elles tendent à décider s'il y a une science métaphysique, ou plutôt une conscience réfléchie de nos actes distincts de la connaissance des modifications et des idées quelconques, d'ont l'analyse et la classification font l'objet de cette science universelle connue de nos jours sous le nom d'*idéologie* et pratiquée, appliquée sous beaucoup de rapports avec tant de succès par les mêmes philosophes qui lui ont donné son titre.»

<sup>204</sup> Cf. ID, o. c., p. 41

### 3. *Voluntas principium dat.*

#### 3.1.

Consentâneo com a sua reflexão, o caminho por onde Biran envereda passará pela consideração da ideia de “causa” – do “sentimento subjectivo de causa pessoal, de força”<sup>205</sup> – que, no fundo mais íntimo do espírito humano, resiste às investidas da generalização e da tendência experimental. *Escavemos* – exortará Biran – “mais profundamente até às raízes dessa força própria (e *sui generis*) de vontade e de acção constitutiva da própria pessoa”<sup>206</sup>, dessa força actualmente aplicada a mover o corpo<sup>207</sup>. O que se constata? Que através da actualização dessa força numa determinação voluntária (livre) me apercebo causalidade eficiente ou potência eficaz de movimento. O mesmo é dizer que, nessa experiência, não sou apenas *espectador e paciente* de condições que me são exteriores, não somente vivo e sinto, mas tenho a apercepção – a consciência – da minha existência no sentimento de causalidade que acompanha o movimento voluntário. O sujeito que age reconhece *seus* os movimentos que estão em

---

<sup>205</sup> ID, o. c., p. 46. A causalidade subjectiva está na origem de um ponto de vista *interior*. Com essa ideia encontramos-nos no próprio centro da tematização do esforço: aí a causa apercebe-se de si. As objecções que foram lançadas contra esta solução de Biran, por exemplo por Brunschvicg (Cf. BRUNSCHVICG, Léon, *L'expérience humaine et la causalité physique*, Félix Alcan, Paris, 1922, pp. 44 e ss.) relevam todas, de um modo ou de outro, da incapacidade em assumir a causalidade a partir desse ponto de vista interior com origem no facto primitivo de sentido íntimo. G. le Roy anotou os limites da posição de Brunschvicg nos seguintes termos que permanecem justos: «C'est par une opération toute verbal que l'effort est décomposé en deux événements qui se suivent: M. Brunschvicg ne peut compter deux moments distincts que parce qu'il se place sur le plan de la logique et de l'analyse descriptive, et non sur celui de l'effort vécu». Cf. LE ROY, G. *L'expérience...*, o. c., p. 180. Veja-se ainda as análises minuciosas de BAERSCHI, B., *L'ontologie...*, o. c., p. 34 e ss. Este comentador classifica as objecções possíveis à teoria biraniana da causa em dois grandes tipos: a) objecções empiristas, nas quais inclui as que derivam da teoria de Hume e as que são inspiradas em J. Stuart Mill, ainda presentes em Tisserand (Cf. TISSERAND, Pierre, *L'anthropologie de Maine de Biran ou la science de l'homme intérieur*, Félix Alcan, Paris, 1909, p. 48); b) objecções racionalistas, que vê resumidas, precisamente, na posição de Brunschvicg. E concretiza: «Bref, toutes les critiques de type scientifique ne peuvent atteindre Biran, d'abord parce que le fait primitif est condition et fondement sur des hypothèses et non sur un donné absolument certain, qu'il suffit de vivre.» (ID, o. c., p. 40). A questão da causa em Biran será, pois, a ocasião de sublinhar que os resultados alcançados pelas metodologias científicas não podem pretender subsumir a evidência do facto de sentido íntimo; e por uma razão clara: não pertencem ao seu domínio de investigação. M. Henry viu-o, igualmente, com clareza quando afirmou na sua *Philosophie et phénoménologie du corps*, o. c., p. 25 «la 'découverte' de l'existence d'une 'deuxième sorte d'observation' n'est pas faite par Maine de Biran au cours d'un inventaire extérieur de nos pouvoirs de connaître, le moment (...).».

<sup>206</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 102.

<sup>207</sup> *Essai*, I, p. 9

seu poder realizar. Que um movimento particular exija condições materiais determinadas que o sustentem, não está aqui em questão, como também não está em questão que os resultados e desenvolvimentos exteriores de actos voluntários sejam subsidiários de condições orgânicas; mas o *fundo de voluntário*, o sentimento de ser causa desvendado nesse movimento, a evidência de si cunhada na aplicação interior ao corpo, a atestação no próprio perseverar do existir consciente, *não estão senão no eu, ou não são senão o eu*<sup>208</sup>, obrigando a supor a realidade de uma ordem de factos irreduzível à manifestação sensível.

A causa ou força agente inerente à determinação voluntária não se sente à maneira de *sensibilidade animal*; e se procurarmos, *internamente*<sup>209</sup>, a origem do *sentimento* que lhe corresponde, saberemos que “se identificará completamente com o sentimento primitivo da nossa existência individual, na concepção reflexiva de uma força que apenas se torna viva ou consciente dela própria pelo seu desenrolar *actual* sobre um *termo* apropriado”<sup>210</sup>, “resistente ou inerte”<sup>211</sup>. Dito de outro modo, a acção da vontade descobre-se originariamente numa força que “me é dada no sentimento íntimo e radical que acompanha o seu exercício no esforço actual (...) e no movimento fenomenal que aí está ligado”<sup>212</sup>. No esforço, pois, a força da vontade conhece-se no seu princípio como no seu efeito, sem precisar de sair da esfera interior de certeza estabelecida pela sua própria aplicação ao termo que lhe resiste.

Com rigor, pode Biran fazer sua, então, a frase de Lucrecio que escolheu para epígrafe da *Mémoire sur la décomposition de la pensée: voluntas principium dat*<sup>213</sup>. Efectivamente, *sei-me causa* porque começo a agir “livremente”<sup>214</sup> e porque esse

---

<sup>208</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 102. Formulação lapidar é a do *Essai*, I, p. 123: «Le sens interne de l'effort ne peut au contraire être mis en jeu que par cette force intérieure et *sui generis* que nous appelons volonté avec laquelle s'identifie complètement ce que nous appelons notre *moi* »

<sup>209</sup> *Essai*, I, p. 10

<sup>210</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 125

<sup>211</sup> *Essai*, I, p. 9

<sup>212</sup> *De l'aperception*, p. 110.

<sup>213</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 19. “His rebus sua cuique voluntas principium dat ... ea est sensiferos motus quae dedit prima per artem prohibet ne plagia omnia fiunt, externa quae vi ...” Importa, igualmente, sublinhar que a expressão transcrita é contextualizada pelo filósofo no corpo do texto na p. 125: «D'où résulte, je crois assez clairement, le bu d'utilité des recherches et considérations précédentes sur le fondement originaire de l'aperception et du vouloir, considérations qui trouveront bientôt un sujet d'application encore plus direct, et serviront de plus en plus à développer le principe que nous avons choisie pour épigraphe : *voluntas principium dat*, etc.»

<sup>214</sup> *Essai*, I, p. 134.

princípio de *actividade* depende de uma estrutura *relacional interior*, na qual a força exercida é sentida no seu efeito muscular e o efeito muscular sentido na respectiva causa, assim permitindo que surja algo como um sentimento de si. Eis “a origem especial de todas as ideias primeiras de causas, de *força* e de *unidade*, de identidade, de substância”<sup>215</sup>, “o modelo exemplar de todas as nossas ideias de força ou de causalidade transpostas para fora de nós”<sup>216</sup>

Deste modo, o esforço voluntário não é, em si mesmo, redutível a qualquer movimento produzido na exterioridade, nem a qualquer modificação determinada pela complicação dos sentidos externos, razão por que o seu núcleo definidor não pode ler-se no exterior<sup>217</sup>, nem “representar-se por qualquer tipo de imagem”<sup>218</sup> ou “jogo especular”<sup>219</sup>. O espírito das luzes é sem dúvida estimável; mas luz não é algo que nos sirva no contexto em questão<sup>220</sup>.

Sob a pena de Biran, à época da correspondência com Tracy, encontramos a expressão “motilidade de consciência” para expressar os *efeitos de consciência*<sup>221</sup> que definem o esforço enquanto conhecido apenas no seu próprio exercício actualizado e enquanto esse conhecimento não é senão o do próprio sujeito. A efectuação consciente não depende, neste sentido, nem de um inventário de condições orgânicas, nem de uma volição particular, mas do próprio acto que somos. Será absurdo, ante tal tipo de evidência, supor necessário olhar *para fora de nós* e aí tomar algum *ponto fixo* para saber se o esforço que exercemos tem o seu efeito ou não, se é constringido em tudo ou em parte, se é fruto da simples impulsão orgânica ou produzido por uma força

---

<sup>215</sup> *Essai*, p. 116, *passim*.

<sup>216</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 71-72 ; veja-se igualmente p.102. «Pour approcher du moins davantage de ce point obscur, et donner s’il est possible à l’analyse un commencement dont elle ne me paraît pas pouvoir se passer, je sens le besoin de creuser plus profondément jusqu’aux racines de cette puissance propre (*et sui generis*) de *volonté* et d’*action* constitutive de la personne même». A tese de fundo é apresentada cedo neste mesmo texto: «Dans la science réfléchie de nos facultés (je ne parle ici que des facultés *actives* qui elles seules se réfléchissent dans leur exercice comme nous verrons) au contraire, l’effet n’est point donné ou senti indépendamment de sa cause, puisque la *puissance* s’aperçoit elle-même dans la production de son effet. Ainsi l’acte ou le mouvement qui suit ou accompagne l’effort crée par le *moi*, n’est perçu comme produit *volontaire* que dans le sentiment de sa cause ou l’idée réfléchie du vouloir ». Num sentido semelhante, cf. a formulação em *De l’aperception*, p. 119.

<sup>217</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 24

<sup>218</sup> ID, o. c., versão revista, p. 326

<sup>219</sup> ID, o.c., p. 305. P. Montebello sublinha esta passagem. Cf. MONTEBELLO, P, *La décomposition...*, o. c., p. 32

<sup>220</sup> Cf. *Essai*, I, p. 35

<sup>221</sup> Cf. DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 139

consciente ou inconsciente<sup>222</sup>. Para Maine de Biran é claramente inquestionável (não carecendo de qualquer outra demonstração que não o facto de existir) que a *sensação sui generis de esforço* é suficiente para fazer reconhecer *primitivamente* ao eu a sua *própria acção*<sup>223</sup> – o que acontece não através de um conhecimento objectivo dos respectivos meios, mas através de uma evidência interior, subjectiva, de que há um movimento que está em meu poder efectuar e que nunca será falhado. Será nesse movimento que me exerço e me apercebo *o mesmo como distinto* de um termo resistente *tornado próprio* na relação à vontade, sendo que esse termo resistente é a diferença não separada<sup>224</sup> indispensável à relação primitiva – logo, elemento constitutivo da certeza de si.

Grande impensado da tradição filosófica, a relação interior e irrepresentável da vontade ao corpo resistente, distinto mas não separado, resume a condição primitiva de um saber de si como *actividade corporalmente enraizada*. De facto, no esforço, a força da vontade percebe imediatamente o efeito de si sobre a resistência muscular, o que significa que se apercebe a ela própria na produção de um efeito que não *perde* mas que lhe permite *concentrar-se sobre si*. Quer isto dizer que, na relação que o *esforço* é, o efeito não será nunca verdadeiramente sentido no exterior da causa<sup>225</sup>: exercendo-se a força da vontade (a causa-eu), o efeito é imediatamente conhecido na resistência que lhe *co-responde*; e, resistindo o corpo de modo interiormente ajustado à vontade, está dada e conhecida a causa, sendo esta o próprio sujeito do esforço – sujeito que é acto forjado numa dualidade primitiva.

Se assim é, vontade e corpo resistente não correspondem no esforço a duas ordens distintas de factos, mas apenas a uma; são elementos constitutivos – e, por isso,

---

<sup>222</sup> Cf. *Correspondance 1766-1804*, p. 391, *passim*.

<sup>223</sup> Cf., por exemplo, *Essai*, I, p. 118.

<sup>224</sup> ID, o. c., l. c. ; Veja-se igualmente p.125

<sup>225</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 47. «(...) l'effet n'est pas point donné ou senti indépendamment de sa cause, puisque la *puissance* s'aperçoit elle-même dans la production de son effet.» Esta é uma diferença importante por relação à física. Uma diferença que representa um limite incontornável da extensão de aplicação da inspiração experimental a um domínio que pretende esclarecer os “mistérios” do pensar. O valor individual de causa não pode aqui ser abstraído, na medida em que os fenómenos que observo sob o nome de sensibilidade, trazem consigo a evidência de uma causa que se conhece imediatamente nos respectivos efeitos. O fisiólogo procura *representar* a *causa* que produz as faculdades, ou seja, parte do pressuposto de que essa *causa* pode ser reduzida a uma *imagem objectiva*; esquece, no entanto, que de um ponto de vista *reflexivo* essa causa é já sempre conhecida como inseparável do próprio sujeito que se constitui através dela. Qualquer tentativa de redução à exterioridade não pode ser vista senão como desvirtuamento da sua realidade.

indissociáveis – de uma relação fora da qual não existem enquanto tal: não existe fora do esforço uma força-eu, nem um corpo *interiormente apropriado*. Vontade e corpo formam, portanto, um mesmo facto essencialmente relativo: o facto que, para o filósofo de Bergerac, resume a “base ou a primeira condição à qual cremos poder ligar o facto primitivo da individualidade”<sup>226</sup>.

O diálogo com Staffer<sup>227</sup> é, neste contexto, particularmente esclarecedor por incidir directamente sobre a possibilidade de algo como uma apercepção interna imediata – que Biran faz referir ao esforço quando o define nos seguintes termos: modo essencialmente relativo, inseparável do *eu*, que “efectuando-se livremente e segundo certas condições (...), compreende, na apercepção imediata da força viva que incessantemente o reproduz, o sentimento correlativo de uma resistência orgânica ou material, necessária e primitivamente percebida fora da força como seu termo de aplicação”<sup>228</sup>. Na sua perspectiva, pois, a apercepção existe realmente: o esforço voluntário é imediatamente apercebido. E é-o como “um único facto composto de dois elementos, uma única relação com dois termos, do qual um não pode ser isolado do outro sem mudar de natureza, ou sem passar do concreto ao abstracto, do relativo ao absoluto.”<sup>229</sup> Na relação, que não é um dualismo mas uma *unidade na dualidade*, o real é, justamente, encontrado: o sujeito do esforço não se conhece como princípio lógico ou termo abstracto, mas antes como ex-istência tensional que se apercebe de si no “sentimento íntimo da causa ou força produtiva”<sup>230</sup> coexistindo com um corpo resistente. Sei-me primitivamente como causa<sup>231</sup> que se exerce – uma *causa* que é impossível menosprezar como *causa eficiente*, esquecer como causa real, subsumir mediante qualquer generalização<sup>232</sup>, ou ignorar como modelo primitivo da causalidade.

---

<sup>226</sup> *Essai*, I, p. 137

<sup>227</sup> Cf. *Commentaires XIX*, pp. 316 e ss.

<sup>228</sup> *De l'aperception*, pp. 56-57; Cf. ainda *Décomposition*, versão premiada, pp. 70-71; 362; *Essai*, I, p. 177.

<sup>229</sup> *Commentaires XIX*, p. 321.

<sup>230</sup> *De l'aperception*, p. 28.

<sup>231</sup> Cf. BAERCHI, B., *L'ontologie...*, o. c., p. 32. Cf. ID, *Les rapports...*, o. c., pp. 271 e ss.

<sup>232</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 47: «De là il résulte que dans l'analyse ou l'énumération des faits de cet ordre, il n'est pas permis de faire abstraction de la *cause*, ni d'en transformer l'idée individuelle, qui n'est plus un inconnue, en notion abstraite ou complexe d'une classe entière de modifications considérées pour ainsi dire *en dehors*, sous certaines rapports d'analogie, comme si on généralisait par exemple le nom d'un acte volontaire individuel, tel que celui d'*attention* ou de *rappel* etc. en appelant ainsi *toute sensation* devenue *exclusive*, ou réveillée en absence de la cause *inconnue*, et en



Apercebo-me, pois, imediatamente de *mim* num começo relativo, dual, irreduzível à abstracção, substancialização ou absolutização de qualquer um dos respectivos termos.

No esforço, modo completo<sup>233</sup>, “real e não um puro conceito abstracto”<sup>234</sup>, acontece, então, o *reconhecimento da individualidade por ela própria como princípio de uma força viva*<sup>235</sup> aplicada a mover um corpo maximamente familiar. Eis o momento ontogenético do *eu*<sup>236</sup>, da individualidade, da identidade pessoal, que o paradigma da ciência moderna será incapaz de contemplar. Falamos, então, de um *eu* que não se sabe vários mas *um e o mesmo como diferença*, já que o conhecimento de si, sendo saber *em acto* e de *um acto*, implica a presença de um mínimo de alteridade necessário à constituição da relação primitiva: o corpo. O *eu* consciente de si é, intrinsecamente, diferença não separada, nome de uma ligação, de uma relação indissociável que se forja no corpo próprio. O misterioso valor do número três não serve, neste contexto, para dizer um terceiro elemento da relação de esforço: o *eu* é a relação. Embora o encontremos, nos textos biranianos, frequentemente associado à vontade e à força no interior do esforço, em rigor, o *eu* é a própria relação procurando conquistar-se na sua própria autenticidade.

A filosofia biraniana do esforço é, enfim, uma filosofia da actividade, da diferença, da conquista existencial, a qual depressa se afirma contra uma tradição<sup>237</sup> filosófica que, ao privilegiar a substância, a essência, o absoluto, o dado definitivo, a permanência, perde o sentido profundo do sentimento de si na dualidade<sup>238</sup> constitutiva do esforço aperceptivo: *um sentimento que depende do exercício de uma acção*<sup>239</sup>.

---

faisant de cette circonstance commune à plusieurs impressions, le caractère d'une *classe* que l'on nommerait *faculté*, etc.». Cf., num mesmo sentido, ID, o.c., versão revista, pp. 332-333.

<sup>233</sup> No sentido em que se basta a si próprio, nos seus elementos, para ser aquilo que é.

<sup>234</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 12;

<sup>235</sup> Cf. *Correspondance 1766-1804*, p. 391, *passim*.

<sup>236</sup> Cf. *Correspondance 1805-1824* (Lettre à *Durivau*, 13 de Setembro de 1811), p. 621: «Je crois prouver que dans l'origine de la vie, lorsque la sensibilité est encore seule en exercice, il y a des affections ou des intuitions simples sans moi ou sans personnalité individuelle : ce moi a donc une origine ; je la cherche hors des premières sensations et je la trouve dans un premier effort voulu.»

<sup>237</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 108. «J'observe qu'il y a une grande contradiction à faire dépendre le sentiment de *moi* de l'exercice d'une *action*, et à le considérer d'un autre côté comme *absolu*».

<sup>238</sup> Cf. ID, o. c., l. c.: «Le sujet de l'action qui est *moi*, ne peut être complètement *isolé* de son terme et le point de vue qui le présente ainsi n'est qu'une pure abstraction réalisée».

<sup>239</sup> Cf. ID, o. c., l. c.: Sobre Fichte escreve : «L'action telle que nous pouvons la concevoir emporte nécessairement l'idée d'un sujet et d'un terme. C'est une idée *relative*, et l'erreur des métaphysiciens qui ont conçu un moi, une *pensée substantielle* distincts de tout mode accidentel, a été de considérer cette

Dando atenção à profundidade da relação entre “activo e passivo”, sustentando a irreduzibilidade do valor *primitivo* de causa *peçoal* ligado à acção do sujeito e considerando a sua “fonte primitiva, individual e real”<sup>240</sup> na actualização recíproca dos dois termos que compõem o esforço, Biran encontra um facto que pode ser dito primitivo: um facto real e não lógico ou abstracto<sup>241</sup> – um princípio que é um acto.

Ao afirmá-lo, Maine de Biran coloca inevitavelmente no centro da sua meditação o corpo. Desde logo, o corpo do esforço, a resistência interiorizada do corpo próprio, subjectivo – enfim, de um corpo sem figura porque, enquanto elemento constitutivo da relação primitiva, não pode “em absoluto conceber-se como *objecto*, como coisa (...)”<sup>242</sup>. Em Biran, pois, a questão do começo do pensar é questão desse corpo: há um corpo da consciência, um corpo do pensamento.

O facto de o filósofo de Bergerac não encarar esse regime de presença do corpo como o único a determinar a existência pessoal, permitir-lhe-á alargar a sua meditação, introduzindo no seu percurso filosófico uma lição decisiva sobre a fragilidade de um pensamento, de uma consciência ou posse de si que existe enquanto acto. Assinalará, pois, que cruza igualmente a existência pessoal um corpo das afecções, do jogo das *simpatias*, dos movimentos automáticos, espontâneos, destemperados – um corpo furtivo que pode tomar um ascendente total sobre o *eu*.

A Biran não passará despercebido que, na ordem do tempo, começamos a existir antes de saber que existimos e sabe que esses primeiros tempos da nossa existência correspondem à vigência de uma sensibilidade passiva “sozinha em exercício”<sup>243</sup>,

---

pensée ou ce sentiment fondamental comme absolu (...)». E um pouco mais à frente, continua : «Un autre disciple de Kant, exprime encore plus positivement le même principe. ‘L’esprit, dit Schelling, ne peut avoir la conscience de son action comme *telle*, qu’autant qu’il s’élève au-dessus de tout ce qui est objectif. En isolant de tout objet, l’esprit ne trouve plus que lui-même’ Voici encore le même illusion précédente reproduite.» O sentido desta leitura é retomado em *Essai*, pp. 117 e ss.). Fichte, Schelling e, depois, Tracy e Cabanis, são considerados autores que, identificando, de um modo ou de outro, o *eu* na acção voluntária não desenvolvem consequentemente esse princípio. Neste caminho, já o vimos, Boutewerk parece ser dos primeiros a concluir correctamente, a partir desse princípio, o começo da própria individualidade pessoal.

<sup>240</sup> *De l’aperception*, p. 27.

<sup>241</sup> Cf., por exemplo, *Decomposition*, versão revista, p. 332 : «Il n’est pas plus permis ici de faire abstraction de la cause motrice individuelle ; celle-ci n’est plus une *inconnue* dès qu’elle se réfléchit dans sa source ou reprend sa base matérielle. On ne pourra donc plus en transformer la notion *singulière* en une idée abstraite *générale*, dont le signe expriment une classe entière de modes pris en dehors de la puissance qui les produit, et rapprochés entre eux par certains caractères crains ou supposés d’analogie extérieur.»

<sup>242</sup> ID, o. c., versão premiada, p. 153, n.

<sup>243</sup> *Correspondance 1805-1824*, p. 621.

compreendendo bem a que ponto essa sensibilidade continua a vigorar depois do “primeiro” esforço. Por causa dela, não seremos sempre, não pensaremos sempre, não estaremos sempre conscientes de nós; soçobraremos recorrentemente a uma vida infra-consciente que opera em nós sem nós – ainda que, estando dado o esforço, não restem dúvidas de que “tudo se reporta a uma pessoa que quer, que age”, que encontra na sua existência o modelo do próprio existir<sup>244</sup> e que assim conquista a própria certeza e evidência de si.

### 3.2.

É a ausência da consideração real e não abstracta ou lógica do *princípio* numa ciência dos *princípios das nossas faculdades e das nossas ideias* que Biran deplorará nos trabalhos dos seus contemporâneos, como nas diversas tradições de pensamento de que são, directa ou indirectamente, herdeiros. Apontará tal lacuna – tanto mais decisiva quanto será esta uma questão de fundamento – em todos os sistemas que procuram estabelecer esse *princípio* “lá onde o *eu* fenomenal não existe e não pode existir ainda”<sup>245</sup>, em todas “as doutrinas filosóficas que tomam num sentido abstracto ou geral os termos próprios das operações da inteligência”, inevitavelmente desconhecendo o carácter dos factos primitivos do sentido íntimo e a estrutura dual da relação primitiva que os torna possíveis. Censurar a aplicação deturpada do *princípio de causalidade* e denunciar a consequente anfibologia servirá a Maine de Biran para declinar os trâmites a que é submetida a análise das operações da inteligência: incidirá a sua crítica sobre o procedimento de transportar tais operações quer para uma “teoria puramente fisiológica das funções ou resultados das funções, analisadas ou materialmente decompostas nos seus instrumentos ou centros orgânicos”, quer para um “método lógico de classificação dos modos transformados de uma sensibilidade passiva (...) abstracção feita da causa ou força real”, quer ainda para a contemplação de “noções sobrenaturais misteriosas dessa causa subjectiva, realizada na ordem dos absolutos, fora de todos os produtos efectuados na existência real, e como que reduzida a certas formas inatas.”<sup>246</sup>

---

<sup>244</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 138.

<sup>245</sup> *De l'aperception* p. 83.

<sup>246</sup> ID, o. c. p. 29, *passim*.

Ora, se a fisiologia se deve deter nos confins da vida consciente, as noções teológicas, por seu turno, começam muito para lá da vigência do esforço aperceptivo. A linha da consciência de si que se funda num acto, numa relação, traça-se, sem ser exaurida por uma ou por outra, entre a análise fisiológica e o âmbito das *noções sobrenaturais*, onde, em rigor, o *eu* não se encontra. Condillac e *outros tantos dos modernos* por um lado, os grandes “sistemas abstractos de metafísica”<sup>247</sup>, por outro, falham essa linha; também os autores que, como Schelling, Fichte ou Tracy<sup>248</sup>, enunciaram a identidade como expressão do facto de consciência não merecem da parte do filósofo de Bergerac interpretação mais benevolente: uns e outros não apresentam senão uma aparência de solução, prisioneiros que permanecem de uma análise “vaga”, “indeterminada” e “imperfeita”<sup>249</sup>. Todos, sem excepção, ilustram bem o estado em que jaz o tema da decomposição do pensamento, da origem das faculdades e da consideração do facto primitivo: atingido pela obliteração da *actividade* do sujeito, dominado pela promoção de princípios tendencialmente abstractos na consideração do facto primitivo, sujeito à indicação de princípios como *sem condição*, enredado na defesa de teses essencialmente dualistas que dissipam o carácter dual do começo do pensar.

A própria psicologia lockeana<sup>250</sup> permanece enferma dos limites evocados, revelando-se incapaz preencher o lugar de uma *verdadeira psicologia racional ou elementar*. O “talvez mais sábio dos filósofos” parece, é verdade, enveredar por uma análise “exacta e real”<sup>251</sup> dos factos primitivos, ao indicar uma distinção essencial entre *ideias simples da reflexão e ideias simples da sensação* – que Biran interpreta como

---

<sup>247</sup> ID, o. c., p. p. 31

<sup>248</sup> Cf. *Essai*, I, p. 117

<sup>249</sup> ID, o. c., p. 118, *passim*.

<sup>250</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, pp. 60 e ss : «Si au lieu de séparer entièrement les deux origines, Locke eût reconnu leur concours mutuel...»; Num sentido análogo, veja-se *De l'aperception*, pp. 31 e ss ; *Essai*, I, p. 108. Note-se o sentido da análise biraniana: Locke coloca-se, aparentemente, num ponto de vista reflexivo ao sustentar uma fonte das ideias diferente dos sentidos externos: um *internal sense*. Mas, para Biran, Locke considera sempre o seu sentido interno como *passivo*, e a consciência que o espírito tem das suas representações sob o modelo da *afecção*. Ora, para Biran, o modelo não pode ser senão o do sentido íntimo como sentimento activo que tem a sua base no próprio esforço *totalmente interior*. Cf., para uma análise da leitura biraniana de Locke, a obra ainda não superada de EVEN, L., *Maine de Biran critique de Locke*, Louvain-la-Neuve, 1983. Cf., também, a análise breve mas pertinente neste ponto de DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 76.

<sup>251</sup> *De l'aperception*, pp. 32-33 ; Cf., num mesmo sentido, *Décomposition*, versão premiada, p. 61; ID, o. c., versão revista, p. 353 ; *Rapports*, p. 149.

distinção entre “o sentimento interior que acompanha as operações da vontade ou os actos livres da inteligência e as modificações totalmente passivas de uma sensibilidade externa ou interna”<sup>252</sup>; e, no entanto, de acordo com o filósofo de Bergerac, o autor do *Ensaio sobre o entendimento humano*, não proporciona a *feliz simplificação* de que careceria o “fundamento de uma ciência das faculdades, de uma *ideologia subjectiva*”<sup>253</sup>. O que o impede?

Justificará Maine de Biran este insucesso de Locke, começando por notar a “suposição, admitida sem exame suficiente (...), de que todas as ideias de *sensação* vêm do exterior para o entendimento”<sup>254</sup> já formadas e dispensando a actividade própria do sujeito. Conduzida assim a análise pela evidência do visível e do palpável<sup>255</sup>, não se vê de que modo poderia a reflexão estar ligada à sensação, uma vez que esta última não é mais do que capacidade receptiva. Se as ideias de sensação chegam do exterior e a reflexão não pode, na sua diferença, confundir-se com qualquer causa objectiva material, resta considerá-las radicalmente separadas<sup>256</sup> desde as suas origens respectivas. Desta radical separação deriva, enfim, a demarcação da reflexão como operando numa “esfera de actividade própria fora da linha das sensações.”<sup>257</sup>

Decorre daqui um problema sério: como se pode passar da matéria da sensação à *ideia* de sensação, se a reflexão – isto é, a actividade do sujeito – está dessa matéria completamente separada? A primeira ideia *recebida* não implicará já a actividade do sujeito que as percebe e o concurso daquilo a que “o próprio Locke chama *apercepção*?”<sup>258</sup> Não será nessa esfera *aperceptiva* que o acto reflexivo encontra o seu horizonte – e não, precisamente, num incondicional *inatista* no centro de uma doutrina

---

<sup>252</sup> *De l'aperception*, p. 33 ; Cf., num mesmo sentido, as afirmações já fixadas em *Décomposition*, versão premiada, p. 61. Num homem cuja realidade é mista será precisa a distinção essencial entre a fonte das ideias da reflexão ligadas aos *actos livres da inteligência*, e a fonte das *ideias simples da sensação* ligadas às modificações passivas da sensibilidade (externa se modificada por objectos materiais ou interna se modificada pela própria organização orgânica); estabelecida esta diferença nada mais faltaria senão referir as diferentes fontes à sua base real.

<sup>253</sup> *Décomposition*, versão revista, p. 353

<sup>254</sup> ID, o. c., versão premiada, p. 61; Reflexão análoga pode ser encontrada, por exemplo, em *De l'aperception*, p. 34; *Essai*, I, p. 108.

<sup>255</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 63 : «Dans ce point de vue, ou n'ayant égard même qu'à la passivité de la fonction réfléchie ou de ses produits, Locke pouvait examiner une telle fonction dans son concours avec l'exercice immédiat des sens extérieurs, et chercher à faire la part de l'une et de l'autre, comme on a fait depuis avec plus ou moins d'exactitude, celle du toucher et de la vue (...).»

<sup>256</sup> Cf. ID, o. c., p. 60 ; Num mesmo sentido, ID, o. c., versão revista, p. 349.

<sup>257</sup> *De l'aperception*, p. 34.

<sup>258</sup> ID, o. c., l. c.

que o combate<sup>259</sup> – e as ideias reflexivas se deparam com a “fonte mais imediata ou aproximada da origem (...) de *qualquer ideia*, de *qualquer existência* conhecida, de qualquer facto primitivo concebido”<sup>260</sup>?

A questão, para Biran, não está nas distinções traçadas por Locke, mas no abismo que cavam entre a sensação e a origem das ideias simples individuais tal como se formam pela reflexão. “Se este filósofo tivesse estudado mais profundamente essas sensações primeiras sobre as quais passa com tanta ligeireza”<sup>261</sup>, teria sem dúvida assinalado a espécie de sensações que recebem as respectivas características e formas da actividade motriz inerente ao sujeito *presente* no sentir; e uma vez consideradas essas sensações, relativas por natureza, não deixaria, certamente, de nelas descortinar o facto de “gozarem desse tipo de *redobramento* interior a que conviria já o título de *reflexão*”<sup>262</sup>. Procedendo deste modo, de imediato se lhe revelaria inconsequente remeter as ideias reflexivas para uma fonte “afastada”<sup>263</sup>, para uma base colocada nas *alturas* dos “produtos ulteriores de uma inteligência”<sup>264</sup> ou “pura espontaneidade do sujeito pensante”<sup>265</sup>.

Ora, uma consequência séria advém, segundo Maine de Biran, de qualquer proposta que faça da formação das ideias uma fonte *escondida*: a presença activa do sujeito no seu próprio pensamento não é tida em conta, ou, então, é projectada – o que, no fundo, não é algo de diferente – para o âmbito inato de uma “reflexão em potência”<sup>266</sup>. Escamoteada a participação activa do sujeito<sup>267</sup> na formação das ideias de

---

<sup>259</sup> ID, o. c., p. 35 : «Mais en ce cas, je demande comment et en quoi cette aperception immédiate peut différer de l'acte *supérieur*, appelé *réflexion*, sinon par la différence des objets ou des modes d'application, ou par le degré de profondeur et d'éloignement d'une source qui peut être réellement *une* ».

<sup>260</sup> ID, o. c., p. 33

<sup>261</sup> Cf. ID, o. c., p. 35 : «Si ce philosophe eût étudié plus profondément ces sensations premières sur lesquelles il passe avec tant de légèreté, il eût signalé sans doute l'espèce de celles qui, tenant leurs caractères et leurs formes de l'activité motrice du sujet qui y participe, jouissant de cette sorte de *redoublement* intérieur à qui eût convenu déjà le titre de *réflexion*.»

<sup>262</sup> ID, o. c., p. 35 ; Cf. num sentido similar, *Décomposition*, versão revista, p. 60 ; e ainda ID, o. c., versão revista, p. 349.

<sup>263</sup> *De l'aperception*, pp. 35 ; 37.

<sup>264</sup> *Décomposition*, versão revista, p. 349.

<sup>265</sup> ID, o. c., p. 349 ; Cf. num mesmo sentido, *De l'aperception*, p. 34.

<sup>266</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, pp. 60-61 ; num mesmo sentido, ID, o. c., versão revista, p. 349. Veja-se também *De l'aperception*, p. 35. Querendo cumprir a distinção traçada, não podendo reduzir a reflexão ao “visível” da sensação e não sendo capaz de a referir à actividade do sujeito inerente à formação das ideias, faz dessa fonte de evidência uma fonte escondida.

<sup>267</sup> *De l'aperception*, p. 34. Porque, de facto, uma *ideia de sensação*, por mais simples que seja, não pode dispensar um elemento reflexivo e este não precisa de ser procurado no exterior, mas na própria

sensação, é-se “levado a considerar a *faculdade intelectual* apenas como uma espécie de sentido interior inactivo ou simplesmente receptivo”<sup>268</sup> – “como os sentidos externos”<sup>269</sup> recebendo passivamente os materiais que *se elaboram e se transformam espontaneamente* – sendo o seu exercício simplesmente consecutivo e posterior ao dos sentidos externos.

Locke toca o ponto que Biran julga fulcral quando, ao ponderar a divisão tradicional entre “entendimento” e “vontade”, “transporta, (...) toda a actividade do sujeito pensante para o sistema da vontade”<sup>270</sup>; considera, ainda, correctamente a extensão e limites da *vontade* ao referi-la aos actos de que o *eu dispõe*<sup>271</sup>; mas, logo de seguida, exclui-a da formação primeira das ideias<sup>272</sup>, como se o entendimento e a reflexão dela se pudessem separar, ou seja, como se fosse possível apartar a vontade da actividade do próprio sujeito. A Locke escapa-se-lhe assim, entre os dedos, o critério real – que poderia ter assumido ao distinguir uma experiência interna e externa, se tivesse optado por se colocar no ponto de vista que lhe era indicado pelo redobramento reflexivo capaz de distinguir a actividade do sujeito em cada modo do seu próprio existir.

É de notar a medida de tudo quanto separa Biran de Locke: na perspectiva de Biran, quando Locke distingue sensações e reflexões, considera sempre tais termos como generalizações e não como abstracções reflexivas, isto é, nunca gizando o elo entre “a noção e a experiência interior”<sup>273</sup>. Tal demonstra, finalmente, que permanecem

---

actividade – reflexiva ou aperceptiva – do sujeito pensante pela qual, apenas, se pode afirmar algo como “*sente-se uma sensação*”.

<sup>268</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 63

<sup>269</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>270</sup> Cf. ID, o. c., pp. 62 e ss., *passim*.. Cf. num sentido análogo, *De l’aperception*, pp. 36-37 ; 100 e ss.

<sup>271</sup> Cf. *De l’aperception*, p. 36

<sup>272</sup> Cf. ID, o. c., l. c.

<sup>273</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 64 ; Cf. *Essai*, I, p. 107. Cf. HALLIE, Philip, *Maine de Biran. Reformer of Empiricism*, Harvard, University Press, Cambridge, 1959, p. 44-47: «Now, Locke did distinguish internal from external experience His main fault was that he was not clear about the nature and importance of this distinction. (...) However, he never carefully analyses the term “external” and “internal” (...). According to Biran, when Locke distinguishes sensations from reflections he was explaining these terms as Generalizations, not as Abstractions, not by tracing a notion to an interior experience». Na perspectiva do comentador, uma conclusão clara pode retirar-se da análise comparada dos dois filósofos: «It is evident that all the characteristics Locke ascribed to experience in general Biran ascribes only to exterior Impressions. All of Biran’s disagreements with Locke stem from the Frenchman’s emphasis on internal experience. We may conclude that the description of experience that Biran substitutes for Locke’s differs from Locke mainly in that Biran attaches greater importance to the distinction and interrelation between exterior and interior experience».

na sua doutrina *sempre confundidos os produtos de uma análise verdadeira ou reflexiva com os resultados de uma generalização arbitrária*<sup>274</sup>. A dualidade que a sua distinção de fontes das ideias evoca não é nunca verdadeiramente pensada e as indicações *reflexivas* que avança nunca efectivamente seguidas, permanecendo as suas propostas, enfim, presas a um dualismo marcado entre resultados *lógicos* ou *abstractos* e ideias tomadas da observação interior<sup>275</sup>.

As reflexões avançadas mostram, finalmente, segundo Biran, que quando o filósofo britânico tentou combater o sistema das ideias inatas – combate tão necessário para todos quantos queiram dar conta do começo real de uma ciência das ideias – não mediu com a suficiente profundidade o que poderia obstar ao sucesso de semelhante combate<sup>276</sup>: a obliteração da actividade do sujeito como fundadora do próprio pensar. É que mesmo as primeiras ideias sensíveis “pressupõem necessariamente uma parte de consciência ou sentido íntimo e uma cooperação activa do sujeito pensante, que junta à impressão orgânica ou sensível os elementos tirados do seu próprio fundo”<sup>277</sup>.

### 3.3.

Saliente-se, desde já, o problema que o filósofo de Bergerac assim vislumbra: o tema do princípio real do pensar embaraça-se constantemente no inusitado problema da relação real *entre o elemento material e formal que entra na formação das ideias*<sup>278</sup>.

---

<sup>274</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 62; Cf., num mesmo sentido, ID, o. c., versão revista, pp. 354-356. Cf. ainda *Essai*, I, p. 108; *De l'aperception*, p. 42. Fará verdadeiramente sentido supor que as faculdades humanas estão constituídas antes daquele que pensa ter a *primeira ideia*?

<sup>275</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 62: «On voit que Locke a très bien conçu le fondement d'une science de nos facultés; mais que s'occupant surtout de celle de leur emploi ou de leur objet, il abandonne la méthode appropriée à l'une pour suivre celle qui convient le mieux à l'autre. D'abord il fonde les idées propres des facultés sur la réflexion intime de leurs actes; puis il déduit au contraire leur distinction de certains résultats *logiques*, ou donnés comme objectifs. Dans le premier cas, les idées réfléchies sont *simples*, individuelles et correspondent à des *faits* d'observation intérieure. Dans le second cas, les termes nominaux qui expriment telles facultés sont de l'ordre abstrait, et se rapportent aux conventions ou classifications du langage.» Texto citado e comentado por MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., pp. 97-98. Veja-se texto análogo em *De l'aperception*, pp. 39 e ss.

<sup>276</sup> *De l'aperception*, p. 41

<sup>277</sup> ID, o. c., pp. 41-42.

<sup>278</sup> Cf. ID, o. c., p. 37-38. Subtilmente, Maine de Biran indica assim o problema: «Ne pouvait-on pas admettre les idées simples purement *réflexives*, sans nier que ces idées mêmes pussent venir de la sensation, non de la *sensation en général*, mais d'un certain mode d'exercice de certaines sens en



Esta questão não está ausente da doutrina de Condillac e do seu projecto de decomposição, *bem ligado pela expressão mas não pelos factos*. A sua consideração da “sensação” permanece puramente nominal e abstracta, ficando por esclarecer satisfatoriamente no seu sistema de que modo se passa da sensação à percepção e desta à reflexão quando se faz a *abstracção completa da acção do sujeito, do sentimento de individualidade ou do eu* na formação das faculdades intelectuais<sup>279</sup>. A este respeito, o contributo dos *grandes metafísicos* não será, para Biran, muito mais convincente: em Descartes, as ideias são como que “infundidas na alma humana no momento da sua criação”<sup>280</sup>; em Leibniz, as faculdades não são admitidas senão como “*simples disposições, virtualidades ou formas* intelectuais, atributos da *mónada* humana, aí residindo ou preexistindo como em estado *germinal* até que os sentidos (...) lhes venham fornecer uma matéria necessária e apta”<sup>281</sup>; em Kant, as faculdades são formalmente realizadas em leis subjectivas da razão, independentes da sensação e enumeradas sob o nome de categorias<sup>282</sup>. É um mesmo problema aquele que afecta “*todos os metafísicos ex professo* que concebem na alma o seu pensamento absoluto independente, [que] partem do elemento reflexivo, mas jamais conseguiram provar que esse elemento ou que o *eu* separado de todas as modificações acidentais fosse um sentimento primitivo e real”<sup>283</sup> – enfim, uma mesma dificuldade que detém e enreda muitos dos *modernos* que elaboram uma “*abstracção completa do sentimento de individualidade ou do eu para depois o apresentar com todas as faculdades da reunião da sensação ou das imagens*”<sup>284</sup>.

---

particulier ? Ce point de vue conciliateur ne s’est présenté, je crois, à aucune philosophe ; nous verrons dans la suite s’il est possible de lui trouver un fondement.»

<sup>279</sup> *Essai*, I, p. 104 ; *De l’aperception*, 19. Ilustra bem, pois, uma análise que não interroga os factos na sua diferença, que reduz a individualidade pessoal a um jogo de noções e, conseqüentemente, não reconhece a necessidade de consultar o sentido íntimo como critério válido para dar conta dos verdadeiros factos primitivos.

<sup>280</sup> *De l’aperception*, p. 47.

<sup>281</sup> ID, o. c., l. c.; Veja-se também, p. 49 ; Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 67.

<sup>282</sup> Cf. *Décomposition*, versão revista, p. 358 ; Cf., num sentido análogo, *Essai*, I, pp. 87-88: «Ainsi, Kant, s’appuyant plus sur l’abstraction que sur la réflexion s’occupe de la classification ou de l’ordre logique des instruments de la connaissance, plutôt que de l’analyse réelle des éléments de cette connaissance même. Se plaçant dans un point de vue très rapproché de celui de Leibniz, il admet comme lui certaines formes inhérentes à l’âme humaine ou pré-existantes (sic) en elles, comme de simples virtualités qui ne s’effectuent que dans l’expérience extérieur.»

<sup>283</sup> *Essai*, I, p. 107.

<sup>284</sup> ID, o. c., p. 108.

Um traço comum une, pois, todos os sistemas “abstractos”, cuja difusão Biran denuncia avassaladora: indicam o objecto de uma *ciência dos princípios* mas ultrapassam-no<sup>285</sup>, ao propor como respectivo princípio causas nominais e modos de constituição dos quais não dão, em rigor, realmente conta. Todos prolongam, neste sentido, de um modo ou de outro, “qualquer coisa de inato”<sup>286</sup> nas teses que estabelecem, quando o centro das suas preocupações deveria ser o de dar conta de como *realmente* (e não apenas *logicamente*) no pensamento, nas faculdades propriamente humanas, nas ideias, se relaciona o elemento subjectivo e o elemento objectivo – os elementos formal e material – que entram na respectiva formação<sup>287</sup>.

#### 4. “Matéria” e “Forma”.

##### 4.1.

Historicamente, a questão do *começo* do pensamento, em todos os filósofos que reconhecem uma composição binária no facto que reputam de “primitivo”, parece surgir, de facto, regulada pela questão da relação entre *matéria e forma*<sup>288</sup> e arrastar

---

<sup>285</sup> *De l'aperception*, p. 41. Cf. o texto um pouco mais específico do *Essai*, I, p. 52: «Quelques métaphysiciens, également amis de la science et de la sagesse, ont déjà remarqué l'alliance étroite qui existe entre la psychologie et la moral [Biran refere-se aqui, em particular, aos filósofos escoceses Dugald, Stewart e ao próprio Degerando]. Mais peut-être ne sont-ils pas encore remontés assez haut dans les fondements de la science des principes, où ces deux maîtresses branches de la philosophie viennent non seulement s'unir, mais s'identifier complètement dans un seul fait primitif de notre existence.»

<sup>286</sup> *Essai*, I, p. 109

<sup>287</sup> Cf. ID, o. c., l. c. : «Lorsque l'aperception interne s'unit à la première impression sensible, ou la forme À la matière, pour constituer l'idée originelle de sensation ou de connaissance, sans doute que cette aperception, comme cette forme, préexistait dans l'objet comme substance ou comme cause. C'est ici comme dans la génération physique, où l'on suppose que certains germes préexistants ne font que se rendre sensibles par l'évolution de ses parties sans être produits par une véritable épigénèse.» Cf. as análises sobre este ponto decisivas de MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p. 99. Pergunte-se a Descartes o que entende pelo substancial vazio de representações que enuncia no seu famoso entimema, que experiência o comprova e como é que da forma realizada fora do sujeito consciente se passa à matéria da sensação; pergunte-se a Leibniz e Locke em que consiste a apercepção imediata interna à qual se juntam os diversos modos da sensibilidade e do pensamento; investigue-se em Locke, nomeadamente, como é que da sensação, representativa, se passa à ideia de sensação se a apercepção não traduz qualquer actividade do sujeito; pergunte-se a Condillac como é que na sua estátua, vazia de acção reflexiva, se passa da sensação à representação do objecto; pergunte-se a Kant o que é a *matéria* da sensação que nunca existe sem *forma* e o que é a forma que não tem realidade sem a matéria, elementos mesmo reflexivamente impossíveis de considerar como separados.

<sup>288</sup> Cf. *Essai*, I, p. 115 : «Les philosophes qui reconnaissent dans le composé binaire réputé *fait primitive* de la conscience et exprimé sous un titre quelconque tel que perception ou sensation, qui y reconnaissent,

consigo a pesada e trôpega herança da tradição *hilemórfica*<sup>289</sup> que remonta a Aristóteles. Nas doutrinas que criticamente aprecia, Biran sempre divisa o idêntico gesto de diferenciação lógica entre matéria e forma, assente sobre o mesmo “esquecimento da actividade própria e essencial do sujeito como se apenas fosse possível passar da matéria à forma (e inversamente) suprimindo o que está em questão: a constituição do sujeito, o surgimento de um pensamento individualizado.”<sup>290</sup> Não espantará que, no plano do seu *Essai sur les fondements de la psychologie*, determine como objectivo necessário da sua investigação “fazer concorrer a dupla experiência exterior e interior para a análise das funções dos diversos sentidos, e procurar assim o fundamento que, reunidas, podem ter numa e noutra a grande distinção (...) entre uma parte material e uma parte formal das nossas sensações”<sup>291</sup>, entre o elemento objectivo e subjectivo.

Convoquem-se as doutrinas que tomam a *forma* como inerente ao sujeito, “quer como ideia completa, quer como virtualidade, antes que a impressão sensível lhe venha

---

dis-je, deux éléments, savoir une impression sensible variable et multiple qui en fait comme la matière, une aperception sensible, *une, identique* qui en fait comme la forme, ne font guère dans le vrai qu'établir une sorte de distinction nominale ou logique. D'ailleurs ils reconnaissent les deux éléments comme dépendants l'un de l'autre, ou comme invariablement et indivisiblement unis dans l'expérience interne ou externe.» Acompanhamos neste ponto as análises ainda não superadas de MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p. 98-99.

<sup>289</sup> O advento de uma psicologia naturalista, com a promessa de tratar o *cogito* como um conjunto de factos empíricos, longe de resolver os embaraços da relação hilemórfica, aprofundou e tornou insolúveis os seus problemas mais sérios. O posicionamento num ponto de vista facultado pelo método da observação e indução das ciências da natureza, está directamente relacionado com o absurdo suplementar que foi trazida para a ponderação dos *factos de consciência*. A separação entre uma *física da matéria e uma física do espírito* tornou-se intransponível: a certeza de si forjada num pensamento corporalizado transportada para o terreno de uma ponderação empírica dos factos mentais não faz qualquer sentido. O impasse só poderá ser ultrapassado, indica Maine de Biran, através de uma remediação do esforço. Ricœur foi sensível a este ponto, no contexto da sua meditação sobre as fronteiras do voluntário e do involuntário, partilhando significativamente o caminho de Maine de Biran. Cf. RICŒUR, P. *Le volontaire et l'involontaire*, o. c., p. 203 e ss. Noutro lugar tivemos já a ocasião de meditar este assunto. Cf. UMBELINO, Luís António, “Condição subjectiva. Presença de Maine de Biran no projecto ricoeuriano de uma fenomenologia da vontade”, in CANTISTA, Maria José, *Subjectividade e Racionalidade. Uma abordagem fenomenológico-hermenéutica*, Campo das Letras, Porto, 2006, pp.193-212.

<sup>290</sup> De um modo ou de outro é sempre um mesmo aspecto que se torna patente: ainda que nos coloquemos num ponto de vista reflexivo, se a seguir projectamos o que é próprio ao sujeito numa qualquer instância exterior, acabamos sempre por objectivar o primitivamente conhecido como subjectivo; e feito isso, perde-se o único critério capaz de regular verdadeiramente o que numa *ciência do homem* se mistura sem se poder confundir, a experiência interior e exterior. Apenas a actividade e participação do sujeito nos próprios modos do seu existir permitem distinguir «l'individu en rapport de connaissance et avec les objets étrangers, et avec une force intérieure qui devient consciente ou se réfléchit dans ses actes propres» Cf. *Décomposition*, versão revista, p. 381.

<sup>291</sup> *Essai*, I, p. 69 Cf. num sentido análogo, por exemplo: *Décomposition*, versão premiada, p. 68; *De l'aperception*, p. 47.

juntar uma matéria”<sup>292</sup>. Num esquema deste tipo – claramente insuficiente para Maine de Biran – qualquer que seja a *matéria* em consideração, “ela vem sempre adaptar-se a um molde interior e parecerá revestida com as mesmas formas”<sup>293</sup> por força de uma adequação mecânica e automática às formas “já feitas”. A *matéria da sensação* é moldada integralmente à forma do sujeito idêntico, unindo-se, finalmente, os dois elementos material e formal sem “nenhuma excepção a fazer, nenhum *mais* ou *menos* no grau de afinidade entre os dois elementos”. Enquanto tal, a actividade do sujeito ou a dimensão de um pensamento individualizado<sup>294</sup> são descartados, ficando por esclarecer o papel do próprio sujeito do pensamento na construção das suas próprias formas, no modo como se diferenciam as faculdades e as ideias. Laborando a partir da suposição da infalibilidade de tal adequação, a única maneira de conceber qualquer distinção entre o elemento material e formal<sup>295</sup> não poderá ser senão nominal, uma vez que, obliterada a actividade do sujeito, nenhum “facto de sentimento” poderá confirmar tal ligação. Em suma: a ciência é colocada antes da própria existência por recurso a uma ordem de factos hipotéticos e não reflexivos<sup>296</sup>.

Semelhante gesto é revelador da dificuldade maior que sempre enfrentaram estes sistemas: a questão da origem da apercepção e do *modo como o elemento formal do pensamento deriva da actividade do sujeito ou exercício perseverante de si*<sup>297</sup>. Biran abordará directa e veementemente a questão: a todos “filósofos que pretenderam constituir formas, faculdades, forças ou ideias mesmo antes de haver um eu, ou criar uma ciência reflexiva colocando-a antes do próprio acto da apercepção mais

---

<sup>292</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 68 ; Cf., num sentido análogo, ID, o. c., versão revista, p. 360.

<sup>293</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>294</sup> Cf. *De l'aperception*, p. 50

<sup>295</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 360 ;

<sup>296</sup> *De l'aperception*, p. 55 : «(...) La distinction supposée entre la matière et la forme de la sensation ne serait donc fondée tout au plus que sur une simple vue de l'esprit, considérant un seul et même mode indivisible de notre être sensitif sous les deux rapports qu'il peut avoir (...)» ; Veja-se ainda a seguinte afirmação na p. 51 : «j'observerai en me résumant que les analyses, les distinctions ou précisions établis dans les points de vue précédents d'une métaphysique *pure*, ne se rapportent, en effet, qu'à ce monde abstrait des *possibles* où les bases de la science se trouvent transportées hors de celles de l'existence, où l'*unité*, l'*identité*, la *substance*, la *causalité* se trouvent considérées (*in abstracto*) avant et hors du sujet constitué *un, simple, identique*, substantiel ou permanent, cause ou force productive des actes qu'il s'attribue, etc. – constitué tel, dis-je, pour lui-même et dans le fait du sens intime, où il faut aller puiser la source de ces idées qui sont individuelles et purement réflexives, avant d'être généralisées et transportées ainsi à toutes les existences.»

<sup>297</sup> Cf. MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p. 99.

simples”<sup>298</sup>, haverá que contrapor a evidência de que essas faculdades, ideias, *formas* “têm uma origem”<sup>299</sup> e que essa origem não pode ser estranha à presença activa, consciente, do sujeito nos seus próprios modos. Assim sendo, “para remontar até à origem do juízo e ir até às raízes dessa faculdade aperceptiva, base de toda a inteligência, não basta procurar como um *objecto exterior*, ao qual certas modificações se reportam como qualidades, pode ser constituído para o eu (...), mas será preciso saber, antes de mais, se não haverá uma condição primitiva da existência dessa pessoa individual idêntica, dotada agora da faculdade de aperceber, de sentir esses actos e os seus modos reportando-os seja a *ela própria*, seja para *fora dela* (...)”<sup>300</sup> – e se essa condição primitiva de apercepção participa na diferenciação não apenas da matéria da sensação, mas também das próprias formas do pensamento<sup>301</sup>.

Investigue-se se é verdade confirmada pelos factos (de sentido íntimo<sup>302</sup>) que a *matéria* afectivo-sensitiva e a forma do elemento pessoal são sempre inseparáveis e se ajustam uma à outra sem falhas, ou seja, se sentimos e nos sentimos sempre do mesmo modo e se todas as nossas faculdades pressupõem o mesmo tipo de actividade em composição com a matéria. Verificaremos rapidamente que não: há modos afectivos onde a apercepção do eu – e, conseqüentemente, as suas *formas* – não entra; há modos aperceptivos onde o eu coincide totalmente com a sua actividade e se pode impor à sensibilidade. Se assim é, conclui Biran, estamos autorizados a distinguir dois elementos nesse composto chamado sensação, que sempre foi entendido como simples ou indivisível<sup>303</sup> – dois elementos que, precisamente, não se ligam de modo mecânico, nem se moldam ou adequam exactamente um ao outro, porquanto a sua relação é

---

<sup>298</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 69

<sup>299</sup> ID, o. c., p. 124 n. (manuscrito 2125).

<sup>300</sup> ID, o. c., p. 220.

<sup>301</sup> Cf. MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p. 100-101

<sup>302</sup> Cf., *De l'aperception*, p. 55: «Il existe peut-être un fondement naturel et plus réel à la même distinction ou à une analyse vraie de la *sensation*, propre à nous faire reconnaître la primauté des faits du sens intime.»

<sup>303</sup> Cf. entre muitas outras ocorrências da mesma tese, *Décomposition*, versão premiada, p. 70 : «C'est sur une telle identité supposée que porte toute la toute la théorie de Condillac. Locke l'admet également comme un de ses principes ; Leibniz et Kant surtout la reconnaissent, lorsqu'ils passent de l'ordre des possibles à l'ordre réel.» Em qualquer *sensação* há um ser que sente e tem o sentimento de si, logo, que sabe que sente e pode dar conta das próprias variações da sensibilidade. Porque, efectivamente, *há uma multiplicidade de graus segundo os quais a impressão orgânica ou sensível pode aumentar o diminuir*. Não será um pormenor que essas variações sejam compreendidas como outras tantas oscilações do sentimento pessoal: ora vivo e cristalino na quase ausência de afecções, ora ameaçando de noite nos momentos de predomínio da sensibilidade afectiva.

marcada pela variação do elemento material e pela constância e identidade do elemento formal.

Se na sensação existisse apenas matéria afectiva, não se veria de que modo daí se poderia deduzir ou fazer derivar algo como *o pensamento ou a inteligência*; seria necessário, como insinua subtilmente Maine de Biran, um *poder alquímico* que transformasse misteriosamente substâncias de um tipo em substâncias de um outro tipo diverso. Assinalem-se os múltiplos desajustes: afecção sem eu e *eu individual*; matéria variável e eu idêntico. Forçoso se torna admitir que a matéria sensitiva variável e a forma pessoal *una* “não entram da mesma maneira, seguindo o mesmo modo de combinação ou a mesma intimidade de associação, nessas modificações diversas às quais é costume aplicar o termo comum e genérico *sensação*”<sup>304</sup>; logo, não poderá igualmente deixar-se de ponderar quer as condições de cada modo assim reconhecido sob uma *matéria variável e múltipla* e uma *forma constante*, quer a sua ligação como encontro de variações e intensidades.

Nas fronteiras da vida afectiva sem *eu*, a sensação será, portanto, um primeiro modo composto, ou seja, nele não está presente apenas uma matéria afectiva, mas também uma *forma aperceptiva* – cuja participação transforma a sensibilidade afectiva em sensação. Com justeza, na sensação ligam-se realmente e, assim, separam-se realmente (decompõem-se realmente<sup>305</sup>) um modo afectivo, variável e múltiplo, e um acto aperceptivo, sempre idêntico, isto é, uma forma tomada no eu e uma matéria na variedade da afecção. Pura enquanto afecção simples, a matéria é qualitativamente diferente ao nível da sensação. O elemento material pode ser dito *variável*. A forma

---

<sup>304</sup> *De l'aperception*, p. 56 ; Cf. *Décomposition*, p. 71 ; Ver, num mesmo sentido, ID, o. c., versão revista, p. 335.

<sup>305</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, pp. 69; 72: «Lorsque des modes absolument passifs s'associent au sentiment de l'effort, ou coïncident avec lui d'une manière quelconque, on peut dire que la sensation mixte résultante comprend *matière et forme*, et trouver là l'objet d'une décomposition réelle (... »). Veja-se, igualmente, *De l'aperception*, p. 55. Cf. ainda *Essai*, I, p. 110, *passim*. Cf. MONTEBELLO, P. *La décomposition...*, o. c., p. 101. O fracasso das doutrinas abstractas – quer propunham uma apercepção indivisível da sensação, quer avancem uma forma que antecipa a sensação formal, virtual ou actualmente – tornará claro *a contrario* o caminho que deve ser seguido pelo *projecto de uma nova análise da decomposição*: mostrar o modo como a personalidade individual se liga a esse sentido *sui generis* completamente diferente dos sentidos apropriados às afecções ou intuições externas e capaz de dar solidez ao *eu* que já Descartes viu ser o ponto arquimédico do filosofar; esclarecer que o elemento sensitivo, que Condillac elegeu como princípio, é um facto real que por si só nada pode produzir, não contendo a condição primeira do conhecimento e apenas podendo indicar onde aquele começa; dar conta de que o *facto real de consciência* é composto primitivamente por dois elementos indivisíveis, aplicando-se a esse facto, e não à sensação, o carácter de composto primitivo. Cf. *Essai*, I, p. 110, *passim*.

aperceptiva, essa, mantém-se idêntica e constante; pode, no entanto, nela considerar-se uma variabilidade de intensidade, na exacta medida em que o sujeito não está presente de modo idêntico a todas as variações da matéria, nem a posse de si é sempre clara e cristalina<sup>306</sup>.

A sensação representa uma primeira ordem de faculdades onde uma decomposição real é possível, decomposição essa onde é possível dar conta não só dos respectivos elementos “primitivos”<sup>307</sup> – uma matéria afectiva e uma forma ou “acto emanado da força consciente eu”<sup>308</sup>, que segue “o exercício do sentido interior do esforço”<sup>309</sup> – como também do modo como se ligam. Desta forma se demonstra não apenas a evidência da matéria da sensação, mas igualmente “que há modos (...) que são totalmente fundados no sujeito, sem que sejam, no entanto, nem ideias *inatas* nem *formas puras*, porque aí ainda se encontra uma matéria de que na verdade as formas são inseparáveis”. Tais modos são, precisamente, “os actos que a vontade cria, ou o modo único que chamamos *esforço*”<sup>310</sup> – “que constitui já um modo completo sob o título individual de apercepção”<sup>311</sup>. Sendo ele próprio uma dualidade, e a dualidade primitivamente conquistada como certeza de si, sobre a sua presença, enfim se poderá garantir que, nos modos inevitavelmente *complicados* da existência, o sujeito reconheça o que *lhe pertence*. A distinção das faculdades na sua própria génese tornar-se-á, no mesmo instante, possível.

---

<sup>306</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 71. Análises conservadas em *De l'aperception*, pp. 55-56; *Essai*, I, p. 116

<sup>307</sup> *Décomposition*, versão revista, p. 363: «Ces deux sortes d'éléments primitifs, l'effort produit d'une volonté, inséparable de moi, et l'affection résultat impersonnel d'une propriété organique, l'un uniforme et permanent, l'autre multiple et variable, peuvent s'associer de différentes manières, et constituer tous les modes actuels et positifs de notre existence (...)» Pelo exposto, de facto, pode considerar-se que, de algum modo, a matéria afectiva e o esforço representam “dois elementos primitivos” que, associando-se de diferentes maneiras, podem constituir os modos actuais e positivos da nossa existência; não são, no entanto, *primitivos* a um mesmo nível. Na ordem do conhecimento apenas o esforço pode receber o epíteto de facto primitivo; são no entanto ambos os primeiros elementos de uma decomposição real.

<sup>308</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 71.

<sup>309</sup> ID, o. c., versão revista, p. 434. Cf. *De l'aperception*, p. 58. De novo se sublinha a questão dos limites que obrigam a considerar a fisiologia nos confins da vida propriamente humana e limitada no seu poder de discriminação da vida consciência. As «afecções simples, absolutas, reduzidas à *matéria*” têm o seu fundamento na organização viva e o auxílio da fisiologia na sua investigação é, sem dúvida, precioso; no entanto, a *forma* que Biran invoca não é senão “o acto que emana da força consciente *eu*” e é irreduzível às condições da *matéria*, sendo aquela que pode circunscrever os limites de si própria.

<sup>310</sup> Cf. ID, o. c., versão premiada, p. 71.

<sup>311</sup> *De l'aperception*, pp. 57.

## 4.2.

Dois erros simétricos deverão ser superados: o de, partindo da consideração da *afecção simples elementar*, a confundir “com tudo o que não é ela” e ignorar a ideia de *composto* na hipótese que tende a estabelecer o *simples*; o de “começando ao contrário pelo *elemento pessoal*”, supor *ex abrupto* um *subjectum* sem condições, como um pensamento sem objecto, uma reflexão sem ponto de apoio”<sup>312</sup>, assim realizando o elemento formal *num absoluto*. Superados estes erros, clarificar-se-á o que urge verdadeiramente compreender, a saber, de que modo “as leis dessas diferenças ou desses progressos”, dessas variações da matéria e dessas intensidades dos modos que derivam do esforço, se podem considerar apenas a partir da “experiência íntima, aplicada a diversos estados, diversas circunstâncias e condições da sensibilidade e da perceptibilidade”<sup>313</sup>. Com efeito, *permanecendo dentro dos limites dos factos da natureza humana*, haverá que colocar os elementos em relação e encará-los em função dessa relação, ultrapassando, pois, os últimos laivos de hilemorfismo. O mesmo será dizer: haverá que ponderar, tendo por critério de distinção, a presença e participação do *esforço – essencialmente relativo* na expressão da correspondência com Tracy, *facto primitivo e fundamental de consciência*, na expressão que evoca a influência de Degerando<sup>314</sup> – sendo aquele a única maneira de reconhecer a heterogeneidade da matéria e de dar conta do modo como se constitui e se liga à matéria o elemento formal.

Quer se considerem, pois, as doutrinas que partem do simples para procurar o composto, quer as que procedem do composto para encontrar o simples, o caminho de Maine de Biran divergirá obrigatoriamente daqueles que foram até então calcorreados no conhecimento dos factos primitivos<sup>315</sup>. Afastar-se-á, pois, dos “sistemas exclusivos que fundam toda a ciência das faculdades humanas, seja sobre as leis fisiológicas da sensibilidade, seja sobre as hipóteses mistas, em parte decorrentes da analogia sensível

---

<sup>312</sup> *Décomposition*, versão revista, p. 364. Cf. *De l'aperception*, p. 57-58.

<sup>313</sup> *De l'aperception*, p. 56. E conclui significativamente : «Alors peut-être et en ayant égard à toutes ces différences, sommes-nous plus rapprochés que ne le sont les doctrines de métaphysique pure des moyens d'assigner, dans l'ordre réel des faits, les deux éléments qui doivent nécessairement entrer dans toute sensation ou perception complète, et dont l'un, que nous pouvons dès à présent caractériser comme fait primitif du sens intime, ne saurait être absolument identifié avec l'autre, qui ressort lui-même dans sa simplicité matérielle, lorsqu'on le considère sous le point de vue et dans le sens qui lui est propre.»

<sup>314</sup> Cf. AZOUVI, F. *Maine de Biran...*, o. c., p. 212.

<sup>315</sup> Cf. ID, o. c., p. 61.



das coisas exteriores e de um outro tipo de analogia *lógica* e convencional das formas de linguagem; seja ainda sobre as leis puramente metafísicas ou *subjectivas* do pensamento, abstracção feita das condições ou circunstâncias sobre as quais assentam essas mesmas leis.”<sup>316</sup>

Seguirá Maine de Biran um rumo de meditação alternativo ao investigar a forma como o esforço e os modos que derivam do eu activo se *associam de diferentes maneiras* à variação qualitativa do elemento material, *constituindo todos os modos actuais e positivos da nossa existência*. Será este o momento de apresentar uma das teses mais decisivas do biranismo: “o esforço, modo fundamental, uniforme e idêntico, na determinação da força agente que o produz incessantemente, associando-se às impressões passivas diversas de uma máquina organizada, *viva e não pensante*, a elas se une de diferentes maneiras: ora por combinação íntima, ora por uma simples relação de coexistência, podendo estes dois elementos constituir assim todas as classes ou espécies de sensação, de percepção ou de modos compostos da nossa existência, seja qual for o nome por que se designem.”<sup>317</sup>

O debate situa-se, deve notar-se, na linha finíssima que separa a afecção pura e a sensação – ou primeira associação do esforço com a matéria sensível. Nesse limite, é a própria fronteira entre consciência e vida impessoal que se traça, revelando-se a precariedade em que o pensamento constantemente se exerce. Não se trata de um mero pormenor: possíveis pelo esforço, o pensamento, a consciência, a identidade, o *eu* são realidades profundamente corporais – e são-no para o melhor e para o pior.

## 5. Teoria real das faculdades.

### 5.1

Contra aqueles que *materializam o pensamento* e aqueles que *idealizam a natureza exterior*<sup>318</sup>, confundindo pontos de vista ou tomando “o abstracto pelo simples

---

<sup>316</sup> *Décomposition*, versão revista, p. 331

<sup>317</sup> *De l'aperception*, pp. 58 ; 119. Cf. uma primeira formulação em *Décomposition*, versão revista, p. 363.

<sup>318</sup> Cf. ID, o. c., pp. 62-63.

e esse simples pelo primitivo, derivando o real do possível”<sup>319</sup>, Biran reage aos sintomas de crise da ciência do homem propondo um regresso ao solo firme da decomposição real do pensamento e ao respectivo critério estabelecido sobre o facto primitivo do sentido íntimo: o esforço. Sobre este critério poderá edificar toda uma renovada *ciência dos princípios das ideias* – ou do princípio do pensar, das faculdades. As faculdades, nomeadamente, terão a sua *origem* no próprio processo de diferenciação ou modo como se individualizam, a partir da variabilidade intensiva<sup>320</sup> do esforço no encontro com a variação da matéria.

A tónica da análise é colocada, deve sublinhar-se, numa dupla *variedade*. O esforço é justamente caracterizado por Biran como modo completo na sua “unidade” e “individualidade”<sup>321</sup>, “uniformidade e identidade”<sup>322</sup> e “permanência”<sup>323</sup>, o que não significa que o seu modo de presença seja sempre idêntico; por seu turno, a matéria é, por excelência, o qualitativo, a variedade. Será impossível atribuir cada modo ou produto intelectual, cada estado do sujeito sentinte ou pensante, à faculdade ou sentido próprio que lhe correspondem, sem contrariar a ideia de uma matéria homogênea, sem ter em conta a multiplicidade do elemento material que se faz presente de modos diferentes na afecção, na sensação, na percepção, nas ideias, nas ideias matemáticas, nas ideias simples da reflexão, nas ideias abstractas reflexivas<sup>324</sup>; mas será também

---

<sup>319</sup> ID, o. c., p. 63. Biran fazer um pequeno ponto da situação. A passagem merece ser registada: «Résumons ainsi en peu de mots les moyens appropriés à la recherche ou à la détermination des faits primitifs, et ceux aussi que nous croyons devoir employer dans la résolution des différentes parties du problème. *Observer* avant de *classer*, étudier chaque ordre de faits individuels dans sa source respective, chaque sensation spécifique dans le sens qui lui est propre, avant de généraliser le signe ou ériger en principe tel de ses caractères abstraits, attribuer chaque mode ou produit intellectuel, chaque état ou acte du sujet sentant et pensant, à la faculté ou au sens propre qui lui correspond, appliquer les sens externes et l’imagination aux choses senties ou représentées, l’aperception immédiate aux formes primitives du sens intime, une réflexion concentrée à la connaissance ou à la détermination des actes propres du vouloir et de l’intelligence, séparés ainsi des résultats sensibles avec lesquels ils se trouvent intimement combinés dans l’expérience, circonscrire enfin les limites de chaque sens ou faculté sans empiéter d’un domaine sur l’autre et en se gardant de confondre les bornes assignées par notre nature même à chaque ordre de faits extérieurs ou intérieurs, comme aux deux sortes d’observations qui s’y rapportent, telle est la méthode dont je voudrais pouvoir donner l’exemple en même temps que le précepte .»

<sup>320</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 129 : « D’un autre côté, nous trouvons par la réflexion que les modes de cet effort, qui persiste ou se reproduit incessamment de la même manière, ne diffèrent que par le degré d’intensité ». Num mesmo sentido, ID, o. c., versão revista, p. 363, n. « Observez que l’effort considéré dans cette sorte de sensation *musculaire* que nous créons nous-même, ne peut varier qu’en intensité. »

<sup>321</sup> ID, o. c., versão revista, p. 363, n.

<sup>322</sup> *De l’aperception*, p. 58

<sup>323</sup> *Décomposition*, versão revista, p. 363

<sup>324</sup> Cf. MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p. 102.

impossível contemplar essas diferenças reais independentemente da forma como o esforço se exerce sobre a sua própria matéria, contribuindo para a individuação das faculdades<sup>325</sup> na medida da sua própria variabilidade.

Não é um paradoxo que sendo idêntico, permanente, uniforme, o esforço se caracterize, ao mesmo tempo, por uma variabilidade de intensidade. Não obstante, já não poderíamos – sob pena de arruinar toda a meditação sobre a identidade pessoal, sobre a consciência de si, sobre a apercepção imediata, enfim, sobre o *eu* – supor que o esforço fosse algo que variasse *qualitativamente*. Já as afecções que o fisiólogo nos ensina serem provocadas “por diversas impressões, externas ou internas, diferem singularmente entre elas”<sup>326</sup>, ou seja, variam qualitativamente<sup>327</sup>. Em suma, “há um modo fundamental da actividade – escreve o filósofo – que varia em intensidade mas não em qualidade – que se refere às variações da sensibilidade – e ao qual a permanência do eu se liga”<sup>328</sup>. O *eu* “apercebe ou resente diversas modificações”, mas não se identifica sucessivamente com cada uma delas, sendo que não haveria identidade aperceptiva se o fizesse. De facto, ele “permanece o mesmo quando elas passam e variam incessantemente”<sup>329</sup>, pelo que não se relaciona com as modificações mais diversas do mesmo modo, isto é, não participa delas com a mesma intensidade. Biran será a este respeito bastante claro: “o eu fenomenal não se associa sempre da mesma maneira às diversas modificações da nossa sensibilidade, não se combina tão estreitamente com cada uma, não adere sempre, por assim dizer, com o mesmo grau de intimidade.”<sup>330</sup> Dos modos passivos produzidos na organização da simplicidade vital o

---

<sup>325</sup> Cf, por exemplo, *Essai, II*, 207: «Tracer les limites de ces facultés, distinguer et préciser ces notions qui sont comme le couronnement du système intellectuel; montrer comment elles se rattachent au fait primitif du sens intime dont elles ne sont qu’un développement.» Tese central: o conhecimento das faculdades no seu princípio não pode ser senão interior onde não há um sujeito separado e distinto daquilo que se conhece (reflexivamente enquanto irrepresentável). À pretensão de exteriorização oporá Biran o seu projecto de fundamentação ontogenética das faculdades, precisamente, enquanto ligado a uma existência individual que encontra o *facto primitivo e fundamental de consciência* no esforço aperceptivo.

<sup>326</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 129

<sup>327</sup> Cf. AZOUVI, F., « Conscience, identification et articulation chez Maine de Biran », in *Revue de métaphysique et de moral*, 1983, pp. 436 e ss. « Lorsque que le philosophe entreprend de préciser les choses et de montrer la différence de régime entre la matière et la forme, c’est au langage de la *qualité* qu’il a recours pour expliquer les variations de la première, et à celui de la *quantité* pour celles de la seconde. » P. Montebello orienta a sua análise sublinhando os conceitos de “intensidade” e “extensidade”, que não deveremos confundir com “extensão”. Cf. MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p. 103.

<sup>328</sup> *Journal, II*, p. 5 ; Cf. *De l’aperception*, p. 65.

<sup>329</sup> *Essai, II*, p. 203

<sup>330</sup> *De l’aperception*, p. 70

eu é simples espectador e deles está sempre ausente – ou seja, da afecção pura, o esforço ou forma pessoal está ausente. Em contrapartida, no momento em que localiza e liga a uma causa as impressões, as afecções nascerão para ele como sensações, pelo que está nelas já presente: quando se une de maneira mais íntima aos modos dos quais participa ou para os quais concorre, é todo o *sistema perceptivo* que começa – o que quer dizer que é na percepção que se marca a acção do sujeito. Por fim, o esforço é plenamente intensivo quando se encontra natural e indivisivelmente unido com os modos activos onde se reconhece como causa produtiva, distinguindo-se do efeito sensível determinado pela sua acção – nesses modos aperceptivos ou reflexivos não é senão ele na sua máxima definição e exercício. O esforço, enquanto relação primitiva, entra, pois, em todas as relações e composições (como elemento formal) dos modos positivos do existir humano, fornecendo a base para a consideração real das distinções *estabelecidas ou a estabelecer* nos respectivos modos actuais.

No quadro geral que surge apenso à *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, esclarece-se a que ponto tal possibilidade de alternância intensiva acompanhará a diferenciação das faculdades, a partir do momento em que as “faculdades da ordem passiva (simples)” recebem a primeira participação da “força *uma* que produz com consciência ou sentimento dela própria todos os actos ou modos intelectuais propriamente ditos”<sup>331</sup>. Situação de limite, sobre ela se assinala a constituição da “ordem activa (simples)”, primeira classe de compostos sensíveis, determinada pela presença do “modo relativo fundamental”<sup>332</sup> nas variações da sensibilidade. Aumentando a intensidade do esforço, pode formar-se a “ordem activa (composta)”, onde a vontade concorre com uma força exterior para formar a percepção; esta faculdade (ligada ao ver e ao ouvir) é activada pela actividade do eu que não se perde já no sensível, mas (ainda) no resultado do próprio acto voluntário. De facto, no sistema perceptivo, o esforço, embora já presente, está envolvido, implícito; o *eu* está envolvido na percepção e a atenção, ligada ao resultado, obscurece o sentimento da causa. Na “segunda classe de compostos perceptivos”, a “vontade toma a iniciativa e conserva a predominância sobre a fonte de resistência exterior”<sup>333</sup>. Na “terceira classe de

---

<sup>331</sup> *Décomposition, Résumé Général.*

<sup>332</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>333</sup> ID, o. c., l. c.

compostos perceptivos”, a “vontade fornece sozinha a matéria e a forma da percepção”, tornando possível que a atenção se centre sobre um resultado sem fazer perder a respectiva causa. Só na apercepção, no entanto, se dá a união plena do eu e dos seus modos. As “classes do sistema aperceptivo” devem, pois, pressupor-se constituídas. Se a percepção objectiva está no resultado, pela *segunda classe de compostos aperceptivos*, a apercepção está aí também, mas no próprio acto determinado independentemente de qualquer contacto<sup>334</sup>. Quando a atenção e a reflexão concorrem e se equilibram, pela *terceira classe de compostos aperceptivos*, a vontade fornece “toda a matéria do produto apercebido”<sup>335</sup>, tornando possível que a determinação vocal, por exemplo, “seja apercebida ao mesmo tempo e instantaneamente em si mesma e no resultado ou impressão auditiva que adquire assim, com exclusão de qualquer *ideia sensível*, essa propriedade de redobramento interior característico da reflexão”<sup>336</sup>

Simple associação, agregação, combinação íntima: eis outros tantos modos de *composição* do eu com a matéria sensível e resistente, e eis formadas, por diferenciação no horizonte da dualidade primitiva, outras tantas faculdades. Assim, concorrendo a vontade com uma força exterior, forma-se a “faculdade de perceber” e de atenção ou *atentividade*<sup>337</sup> e, depois, a “imaginação intelectual”. Quando a vontade toma a iniciativa e conserva a predominância sobre a força exterior nos compostos aperceptivos, falamos da “faculdade de aperceber”, do “juízo simples”, do “juízo composto”, da “memória das ideias”. Se a vontade predomina sobre a resistência exterior nos compostos perceptivos, temos a “faculdade de aperceber a acção exercida contra uma resistência exterior”, a “reminiscência pessoal e objectiva”, “a memória completa das formas”. Ao fornecer a vontade toda a matéria do produto apercebido e percebido no composto aperceptivo e perceptivo, acontecem a “apercepção reflexiva”, a “instituição dos signos” e a “dupla reminiscência”.

Na obra *Mémoire de Berlin*, Maine de Biran, referir-se-á, por um lado, aos sistemas “sensitivo ou passivo”<sup>338</sup>, “perceptivo ou intuitivo (misto)”<sup>339</sup> e “aperceptivo

---

<sup>334</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>335</sup> ID, o. c., l. c..

<sup>336</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>337</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>338</sup> *De l'aperception*, p. 139.

<sup>339</sup> ID, o. c., p. 143.

activo”<sup>340</sup>, sendo estes relativos aos sistemas externos; e, por outro lado, aos sistemas “aperceptivo intelectual”<sup>341</sup>, “intuitivo intelectual”<sup>342</sup> e “sensível intelectual”<sup>343</sup>. No primeiro, incluirá as afecções internas e externas da sensibilidade sem participação activa ou concurso da vontade; no segundo, estarão as modificações relativas ao “encontro” entre “a acção inicial de uma causa qualquer, externa ou interna, estranha à vontade” e a “reação consecutiva” da vontade propriamente dita<sup>344</sup>; no sistema aperceptivo activo agrupará “todos os modos ou actos propriamente ditos que são os produtos imediatos e exclusivos (...) da mesma força que cria o esforço, tomando ou conservando, neste caso, a iniciativa de uma acção que não recebe as leis dos objectos externos”<sup>345</sup>. No sistema aperceptivo intelectual, considerará a ligação da apercepção interna imediata às ideias encaradas “como resultados de actos intelectuais”<sup>346</sup>, a instituição dos signos enquanto determinada pelo exercício do esforço<sup>347</sup>, a recordação e a memória<sup>348</sup>; no sistema intuitivo intelectual, contemplará as faculdades criadoras com ligações à imaginação; finalmente, o sistema sensível intelectual compreenderá as “relações do sentimento e das paixões do ser moral com as ideias.”<sup>349</sup>

No texto *Essai sur les fondements de la psychologie*, as grandes distinções mantêm-se com algumas precisões importantes. Num “sistema afectivo ou sensitivo simples” Maine de Biran engloba as afecções gerais, as afecções particulares, os seus fenómenos consecutivos e ainda os traços do movimento<sup>350</sup>. Aqui se sublinha uma distinção, na sensibilidade passiva, entre afecções e intuições, ao mesmo tempo que se prepara a especificidade dos modos de composição do *eu* que reclamam o “sistema sensitivo”, sendo este “composto pela união do eu com as afecções, as intuições e os seus traços, sem o concurso expresso da actividade.”<sup>351</sup> A categoria de “eu passivo”<sup>352</sup>

---

<sup>340</sup> ID, o. c., p. 154.

<sup>341</sup> ID, o. c., p. 176.

<sup>342</sup> ID, o. c., p. 188.

<sup>343</sup> ID, o. c., p. 196.

<sup>344</sup> Cf. ID, o. c., p. 138.

<sup>345</sup> ID, o. c., pp. 138-139.

<sup>346</sup> ID, o. c., p. 175.

<sup>347</sup> Cf. ID, o. c., p. 179.

<sup>348</sup> Cf. ID, o. c., p. 180.

<sup>349</sup> ID, o. c., p. 194.

<sup>350</sup> Cf. *Essai, II*, p. 228.

<sup>351</sup> Cf. ID, o. c., p. 229

<sup>352</sup> Cf. ID, o. c., 204. Regime do *eu* que já não é o dos modos simples e elementares da sensibilidade passiva, mas também ainda não é o dos modos de participação do *eu activo*, que caracterizará o sistema

desenha-se neste contexto. O “sistema perceptivo ou sistema da atenção”, por seu turno, engloba “todos os fenómenos que nascem da acção dos objectos sensíveis combinados com a acção da vontade subordinada ainda às impressões que ocasionam ou motivam o seu primeiro desenvolvimento”<sup>353</sup>. Por fim, temos o sistema reflexivo, correspondente à presença dos “modos eminentemente activos”<sup>354</sup> e no qual Biran integra a análise da “instituição dos signos, memória, intuição intelectual, dedução, raciocínio, sentimentos intelectuais e morais.”<sup>355</sup>

Análises paralelas poderão ser ainda encontradas nas obras tardias de Biran. Em *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, nomeadamente, são idênticos pressupostos que uma vez mais se operacionalizam. Se apesar de constituído, o eu permanece “espectador”, podem conceber-se duas uniões possíveis com as impressões orgânicas internas ou externas: a união passiva, predominantemente afectiva, com um “fenómeno interior”<sup>356</sup>; a união passiva, predominantemente representativa, com um “fenómeno exterior”<sup>357</sup>. Acrescentam-se a estes modos de união outros dois: a união estabelecida a partir da “participação” do *eu* que, *activamente*, dá à impressão intuitiva uma unidade representativa, distinguindo-se do respectivo objecto ou causa (trata-se da percepção)<sup>358</sup>; a união *activa*, quando o próprio *eu* “age para produzir a sensação”, sendo que, neste caso, “o conhecimento da causa é imediato” e se identifica com o próprio sentimento de causalidade<sup>359</sup>.

## 5.2.

A forma mais marcada de disjunção das faculdades, neste contexto de uma variação intensiva do esforço, assinala-se sobre as próprias faculdades passivas que,

---

perceptivo. A *presença accidental* já não serve à consideração da *união* aqui enunciada, onde o “eu se une a uma impressão sensível e participa como espectador interessado sem concorrer com a sua acção própria” seja porque essa impressão está fora do domínio da vontade, seja porque a vontade está *oprimida ou impedida no seu exercício pela própria vivacidade da afecção*.

<sup>353</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>354</sup> ID, o. c., p. 205.

<sup>355</sup> ID, o. c., p. 365.

<sup>356</sup> *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, p. 9.

<sup>357</sup> ID, o. c., p. 10.

<sup>358</sup> ID, o. c., p. 11.

<sup>359</sup> ID, o. c., p. 10.

vazias de consciência, são a pura capacidade receptiva do fluxo perpétuo<sup>360</sup> da matéria afectiva. Se tais faculdades vigoram sozinhas durante os primeiros tempos da nossa existência, com a primeira participação do esforço tudo muda e o fundamento das distinções entre o sistema sensitivo, perceptivo e reflexivo estabelece-se. Conforme se aumente ou diminua a quantidade do esforço exercido, assim se constituirão como distintos os vários modos e faculdades do ser *sentinte* e *pensante*. Esta distinção, evidente ao sentido íntimo<sup>361</sup>, corresponde à própria génese das faculdades: o movimento da sua derivação, “da sua individuação, a partir da relação simples primitiva”<sup>362</sup>.

Resta saber se alguma “faculdade íntima ao nosso ser pensante”<sup>363</sup> permite conceber essa diferenciação que reclama a *individualização da ideia*<sup>364</sup>.

---

<sup>360</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 129; Cf. *De l'aperception*, p. 149, n. Cf., o comentário incisivo de AZOUVI, F., « Conscience, identification et articulation... », o. c., p. 467 : « Et il est significatif de voir Biran retrouver avant Bergson l'image du flux perpétuel', mais pour l'appliquer non pas au moi en tant que forme et que sujet, mais à la matière affective en tant qu'elle est 'le résultat impersonnel d'une propriété organique. »

<sup>361</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, pp. 59-60: «De plus il faut savoir comment ces actes viennent à notre connaissance, si ce n'est pas par un sens *intérieur* particulier qui nous donne les idées simples et individuelles de leur production : idées très distinctes de celles des résultats extérieurs composés des mêmes actes, et plus encore de celles des modes qui se rapportent à une capacité générale réceptive des impressions immédiates ; il faut savoir s'il n'y a pas ainsi une science des facultés, où plutôt une conscience des *opérations*, distincte de celle de leur emploi ou leur objet. »

<sup>362</sup> Cf. MONTEBELLO, P., « Maine de Biran : la relation entre esprit et corps », in QUILLIOT, Roland, (Dir.) *Le corps et l'esprit*, ellipses, Paris, 2003, p. 108.

<sup>363</sup> *Décomposition*, versão revista, p. 325.

<sup>364</sup> Cf. *De l'aperception*, p. 62. «Résumons ainsi en peu de mots les moyens appropriés à la recherche ou à la détermination des faits primitifs, et ceux aussi que nous croyons devoir employer dans la résolution des différentes parties du problème. *Observer* avant de *classer*, étudier chaque ordre de faits individuels dans sa source respectivo, chaque sensation spécifique dans le sens qui lui est propre, avant de généraliser le signe ou ériger en principe tel de ses caractères abstraits, attribuer chaque mode ou produit intellectuel, chaque état ou acte du sujet sentant et pensant, à la faculté ou au sens propre qui lui correspond, appliquer les sens externes et l'imagination aux choses senties ou représentées, l'aperception immédiate aux formes primitives du sens intime, une réflexion concentrée à la connaissance ou à la détermination des actes propres du vouloir et de l'intelligence, séparés ainsi des résultats sensibles avec lesquels ils se trouvent intimement combinés dans l'expérience, circonscrire enfin les limites de chaque sens ou faculté sans empiéter d'un domaine sur l'autre et en se gardant de confondre les bornes assignées par notre nature même à chaque ordre de faits extérieurs ou intérieurs, comme aux deux sortes d'observations qui s'y rapportent, telle est la méthode dont je voudrais pouvoir donner l'exemple en même temps que le précepte. »



«Le géomètre qui, après avoir assisté à la représentation d'un de nos chefs d'œuvre dramatiques, demande 'qu'est-ce que cela prouve ?' ou celui qui en lisant l'Énéide s'attache à y voir l'itinéraire des vaisseaux troyens, manquent tout à fait de faculté appropriée à ces sublimes productions. Il en est absolument de même pour les hommes dominés par l'imagination et les sens, quand ils veulent mesurer à leur échelle des ouvrages de pur raisonnement ou de réflexion intime, et la question si souvent, qu'est-ce que cela signifie ou représente, c'est-à-dire quelle image, quelle sensation cela réveille-t-il, à quoi cela est-il bon, vaut bien dire le 'qu'est-ce que cela *prouve*' du bon géomètre»

Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 45

## **Capítulo – 2**

### **Apercepção e Reflexão.**

### **Saber de limite e limite do saber.**

## Capítulo – 2

### Apercepção e Reflexão.

### Saber de limite e limite do saber.

#### 1. Da reflexão no horizonte aperceptivo.

##### 1.1.

A definição do facto primitivo no esforço<sup>365</sup> é descoberta de um *primeiro princípio* que se caracteriza por ser um acto, uma relação, uma dualidade e já um modo completo *sob o título de apercepção*. Na ordem do conhecer nada antecede essa relação de termos indissociáveis, relação infalível, constante e actualizada na sua própria efectuação. A existência apercebida é, neste sentido, o “primeiro dado”<sup>366</sup> que precede e torna possível todos os outros: “não existe nada para nós, se nós não existirmos primeiro para nós próprios, enquanto pessoa”<sup>367</sup>. Quer isto dizer que o “primeiro anel da cadeia que envolve, desde a origem, todos os conhecimentos, as operações e as ideias diversas do entendimento humano”<sup>368</sup> é, constitutivamente, a *relação dual de causalidade* de

---

<sup>365</sup> Cf. *Essai*, I, p. 118: «Je dis aussi qu l’effort voulu et immédiatement aperçu constitue expressément l’individualité, le *moi*, ou le fait primitif du *sens intime*.»

<sup>366</sup> *Commentaires XVII*, p. 171 : «Tout ce que nous connaissons des êtres consiste dans des rapports de ces êtres à nous et entre eux. Ces rapports présupposent nécessairement *l’existence*, car le néant n’a pas de rapports. L’être ou l’existence est donc la première donnée et nul rapport n’est intelligible qu’en elle ou par elle.»

<sup>367</sup> DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 117

<sup>368</sup> *De l’aperception*, p. 9

onde brota o sentimento da certeza de si, enquanto totalmente interior e actualizado no *vinculum substancial*<sup>369</sup> entre força da vontade e resistência muscular. Manifesto na causalidade originária, tal facto corresponde à realidade de uma experiência interior *hiperlógica*<sup>370</sup> porque individual e subjectiva, infalível porque a causa não pode deixar de produzir o seu efeito ou a vontade o seu objectivo totalmente interior, inquestionável porque nela o *eu* não se pode *anular no que o constitui*<sup>371</sup>, indubitável porque coincidente com o próprio gesto de atestação de si. Esta certeza primitiva vale por si, não carecendo de qualquer demonstração: efectivamente, de que serviria *perguntar porque é que o eu é esforço*, se se apercebe imediatamente de si no esforço?

Para Biran, estando dada a *correlação* essencial ao esforço, é real a apercepção interna imediata do eu individual. No intuito de sublinhar este facto, propõe-nos que consideremos o modo de exercício imanente do esforço, em que o *eu* se apercebe imediatamente de si, mesmo no silêncio dos sentidos ou de qualquer mediação pelo exterior<sup>372</sup>. Tal esforço imanente, permanecendo só na *epoché* de qualquer determinação exterior ao carácter de relação em acto, “designa (...) essa esfera de evidência pessoal e subjectiva” onde força hiper-orgânica e corpo *apropriado* se enlaçam num mesmo sentimento existencial. Nesse acto impossível de manifestar, decreta-se o princípio do sujeito consciente. Todavia, a existência consciente está longe de se resumir a essa imanência, na medida em que não somos apenas a apercepção imediata que podemos ter de nós próprios. Nem o esforço, justamente, se reduz a esse modo de exercício imanente: antes se complica ao unir-se à matéria de diferentes modos, ao acompanhar cada faculdade, cada modo positivo da existência concreta.

Não esquece Maine de Biran que o homem é um ser misto, complicado de múltiplas *vidas* e diferentes *leis*, marcado pelos elementos distintos que formam a sua humanidade, atravessado por uma sensibilidade variável que se mistura com a

---

<sup>369</sup> Cf. *Nouvelles considérations*, p. 92 : «Toute langage exprime en effet, à sa manière, la distinction réelle et fondamentale que l'esprit humain fait nécessairement dès qu'il pense, entre sujet et l'attribut, la cause et l'effet. Toute langage a un mot pour exprimer le lien substantiel (*vinculum substancial*) qui unit les deux termes indivisibles, quiconque distincts l'un de l'autre (...)». Cf. LE ROY, G., *L'expérience...*, o. c., p. 197 ; Cf. MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p. 158.

<sup>370</sup> *Commentaires XVIII*, p. 335 : «Je n'irai pas plus loin, quant à présent, heureux si, après avoir commencé à mettre dans son jour la causalité originelle, comme je l'entends, j'avais pu montrer, dans cette dernière partie, quelle est précisément l'espèce d'universalité et de nécessité *hyperlogique*, qui convient à ce principe dans sa dérivation du fait de conscience.»

<sup>371</sup> ID, o. c., p. 331 : «Le moi ne peut s'anéantir lui-même ou dans ce qui le constitue.»

<sup>372</sup> Voltaremos a este ponto no contexto específico da consideração do tema do corpo.

apercepção nos mais diversos modos do existir, perturbando-a e, nalguns casos, dissolvendo-a.

Semelhantes constatações confrontam-nos com um problema que merece toda a atenção: a apercepção – eleita critério de evidência que permite delimitar *o propriamente humano do homem numa ciência do homem*<sup>373</sup> – é afirmada como sendo a base da evidência metafísica sobre a qual se pode estabelecer uma teoria das faculdades, já não assente em “títulos nominais” – expressões para variações de uma “uma mesma sensação”, expressões simbólicas tomadas da fisiologia ou da anatomia<sup>374</sup> –, mas sobre distinções e ligações reais tomadas no sujeito consciente de si. Contudo, se aquele critério está condenado a obscurecer-se pela própria natureza do existir humano, que garantia de evidência, em rigor, nos garante o reconhecimento dos “limites de cada faculdade sem sobrepor um domínio sobre outro” e nos impeça confundir as fronteiras assinaladas pela nossa própria natureza a cada ordem de factos exteriores e interiores.”<sup>375</sup>?

A solução, julgamos, é esboçada por Biran quando afirma que “poderemos reportar com segurança as ideias que, não tendo modelo no exterior, têm no entanto na observação de nós próprios uma *regra* que não pode ser afastada e que depende de nós talvez tornar menos incerta”<sup>376</sup>, à concepção “*reflexiva* de um sujeito *eu* do esforço” e respectivos “actos de natureza idêntica àquele que funda o primeiro sentimento individual de existência”<sup>377</sup>.

---

<sup>373</sup> Cf *Décomposition*, versão premiada, p. 292. Esse critério não poderia “vir inteiramente do exterior”, não se poderia encontrar unicamente na linguagem ou “nas relações dos nossos signos às nossas ideias”, não se descortinaria em qualquer “identidade convencional e frequentemente ilusória”, mas apenas muito “mais perto de nós”.

<sup>374</sup> ID, o. c., p. 56 ; 119. Cf. *De l’aperception*, pp.61-62 : «Tandis que, d’une part les doctrines qui se fondent sur la sensation originaires généralisent *ex abrupto* ses faits encore incomplets, s’empressent de former des classes et de poser des lois arbitraires avant d’avoir observé les phénomènes individuels ou spécifiques, nous nous attacherons au contraire à diviser et distinguer les faits, afin de pouvoir les étudier dans leur plus grand état de simplicité (...) Tandis que, d’autre part, les systèmes de métaphysique pure placent les principes au-delà de tous les faits, prennent l’abstrait pour le simple et ce simple pour le primitif, en dérivant le réel du possible, nous n’aurons point à sortir de l’enceinte des faits de la nature humaine, pour trouver les principes de sa constitution (...).»

<sup>375</sup> Cf. *De l’aperception*, p. 63.

<sup>376</sup> ID, *Décomposition*, versão premiada, p. 292.

<sup>377</sup> ID, o. c., l. c. Nosso sublinhado.

Não se trata de uma questão fácil: a evidência metafísica diz-se com dificuldade numa linguagem deficitária quando se trata de dizer o fluxo, o movimento, a acção<sup>378</sup>. A linguagem matemática encontra-se numa situação semelhante: exprime as ideias que, segundo a nossa *experiência reflexiva*, podemos ter dos *absolutos* como “causa” ou efeito”, para dar “exactamente a intensidade de uma pela medida do outro”; mas “quanto à ligação que as une, quanto à energia da produção do efeito pela causa, isso escapa a todas as (...) expressões sempre tomadas num ponto de vista objectivo.”<sup>379</sup> Se desejasse dar conta de um fenómeno como o *esforço*, recorreria, do mesmo modo, ao *termo* e a “todas as ideias que se derivam da mesma origem sem qualquer outra mistura”<sup>380</sup>, com vista a definir a respectiva concepção. Assim sendo, o próprio *termo*, uma vez esclarecido, constituiria a base fixa sobre a qual estabeleceria a respectiva ideia. Ou seja: conquanto tome a ideia de esforço da experiência reflexiva, para o matemático, colocar-se na respectiva “fonte” equivale a “conceber e representar” com recurso “a signos permanentes inseparáveis tanto das ideias como do *objecto*”<sup>381</sup>.

Para o *verdadeiro* metafísico a evidência deverá ser de outro tipo. À semelhança do matemático com seu critério de evidência, também o metafísico, para os factos que considera, tem de recorrer à experiência reflexiva e aos respectivos *termos* sem misturas; mas, posicionando-se na mesma “fonte”, o metafísico deve, justamente, “conceber e reflectir”; ou seja, considerando o esforço e o respectivo termo, por exemplo, não será este senão um ponto de apoio para que, “parando nos limites do mundo exterior”, o *pensamento reflecta sobre si mesmo*<sup>382</sup>. A evidência que consegue estabelecer não está, portanto, apenas no *termo* que usa, mas na própria “concepção reflexiva do sujeito *eu* do esforço e [em] todos os actos de natureza idêntica àquela que funda o primeiro sentimento individual de existência.”<sup>383</sup> A ingenuidade de uma evidência matemático-simbólica deve ser, pois, notada. Ingenuidade que apenas se perderá criticando o método que avança para a idealizações e generalizações propondo-

---

<sup>378</sup> Cf. *Correspondance 1767-1804*, p. 278.

<sup>379</sup> *Décomposition*, versão revista, p. 313. Texto citado e comentado por DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 44.

<sup>380</sup> Cf. ID, o. c., versão premiada, p. 292 : «Notion objective du *terme* de *l'effort* et toutes les idées qui se dérivent de la même origine sans aucune autre alliage : *évidence mathématique.*»

<sup>381</sup> Cf. ID, o. c., l. c.

<sup>382</sup> Cf. ID, o. c., l. c.

<sup>383</sup> ID, o. c., l. c. : «Conception réflexive du *terme* de *l'effort* et toutes les actes de nature identique à celui qui fonda le premier sentiment individuel de l'existence : *évidence métaphysique.*»

se interpretá-las como seres objectivos, com total esquecimento da dimensão “real”, “subjectiva”, “individual”. Ao contrário, centradas sobre os actos e não apenas sobre a linguagem e a razão, imediatamente patentes para o sujeito que se exerce, as concepções do verdadeiro metafísico “escapam aos signos exteriores”<sup>384</sup>, tanto quanto à comunicação por meios artificiais.

Não significará isto, no entanto, que a evidência metafísica deixe de se envolver em factos heterogéneos e de se complicar; significará outrossim que também aqui deve ser entendida de modo diferente relativamente à *complicação* própria das ciências matemáticas puras quando estas, “afastando-se da sua fonte, admitem vários elementos heterogéneos”<sup>385</sup>. Assim, se a *complicação* matemática permanece conceptual, a *complicação* da evidência metafísica é a própria natureza mista do sujeito<sup>386</sup> e encontra as suas fronteiras, “na própria heterogeneidade do sujeito ao qual tende a aplicar-se”<sup>387</sup>.

Mas o que se deve entender por “reflexão” enquanto *faculdade íntima ao ser pensante* que acompanha a fonte de evidência metafísica?

## 2. Redobramento reflexivo.

### 2.1.

A ideia de *reflexão* é, no contexto da obra biraniana, tão importante quanto difícil e problemática, tanto mais que Biran utiliza o termo “reflexão” com diferentes acepções em momentos distintos. Dele se serve para traduzir um método de conhecimento – reflexivo porque assente na faculdade de reflexão – antagónico do conhecimento exterior e representativo, assente na “imaginação”. Esta oposição entre modos de conhecimento promovidos pela faculdade de reflectir (conhecimento íntimo, interior, individual, de concentração) e pela faculdade de imaginar (conhecimento que analisa e descreve objectivamente o que pode ser *imaginado*) é clara, por exemplo, na

---

<sup>384</sup> ID, o. c., p. 293. A diferença em relação à evidência matemática é, mais uma vez, marcada: «Au contraire l'évidence mathématique emprunté du dehors y revient et n'existe qu'en se communiquant par des signes clairs et durables.»

<sup>385</sup> ID, o. c., p. 294.

<sup>386</sup> ID, o. c., p. 293.

<sup>387</sup> ID, o. c., p. l. c.

segunda conferência de Bergerac: “A imaginação que, ao representar o que está perto de nós, se liga exclusivamente, na formação dos seus quadros, ao que se pode *ver, tocar, descrever, etc.*”<sup>388</sup> implica um tipo de análise que é objectiva, ou seja, de descrição exterior – análise em tudo diferente da “reflexão que, ao concentrar-se sobre o que está em nós, se liga inteiramente a esses modos mais íntimos, que não têm, fora da consciência, nem sinal manifesto, nem objecto ou imagem que os coloque num relevo sensível.”<sup>389</sup> O concurso de ambos os métodos – e dos correspondentes pontos de vista sobre que se estruturam – sem confundirem os respectivos âmbitos ou desrespeitarem os devidos limites de aplicação, traria à ciência do homem o vigor que o seu horizonte próprio reclama: assim se representaria todo o conjunto de factos exteriores ao *eu* e se meditariam, “do lado de dentro dos nossos actos”<sup>390</sup>, os modos apenas conhecíveis individualmente, intimamente, não representativamente, pelo sujeito que se exerce nos seus modos activos.

No entanto, o mesmo termo “reflexão” é também, e por diversas vezes, apresentado por Biran como sinónimo do próprio facto primitivo de sentido íntimo ou apercepção imediata. É o caso, entre outras ocorrências<sup>391</sup>, da seguinte passagem da *Mémoire sur la décomposition de la pensée*: “A ideia da (...) individualidade [do eu] e de tudo o que lhe pertence como próprio não pode ser extraída senão da reflexão íntima ou do sentimento desse mesmo esforço, do qual é ao mesmo tempo o sujeito e a causa idêntica.”<sup>392</sup> O mesmo termo parece, deste modo, denominar tanto um modo de conhecimento, como um modo de ser. Uma questão se levanta, pois: tratar-se-á de um paradoxo ou de uma ambiguidade necessária à consideração de uma realidade complexa?

Quando, no *Essai sur les fondements de la psychologie*, Maine de Biran inicia a apresentação do “sistema reflexivo”<sup>393</sup>, as suas primeiras considerações atêm-se aos elementos que se encontram na “percepção resultante do constante desenvolvimento da

---

<sup>388</sup> *Discours*, p. 50

<sup>389</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>390</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 60

<sup>391</sup> Cf. ID, o. c., pp. 91, 126, 234; ID, o. c., versão revista, p. 426; Veja-se ainda, *Essai, I*, p. 37.

<sup>392</sup> Cf. ID, o. c., versão revista, p. 426.

<sup>393</sup> *Essai, II*, p. 365; Cf. ID, o. c., p. 206: «Telle est la base de ce troisième système que j'appellerai aperceptif ou réflexive».

actividade sobre um objecto sensível”<sup>394</sup>: uma parte variável e uma parte que permanece idêntica. Esta última indicará o modo de “relação invariável” que se conserva constante “na variedade das nossas sensações actuais, sejam quais forem as suas diferenças específicas”<sup>395</sup>: nas sensações localizadas pela atribuição a um centro orgânico, na intuição com a referência a um mesmo espaço, enfim, “o que é muito notável, em todos os modos que dependem essencialmente de um movimento, de um esforço que a vontade começa e só ela determina, a relação de atribuição à causa *eu*, força produtiva única.”<sup>396</sup>

O *ser motor e pensante* não se reduz, pois, à sua apercepção imediata, o que se tornará problemático: será por essa mesma razão que a relação à causa *eu* – que constitui a “forma das nossas apercepções ou do *um* no múltiplo” – tende “constantemente a confundir-se com as impressões passivas da sensibilidade e, por assim dizer, a absorver-se nelas.”<sup>397</sup> Significa isto que a propensão para se *complicar* e *confundir* com as impressões passivas de uma matéria sensível dificultará permanentemente o *desocultamento* do sentido do eu.

Na verdade, se o *eu* se circunscrevesse ao sentido imanente do esforço, *reflectir-se-ia* integral e implicitamente na própria estrutura aperceptiva, pelo que estaria sempre plena e completamente presente a si próprio<sup>398</sup>. Contudo, não é esse o caso. É frequente as “operações activas” confundirem-se com as “impressões” passivas. As distinções tendem a enevoar-se sob a *mistura*, pelo que não espanta, por exemplo, que as “percepções tenham sido consideradas como estados passivos” e que se tenha feito desaparecer a “determinação voluntária que elas supõem (...), por detrás dos modos da sensibilidade que são os termos.”<sup>399</sup>

No entanto, o facto de a apercepção se ocultar, tornando-se difícil discernir nos modos complicados do existir “o sujeito de inerência ou a causa produtiva”, não impede que tenhamos, da “unidade pessoal, da unidade da duração continuada do mesmo eu, da

---

<sup>394</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>395</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>396</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>397</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>398</sup> *Décomposition*, versão revista, p. 368. Do mesmo modo se o *eu* fosse apenas um esforço voluntário, ao repetir um movimento reflectir-se-ia imediatamente como a respectiva causa.

<sup>399</sup> LE ROY, G., *L'expérience de l'effort...*, o. c. p. 255-256.



nossa causalidade nos actos ou movimentos voluntários”<sup>400</sup>, o sentimento mais claro, a certeza mais inabalável. O centro da questão está, pois, em saber o que permite, em cada modo complicado, reconhecer o *um sob o múltiplo*, a causalidade subjectiva sob a complicação com os termos da sensibilidade, a presença de si sob a variação, o esforço aperceptivo contra as absorções e dissoluções sensíveis.

Esta possibilidade encontrará resposta, no sistema biraniano, na *reflexão* entendida como “o meio, (...) a faculdade (...) pela qual podemos aprender a reconhecer esses factos simples e primitivos, a separá-los ou abstraí-los de tudo o que eles não são, a transformar em *ideias* ou noções os sentimentos confusos que temos, a pensar enfim o que nos faz pensar”<sup>401</sup>. Sendo esta uma passagem decisiva, importará desenvolver o que alberga.

Os termos com que o filósofo de Bergerac introduz o assunto em *Mémoire sur la décomposition de la pensée* fornecem-nos dados importantes para um primeiro aprofundamento. Aí trabalha com o exemplo da *inspiração de um odor*, significativo na medida em que são mais notórias as confusões que nascem entre as operações do órgão do olfacto e as impressões odoríferas, do que aquelas que surgem entre as operações do tocar e as impressões tácteis, ou entre o olhar e as cores que representa. Maine de Biran faz notar que, em certos casos, a sensação de um odor pode ser avivada ou exaltada por um esforço de inspiração superior à simples inspiração, enquanto que noutros momentos, por mais que se tente, nada mais se “determinará do que uma afecção muito obscura”<sup>402</sup>. Ora, no primeiro caso, algo de interessante se passa: a inspiração levada a cabo para avivar o odor leva o sujeito, nesse esforço de “atenção”, a centrar-se sobre a “modificação afectiva”; para captar o cheiro em todos os seus matizes, o acto voluntário que exerceu tenderá a obscurecer-se, o esforço a esquecer-se, em nome da impressão que se exalta. “O resultado apenas persiste como *sensação*”<sup>403</sup>, querendo isto dizer que a sensação é *resultado de um acto*, do acto de inspiração voluntariamente mais intenso. Neste exemplo verifica-se, então, que *o eu* não pode ser completamente identificado com essa sensação – porque também é a causa –, nem tão pouco apenas com o acto

---

<sup>400</sup> *Essai*, II, p. 366.

<sup>401</sup> ID, o. c., p. 366-367.

<sup>402</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 153

<sup>403</sup> ID, o. c., l. c.

voluntário<sup>404</sup>, na medida em que o esforço se encontra misturado e como que dissolvido pela impressão excitada. Uma vez que o acto por ele exercido não pode deixar de ser de algum modo presente ao *eu*, este nem devém sensação, nem nela se envolve como numa afecção puramente passiva<sup>405</sup>. Ao contrário, no caso em que a impressão não se aviva, permanecendo “abaixo do tom normal”, se inspiramos e nada mais do que uma impressão vaga se detecta, constata-se que apenas um esforço bem mais intenso e enérgico poderia mudar essa circunstância; neste caso, com toda a evidência, o acto ganharia predominância na sensação e o elemento afectivo tornar-se-ia mais obscuro, podendo ser percebido apenas na relação de subordinação à força que “concorre para o efectuar”<sup>406</sup>.

Ocupando o lugar hipotético do indivíduo que diversamente experimenta inspirar um odor, verificaríamos que, estando dado o esforço (inspiratório), se estabelece aí a apercepção pessoal separadamente de qualquer modo sensitivo, pois “há um fundamento para a palavra *eu* e para o verbo *ajo*, sinónimo de *existo*, apercebo-me existindo”<sup>407</sup>. Quando o esforço ou o acto pelo qual o eu se apercebe de si é acompanhado de um “modo qualquer que o indivíduo atribui unicamente à sua força, mas distinguindo o resultado do próprio acto que predomina simultaneamente na consciência”<sup>408</sup>, há *reflexão* – modo que pode definir-se como “apercepção *redobrada* no movimento de uma parte, e o seu produto sensível do outro.”<sup>409</sup>

Desta análise ressalta um aspecto decisivo: indica-se como traço distintivo da reflexão um carácter de redobramento interior<sup>410</sup>, no sentido em que o *ser motor e sensível* toma consciência de que um acto motor é, no seu princípio como no seu *resultado sensível*, seu. A reflexão seria, neste sentido, o que permitiria discriminar a

---

<sup>404</sup> Cf. ID, o. c., l. c.

<sup>405</sup> Cf. ID, o. c., l. c.

<sup>406</sup> ID, o. c. p. 154

<sup>407</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>408</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>409</sup> ID, o. c., l. c. Quando a vontade tem a iniciativa sobre as impressões e se comanda a si própria, o eu não pode desconhecer a sua própria causalidade; e reconhecer a sua causalidade é condição suficiente para que o resultado de um acto seja redobrado sobre o seu princípio, na medida em que o efeito é reconhecido como resultado de uma causa que, estando dado esse efeito, é conhecida como tal.

<sup>410</sup> Cf., ID, o. c., versão revista, p. 350: «(...) aller chercher la reflexion elle-même jusque dans sa source: peut-être fallait-il distinguer entre tout cet ensemble de modes primitifs élémentaires, trop généralement compris sous le titre unique *sensations*, ceux qui ont par eux-mêmes cette espèce de caractère de redoublement intérieur, qui le terme *réflexion* exprime». O contexto desta afirmação é um debate com Locke sobre a possibilidade de uma ciência dos princípios estabelecida sobre bases reais.

*causa* no momento em que o sujeito agente se encontrasse na complicação sensível dos seus próprios modos positivos de existência: passando pelo “produto sensível” de cada acto realizado, poderia atribuí-lo *a si próprio*<sup>411</sup> efectuando a ligação à sua força como à sua origem<sup>412</sup>.

Deste modo, a capacidade de circunscrição e a vocação para mostrar o *um sob o múltiplo*<sup>413</sup>, *o idêntico sob o variável* serão outros tantos elementos distintivos do

---

<sup>411</sup> Cf. *Essai, II*, p. 369: «Il faudrait que le sens de l’effort se trouvât lié à quelque organe de sensation, de telle manière que ses produits se trouvassent revêtus, pour ainsi dire, d’une forme sensible exclusivement subordonnée, comme lui ou par lui à la volonté, de telle manière que l’être moteur et sensible, qui s’attribuerait les mouvements comme en étant la cause *unique*, s’attribuât par la même les impressions qui résulteraient de ces mouvements, ou de l’effort qui les détermine sans le concours d’aucune force étrangère.»

<sup>412</sup> Neste sentido, deve afirmar-se seguindo M. Henry, que a «simples atenção é já uma reflexão que contém em si mesma a profundidade da subjectividade» (HENRY, M., *Philosophie et phénoménologie du corps...*, o. c., p. 14) não seria, no entanto, necessário afirmá-lo “contra Biran” como anota F. Azouvi, para quem é claro que, em Biran, a reflexão não está ausente da atenção mas «ignorada, tornada inaparente pela intencionalidade da atenção» (AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 90). A. Devarieux, por seu turno, enfrentando o mesmo ponto de doutrina e interrogando os comentadores referidos afirma que é a apercepção que se encontra na atenção, não a reflexão (Cf. DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 48: «Nous dirons volontiers pour notre part que l’aperception est à l’œuvre dans l’attention, et non la réflexion.»). Parece-nos justa a afirmação de que a apercepção está na atenção – o que seria, efectivamente, uma atenção onde nenhum *eu* se apercebesse de si? –; já que a reflexão esteja sempre ausente da atenção julgamos difícil de demonstrar Poderá negar-se que a atenção aos sons da própria voz contenha, ainda que apenas implicitamente, uma possibilidade reflexiva? Consideremos a posição de Henry. M. Henry interpreta fenomenologicamente a “reflexão” biraniana em termos de um conhecimento interior à própria intencionalidade; neste sentido, considera-a apta a traduzir a respectiva ausência de “distância fenomenológica” (Cf. HENRY, M., *Philosophie et phénoménologie du corps...*, o. c., p. 14) Tal interpretação parece-nos, no mínimo, problemática. À frente justificaremos a nossa posição. Segundo o comentador, a análise de Biran é equívoca e contraditória no que concerne a análise da reflexão, devendo ser corrigida para conquistar a sua própria verdade. Se a reflexão é interior ao conhecimento intencional, considera, ela não pode deixar de implicar a atenção; e esta, por seu lado, não pode deixar de ser, em certa medida, activa. Não se vê, pois, como a atenção possa ser não-reflexiva. Henry tem em mente, julgamos o facto de Biran, no contexto das suas distinções maiores entre pontos de vista, opor reflexão e representação e referir esta última ao sistema perceptivo onde coloca, igualmente, a atenção. Para o filósofo a percepção que “vai até às coisas” não dispensa uma abertura sobre um interior sem distância. Mas não precisaria de o afirmar contra Biran. É a tese de F. Azouvi que assume o debate com M. Henry desde logo para questionar se, de facto, é *contra Biran* que podemos afirmar a presença da reflexão na atenção. Segundo este comentador, tal é, no mínimo, “duvidoso” (Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 89). Sustenta a sua leitura com a seguinte passagem do *Essai, I*, p. 206: «En effet, tant que la volonté est subordonnée à une impression étrangère, le moi peut ignorer la part qu’il prenne, cette part active se confondant avec celle de l’objet représenté ou de la cause extérieure qui prédomine.» A. Devarieux não está de acordo e invoca a apercepção como presente na atenção. Para sustentar a sua tese, a comentadora invoca *Décomposition*, versão premiada, p.143. Eis a passagem à qual, julgamos, se reporta: «Ici la perception objective, activée expressément par le vouloir renferme l’aperception dans l’acte même qui se distingue de son résultat».

<sup>413</sup> Cf. *Essai, II*, p. 367, «J’appelle *réflexion* cette faculté par laquelle l’esprit aperçoit, dans un groupe de sensations ou dans une combinaison de phénomènes quelconques, les rapports communs de tous les éléments à une unité fondamentale, comme de plusieurs modes ou qualités à l’unité de résistance, de plusieurs effets divers à une même cause, des modifications variables au même *moi*, sujet d’inhérence, et, avant tout, des mouvements répétés à la même force productive ou à la même volonté *moi*.» Trata-se de

redobramento reflexivo – modo eminentemente activo pelo qual “o espírito apercebe, num grupo de sensações ou numa combinação de quaisquer fenómenos, as relações comuns de todos os elementos a uma unidade fundamental, assim como de vários modos ou qualidades à unidade de resistência, de vários efeitos diversos a uma mesma causa, de modificações variáveis ao mesmo eu, sujeito de inerência, e, antes de tudo, dos movimentos repetidos à mesma força produtiva ou à mesma vontade eu”<sup>414</sup>.

Neste sentido, a reflexão parece redobrar – tanto no *eu-sujeito* como no termo da sua acção – o que a apercepção envolve num mesmo sentimento de existência: a presença a si. Isto porque, justamente, com o redobramento reflexivo, “há apercepção imediata interna da causa” que é o *eu-sujeito* ao mesmo tempo que há “intuição do efeito ou resultado sensível que vem dele ou do seu esforço”<sup>415</sup>. Poder-se-á, portanto, sustentar a tese – decalcada sobre uma expressão de Leibniz – de que *apperceptio est perceptio cum reflexione conjuncta*<sup>416</sup>.

Assim sendo, a reflexão não nos faz sair da apercepção nem abandonar o seu horizonte<sup>417</sup>, antes se enraizando nele: ela tem “a sua origem nessa apercepção interna do esforço ou dos movimentos da vontade”<sup>418</sup> e são os respectivos elementos que torna claros, ao ligar-se principalmente aos actos da vontade e do *eu*<sup>419</sup>. Semelhantes actos, precisamente pela sua constituição tomada do esforço, ao *desdobrarem-se* nos seus efeitos, não se perdem do *eu* mas *dobram-se* sobre a sua causa, *redobrando* o princípio da acção sobre a própria acção<sup>420</sup>. Esta possibilidade é dada pela reflexão, ou seja, pela possibilidade de o sujeito da acção *voltar a exercer-se sobre os actos que sabe seus*, porque neles se sabe causa e efeito. A *apercepção pessoal* está, pois, aí constituída e esclarecida nos seus termos: que o princípio da acção “se dobre sobre ele próprio, eis o sentimento de *eu* puro e absoluto”<sup>421</sup>; que uma faculdade muito particular se desdobre

---

uma precisão que encontramos neste texto onde o *redobramento reflexivo* é acompanhado pelo *juízo reflexivo* que concebe o *simples*, o *um*.

<sup>414</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>415</sup> *Essai*, II, p. 206.

<sup>416</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>417</sup> *Essai*, II, p. 367. Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 90. B. Bégout afirma mesmo que, num certo sentido, a reflexão é uma “consequência do esforço” no sentido em que havendo esforço há reflexão. Cf. BÉGOUT, B., *Maine de Biran : la vie intérieure*, Payot & Rivages, Paris, 1995, p. 118.

<sup>418</sup> *Essai*, II, p. 367.

<sup>419</sup> MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p. 105

<sup>420</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 108.

<sup>421</sup> ID, o. c., l. c.

sobre a actividade do eu passando pelos seus produtos sensíveis, eis tornado “distinto” esse sentimento do nosso esforço – ou melhor, eis tornada clara “a primeira ideia da nossa actividade”<sup>422</sup> *sentida*.

Com a consideração do carácter de redobramento reflexivo como interior ao próprio horizonte aperceptivo e partilhando, conseqüentemente, a mesma estrutura, Biran sublinha a sua textura activa e constituição tomada da própria dualidade primitiva. Mas vai ainda mais longe ao formular implicitamente o carácter da abstracção específico da reflexão e ao marcar a diferença que separa a sua concepção de reflexão de qualquer teoria de tipo *especular*: a reflexão não designa nenhuma concepção óptica, nenhuma *especulação*, mas antes uma acção do sujeito sobre os seus próprios actos pelos quais toma consciência do sentido propriamente humano da sua actividade.

## 2. 2. (Reflexão especular, reflexão íntima)

A concepção biraniana de uma reflexão redobrada afasta-se de qualquer sentido *especular*. O ponto é importante. Para Biran desvirtua-se o sentido real da reflexão quando se transporta, de modo equívoco, para a sua consideração (confundindo fontes de evidência<sup>423</sup>) signos que são próprios da imaginação, nomeadamente, aqueles que tendem a assimilá-la à *imagem ideal do espelho*, como o conhecimento de si ao *speculum*, a ideia à imagem, ou a consciência à representação do espírito por ele próprio. A reflexão, tal como Biran a entende, nada tem de *óptico*; a ideia de *espelho*<sup>424</sup>,

---

<sup>422</sup> *Essai*, II, p. 368. Neste sentido, P. Montebello questiona significativamente: «Pourquoi invoquer un redoublement réflexif immanent à la structure de l'aperception ?» E responde : «L'éclaircissement réflexif nous fera revenir aux actes de l'aperception sans ajouter quoique ce soit à celle-ci. Si l'on considère que la réflexion ne peut rester au niveau de l'aperception c'est pour éviter les difficultés liées à la réflexion spéculaire mais surtout pour trouver un passage de l'individualité subjective à l'université rationnelle.» MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p. 107. M. Merleau-Ponty, nas suas análises de Biran, já havia considerado difícil este ponto. Cf. MERLEAU-PONTY, M., *L'union de l'âme et du corps...*, o. c., p. 77.

<sup>423</sup> *Essai*, I, p. 43.

<sup>424</sup> Como a ideia de “especulação” que lhe está associada. Não deixa de ser verdade que Biran recorre muitas vezes a metáforas visuais (Cf. por exemplo, *Essai*, I, p.39; *Dernière philosophie: existence et anthropologie*, p. 225). Mas o sentido do seu “esclarecimento” não é o de uma luz exterior. A. Devarieux, tentando levar às últimas conseqüências as metáforas de luz utilizadas por Biran afirma que o filósofo mais não faz do que «nous inviter à penser une clarté non lumineuse, qui ne prévient d'aucune lumière distincte d'elle-même». Cf. DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 85. A comentadora teria em mente, provavelmente, a seguinte passagem do *Essai*, I, p. 39: “L'exercice de ce sens est à ce qui se passe

bem como a noção de *imagem*, de nada nos serve no contexto de uma reflexão que se concentra<sup>425</sup> sobre os actos do próprio sujeito. Distinga-se, pois, o que é diferente<sup>426</sup>, sob pena de se negar a possibilidade de um conhecimento interior, de se obliterar o gesto de retorno a si indicado pela diferença constitutiva do esforço, de ignorar a capacidade de reacção sobre os seus próprios modos, de descartar a eventualidade de constituição de ideias individuais independentes da aplicação *às coisas do exterior*.

Embora nem sempre justo na sua análise<sup>427</sup>, Gassendi<sup>428</sup> aparecerá a Biran como representante dos filósofos que – de Leucipo a Epicuro, passando por Descartes, Hobbes<sup>429</sup> ou Helvétius<sup>430</sup> – tomaram o termo “reflexão” na sua base própria, mas imediatamente o reportaram ao mecanismo da imaginação<sup>431</sup>, ao jogo das imagens<sup>432</sup>,

---

en nous-mêmes ce que la vue extérieur est aux objets, mais, différente de celle-ci, la vue intérieur porte avec elle son flambeau et s'éclaire elle-même de la lumière qu'elle communique. »

<sup>425</sup> Cf. *Rapports*, p. 6

<sup>426</sup> Cf., entre outras ocorrências, *De l'aperception*, p. 159. Na reflexão especular, o *sujeito da representação põe em relevo* fora de si as suas *próprias formas*, olhando-se nelas como num espelho exterior, vendo-se e tocando-se, portanto, onde ele próprio já não está; ao contrário deste afastamento constante de si, a reflexão concentrada é aquela que em que o sujeito, concentrando-se sobre si próprio, pode realmente conhecer as suas formas onde elas estão.

<sup>427</sup>

<sup>428</sup> Cf., por exemplo, *Essai, I*, p. 35: «Hobbes et Gassendi refusent d'admettre le principe de la conscience et nient sa réalité. Pour eux, le mot d'*idée* n'a d'autre valeur que celle d'*images*. » Cf. a análise particularmente interessante de MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., pp. 116-117. Gassendi teve a intuição de que a faculdade de conhecer depende de uma acção sobre si. A questão que motiva a investigação de Gassendi é, no entanto, mais subtil e interessante para o filósofo de Bergerac, que a identifica na seguinte passagem dos textos que analisa daquele autor: «(...) pourriez-vous montrer, ô esprit, qu'il y ait en nous plusieurs facultés, et non pas une seule par laquelle nous connaissions généralement *toutes choses* et nous même» (*Essai, I*, p. 36. Biran cita as *Cinquièmes objections. Contre la troisième méditation* de Gassendi) Biran comenta: Gassendi, defendendo não poder o entendimento conhecer-se a si mesmo, como o olho não se pode ver a si mesmo, e sendo evidente que *a faculdade de conhecer não está fora de nós*, conclui que a noção de si mesmo não pode derivar senão de uma acção sobre si. Nisto tem toda a razão. O problema para Biran está, no entanto, no modelo utilizado por Gassendi para pensar, em derradeira análise, essa acção: o da visão e da imagem reflectida. Merece atenção o problema que Biran pretende meditar: que fundo real encerra numa concepção de conhecimento assente no modelo de uma imagem reflectida por um espelho e onde *o olho se poderia ver a si próprio*, servir-lhe-á de pretexto para interrogar todo um conjunto de pressupostos que minam um correcto entendimento da *reflexão concentrada*.

<sup>429</sup> Cf. ID, o. c. p. 42-43: «C'est ainsi que Hobbes et Gassendi, combattant l'auteur des *Méditations* dans sa langue, parlaient réellement avec les mêmes signes, de choses tout à fait différentes». Mesmo exemplo para os seguidores de Locke em relação a este: « (...) ils sont partie de la [de Locke que tematizou as ideias simples da reflexão] pour tout ramener aux sensations reçues du dehors”.

<sup>430</sup> Cf. ID, o. c., p. 36: «Ce philosophe [Helvétius] nie bien aussi comme Gassendi que l'esprit puisse se connaître en agissant sur lui-même, et la réflexion prise dans le sens propre de ce mot se trouve ramenée au jeu de l'imagination ou de l'attention qui rejaillit d'une partie de l'objet sur l'autre comme la lumière rebondit des différents points de la glace qui réfléchit à nos yeux.»

<sup>431</sup> Cf. *Rapports*, p. 7

<sup>432</sup> *Essai, I*, p. 35

das espécies impressivas<sup>433</sup> e *simulacra*<sup>434</sup>. O filósofo de Bergerac não poderia sancionar semelhante assimilação. A diferença entre “a maneira de se representar o que está fora de nós pela imaginação, e a maneira de conceber o que está em nós próprios pela apercepção interna ou reflexão”<sup>435</sup> afigura-se-lhe determinante. Não se *imagina* o que se conhece interiormente<sup>436</sup>. A subsunção do conjunto das faculdades sob o primado da imaginação e da visão pode, sem dúvida, permitir ao homem “conhecer uma multiplicidade de objectos”; porém, levá-lo-á ao mesmo tempo a “ignorar-se a si próprio”<sup>437</sup>, já que conhecer-se não é ver-se, não é reflectir-se *especularmente*, mas regressar a si no próprio movimento de concentração do pensamento.

A evidência das diferenças não obstou, no entanto, ao predomínio do modelo da visão na história da filosofia<sup>438</sup>. Não se tendo atribuído a cada faculdade a importância devida, ter-se-á exagerado a relevância daquelas que, mobilizadas pelos sentidos centrados completamente sobre o exterior, tendem a julgar conhecido apenas aquilo de que se pode formar uma imagem. É sintomático que a própria *psicologia* – que deveria revelar a sua utilidade junto daqueles que se propõem percorrer o *país tão pouco visitado da interioridade* – prossiga o seu suposto desenvolvimento “no exterior sob o nome pomposo de ciência *ex professo*”<sup>439</sup> e exigindo a prova do visível.

«Façam-nos ver ou mostrem-nos um espelho onde se reflecta a existência<sup>440</sup>»– eis o mandamento que por todo o lado ecoa. Por que razão se assimila, desta forma, o

---

<sup>433</sup> Cf. *Rapports*, p. 7

<sup>434</sup> Cf. MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p. 117. Ficam estabelecidos os limites de uma «reflexão especular». Esta prolonga a confusão entre a observação das *coisas exteriores* e a apercepção das que nos *são próprias ou nós mesmos*. Cf. *Essai*, p. 43: «On ne s’entend guère en général sur ce qui constitue l’espèce de clarté propre aux différentes espèces d’idées qui peuvent être ou conçus par l’entendement, ou représentées par l’imagination.»

<sup>435</sup> *Essai*, I, p. 37. E acrescenta logo a seguir o nosso filósofo, a fim de sublinhar este ponto: «Les systèmes des signes calques sur ces deux sortes de conceptions opposées constitueront deux langues absolument séparées et qui, malgré certaines analogies de formes extérieures ou en quelque sorte matérielles, ne pourront cependant être traduites l’une dans l’autre.»

<sup>436</sup> Cf. ID, o. c., p. 38

<sup>437</sup> ID, o. c., p. 60; 63

<sup>438</sup> Cf. ID, o. c., p. 38 Às tentativas do tipo da de Gassendi ou Hobbes, como de Descartes, acrescentem-se os «exemples non moins frappants de la même observation dans les tentatives se vaines faites pour expliquer physiquement les opérations de l’esprit ou les phénomènes de sens intime.»

<sup>439</sup> ID, o. c., p. 62

<sup>440</sup> Cf. *Essai*, I, p. 43: «Tout ce qui este n nous et même une multitude de choses qui sont hors de nous ne peuvent être ni vues ni imaginés; faudra-t-il pour cela renoncer à en avoir des idées claires?» Cf. MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p. 118;

entendimento “exclusivamente ao olho”<sup>441</sup>, a reflexão completamente ao espelho, o pensamento inteiramente à imagem e não, desde logo, “sobretudo à voz e ao ouvido”<sup>442</sup>?

Será esta uma referência de Biran merecedora de atenção: fiel ao seu método de investigação e fundamentada em distinções reais e não simples classificações nominais, a concepção biraniana não poderia deixar de ser a de uma *reflexão originária* concreta, que permitisse dar conta dos seus elementos. A este propósito constatará que, quando se trata da reflexão, as respectivas condições “se encontram preenchidas naturalmente, e não por hipótese abstracta, no sentido do ouvido unido à voz.”<sup>443</sup>

### 3. Origem *natural* da reflexão: a escuta de si.

#### 3.1.

Maine de Biran descobre na ligação dos aparelhos auditivo e fonador as próprias condições de possibilidade ou a “origem natural”<sup>444</sup> da reflexão concentrada ou íntima. O exercício combinado da audição e da fonação desvenda “o poder de começar e de executar livremente uma acção, ou uma série de acções”, sendo que, justamente, este poder de acção voluntária “não se exerce senão enquanto é ou pode ser actualmente verificado pela consciência.”<sup>445</sup>

---

<sup>441</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 268, n.

<sup>442</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>443</sup> *Essai*, II, p. 369.

<sup>444</sup> Cf. *Décomposition*, p. 172. Encontramos a referência no próprio título deste cap. III da Segunda Secção. Neste contexto, traduzimos «entendre» por *escutar*, a fim de marcar a diferença em relação a *ouvir* – que Maine de Biran estabelece entre «entendre» e «écouter». Cf. o texto decisivo de *Essai*, II, 369: “Pour qu’ils puissent se développer, et pour que la réflexion, qui y trouve son fondement ou son mobile propre, pût y demeurer attachée, il faudrait que le sens de l’effort se trouvât lié à quelque organe de sensation, de telle manière que ses produits se trouvassent revêtus, pour ainsi dire, d’une forme sensible exclusivement subordonnée, comme lui ou par lui à la volonté, de telle manière que l’être moteur et sensible, qui s’attribuerait les mouvements comme en étant la cause *unique*, s’attribuât par là même les impressions qui résulteraient de ces mouvements, ou de l’effort qui les détermine sans le concours d’aucune force étrangère.” Passagem citada também por LE ROY, G., *L’expérience...*, o. c., p. 256 e por DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 56. Esclareça-se um aspecto: não se trata para Biran de afirmar que o esforço carece de órgãos sensíveis para ser o que é; o que se sublinha é antes que na relação do ouvido e da voz se joga a possibilidade de fundar a reflexão enquanto articulação interior feita a partir da apercepção.

<sup>445</sup> ID, o. c., I, p. 40



A descoberta de Biran declara-se em poucas palavras: se “todos os outros sentidos ultrapassam o ouvido no que se representa, nenhum o pode substituir no que se apercebe e se escuta no interior de nós”<sup>446</sup>. Ou seja: dos nossos cinco sentidos, aquele que melhor reconhece o que se passa *dentro de nós* é o da audição, sentido que “tudo consente, repete, tudo rediz, até às modificações mais íntimas.”<sup>447</sup> Trata-se de um sentido como que reflexivo por natureza.

Todavia, o ouvido não é reflexivo em si próprio – supô-lo equivaleria a confundir a reflexão com uma simples afecção ou com as impressões do fluxo sonoro. O ouvido é *eminente* reflexivo apenas e na exacta medida em que uma função motora se lhe vem juntar, fazendo entrar a vontade no seu domínio<sup>448</sup>: a voz.

*Ouvirmo-nos* será, primitivamente, *reconhecemo-nos causa* no efeito da nossa própria realidade sonora. Somos um tipo particular de *ser sonoro*<sup>449</sup>: impressionamo-nos voluntariamente, transformamo-nos, tocamos sonoramente. “A harpa animada dedilha-se a ela própria”<sup>450</sup>. E como não reconhecer, enfim, nesse dedilhar redobrado através do ouvido, um começo real da reflexão e, nessa escuta de si, um sentido “eminente reflexivo”, o “sentido imediato da reflexão”, o “sentido da consciência”, o “sentido do entendimento”<sup>451</sup>, o “primeiro órgão da inteligência”<sup>452</sup>?

O sentido do ouvido unido intimamente à voz reúne duas funções que estão naturalmente presentes em órgãos diferentes: uma função sensitiva ligada ao ouvido, que acolhe as qualidades sonoras manifestadas por objectos exteriores, e uma função motriz ligada ao aparelho vocal ou oral e que parece apta a estabelecer “uma comunicação interior fixa e constante entre a faculdade de movimento, de articular e,

---

<sup>446</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 171;

<sup>447</sup> ID, o. c., l. c. Cf. *Essai, II*, p. 373

<sup>448</sup> Cf. ID, o. c., p. 172

<sup>449</sup> Cf. *Essai, II*, 370 : «Pendant que l’ouïe externe est frappée d’une sensation directe, l’ouïe intérieur est frappée d’une impression réfléchie comme par une écho animée.» O ouvido *interior* tem, pois, uma *vocação* de voz, outro nome para esta estranha unidade na diferença capaz de concentrar o sujeito sobre os seus próprios actos. Quantas vezes, de facto, o nosso *ouvido interior* é tomado por uma impressão *reflexiva interior* e tocado pelos ritmos e ressonâncias, pelos tons e articulações que o *órgão vocal* inscreve, como mapa surpreendente, no seu centro? No exercício do ouvido e da voz, o resultado – o som ouvido – é, ao contrário do que acontece nos outros sentidos, interior na medida em que o redobramento que aí se efectua toma unicamente por matéria os próprios actos da vontade.

<sup>450</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 172.

<sup>451</sup> ID, o. c., p. 171; Para referência aos surdos-mudos ou surdos de nascença. Cf. ID, o. c., p. 180.

<sup>452</sup> ID, o. c., p. 172

ulteriormente, de pensar, e a de escutar, de se escutar a *si próprio*.<sup>453</sup> O órgão motor – no caso, vocal – é distinto do órgão que recebe a impressão, dele não estando, no entanto, radicalmente separado: antes parece corresponder-lhe “intimamente” e mesmo activar-lhe as funções perceptivas.<sup>454</sup> São deste facto demonstração cabal os exemplos – à época amplamente difundidos – das crianças selvagens: por não terem desenvolvido e exercitado a voz na sua função de oralidade durante o crescimento, aquelas crianças parecem ser incapazes de distinguir, ou sequer de prestar atenção, a um conjunto significativo de sons comuns; por falta desse acordo interior entre a voz proferida e a respectiva audição íntima, permanecem como que tolhidas da capacidade de *reflexão nativa* auto-atribuidora<sup>455</sup> do som ao ouvido.

As crianças socializadas, por norma, exercitam inicialmente a oralidade ao imitar os sons do exterior, utilizando aquilo a que Biran chama uma “língua das sensações” puramente vocal: será essa a base que servirá os desenvolvimentos subsequentes da oralidade. A criança começará por entender apenas o que reproduz e a repetição oral das palavras que vai ouvindo guardará, finalmente, uma função própria na acção do pensamento que – não já na função vocal<sup>456</sup>, mas nos “tons orais”<sup>457</sup> – encontrará, digamos assim, “um ponto de apoio para reagir sobre ele mesmo.”<sup>458</sup> Isto porque o órgão activo da voz repete, primeiro, instintivamente, depois, voluntariamente: a cada impressão recebida pelo “ouvido exterior” corresponde uma determinação motriz instantânea que dá o tom ao instrumento vocal, sendo o som exterior repetido; enquanto o ouvido externo é atingido por uma sensação externa, o som repetido chega, por seu turno, ao ouvido interior como uma “impressão reflexiva”<sup>459</sup>, como se de um eco<sup>460</sup> animado<sup>461</sup> se tratasse. Ora, este eco de uma impressão exterior tem por causa a própria voz, cuja actividade é independente daquilo que exteriormente provoca outros sons.

---

<sup>453</sup> *Essai, II*, p. 369-370.

<sup>454</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 172

<sup>455</sup> Cf. ID, o. c., l. c.; Cf. DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 59.

<sup>456</sup> ID, o. c., l. c. Para uma distinção entre função vocal e oral, Cf. *Décomposition*, versão premiada, pp. 180-181, n.

<sup>457</sup> Cf. ID, o. c., l. c. « ... touches orales... »

<sup>458</sup> ID, o. c., l. c.; Cf. *Essai, II*, p. 371

<sup>459</sup> *Essai, II*, p. 371

<sup>460</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 173

<sup>461</sup> *Essai, II*, p. 370

Mais: tal eco ressoa no ouvido e este parece imediatamente apto a acolhê-lo<sup>462</sup> *pelo interior*, a compreender, admitir e interpretar, a escutar e articular os sons assim efectuados pela voz.

Uma das *partes* do modo como o ouvido recebe as impressões – que não são puramente afectivas – revela-se, portanto, “especialmente apropriada à voz, dirige-se quase completamente ao seu órgão, (...) recebe-a, escuta-a, por assim dizer, repete-a e imita-a na sua derradeira perfeição.”<sup>463</sup> Nesse momento, acontece que a voz passa a ser como que ouvida exteriormente pelo ouvido exterior e interiormente pelo ouvido interior. O ouvido é tocado, assim, por uma impressão directa e outra interiormente reflexiva que, no entanto, não são senão uma mesma impressão que se redobra. Algo de notável sucede, pois, neste caso: os efeitos da faculdade activa de produzir sons – que mobiliza a voz – não são perdidos no exterior quando impressionam o sentido passivo da audição, mas redobrados<sup>464</sup> infalivelmente sobre a sua causa ou princípio – a própria vontade inerente ao esforço que se exerce na voz.

Para ser ouvido interiormente, o som é repetido<sup>465</sup>, não numa actualidade estrita e de tipo mecânico, mas no próprio tecido da perceptibilidade auditiva que, desde a infância, desde os primeiros choros<sup>466</sup> até à linguagem e passando pela imitação de si,

---

<sup>462</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 171. «(...) C’est le sens de la conscience, c’est celui de l’*entendement*, de cette faculté par excellence par laquelle l’être pensant *entend* (dans toute la force du mot) à tous les actes qu’il détermine.»

<sup>463</sup> ID, o. c., p. 174 «(...) et la mémoire des sons n’est autre que la faculté qu’a la voix d’impressionner en partie l’ouïe comme le ferait l’objet sonore lui-même, s’il était encore présent.» Significa isto que a voz articulada é primitivamente *exterioridade para uma interioridade*. O que não significa que me veja a emitir os sons, ou me apreenda de qualquer forma que seja como objecto. O aparelho ouvido / voz demonstra que o sujeito só aparece a si mesmo como *idêntico* na medida em que a sua identidade se esclarece na reflexividade constitutiva da consciência de si. No emaranhado destes sentidos, sou de mim próprio a causa, causa que é senão a própria força da vontade. Distinguir esta impressão reflexiva interior do som directo exterior, equivale, então a afirmar que me sei porque me atinjo interiormente como acto e me reconheço o mesmo no ouvido, sem o concurso de qualquer elemento de uma esfera de exterioridade.

<sup>464</sup> Cf. *Essai*, II, p. 370 ; Cf. também *Décomposition*, p. 173 : «C’est comme si l’odorat, étant d’abord directement impressionné, l’effort inspiratoire qui s’exercerai par un autre organe correspondant (...), avait la faculté de reproduire absolument la même sensation, celle-ci se trouverait véritablement *redoublée*, savoir : une première foi par l’action de la cause extérieur accompagnée ou non de quelque degré d’effort inaperçu, et une seconde fois sans le concours d’aucune cause autre que la volonté, avec un effort perceptible dans sa propre détermination ou dans son produit sensitif ; je crois que le parallèle est exacte.»

<sup>465</sup> Não é, pois, nunca confundido com uma *impressão directa exterior* na medida em que se une ao ouvido como *ressonância* de si, ou seja, como audição de si e não, precisamente, de uma qualquer *causa não-eu* ou pura sensação exterior. Quando falo sei que sou eu que *ressoo* em mim porque a voz articulada é imediatamente entendida *pelo* ouvido como vinda não do exterior mas do próprio interior, de mim.

<sup>466</sup> Cf. *Essai*, II, p. 371: “(...) les vagissements de l’enfant que vient de naître (...)»

nos permite ressoar em nós próprios. Repetir significa aqui, pois, *manter o som disponível para lá da sua efectuação*. A recordação dos sons será ainda, então, uma *percepção real* que atinge o sentido da audição na ausência de causas exteriores<sup>467</sup> – e, por isso, precisamente, não será confundido com uma impressão exterior, mas imediatamente presente na massa da própria existência continuada.

De facto, a memória dos sons não começa na *parte propriamente audível de um som exterior*, mas liga-se desde sempre com a parte vocal – segue, se assim se pode afirmar, a própria determinação “voluntária reflexiva”<sup>468</sup> que, como eco interior, prevalece sobre o som directo. Quer isto dizer que a perceptibilidade auditiva da própria voz não é nunca confundida pelo ouvido com uma “sensação passiva” ou com a impressão exterior; o ouvido “sabe” distinguir, e nunca se engana entre impressões “directa externa e reflexiva interior”<sup>469</sup>, impressões que se sucedem uma à outra. *Eu* que ouço sou *eu* que falo, e *eu* que ouço o que falo sei que o som exterior que vem afectar o ouvido exterior é verdadeiramente distinto do som articulado que a vontade determina. Quando o ouvido é tomado pelo eco interior da voz, de algum modo, a atenção prestada à exteriorização do acto vocal, sem que seja suspensa, passa a “identificar-se com a *reflexão eu*”<sup>470</sup>, isto é, com a força-eu que age e se apercebe no acto respectivo: matéria e forma coincidem numa mesma relação e o sujeito tem, nesse momento, a “percepção redobrada da sua actividade”<sup>471</sup>.

Ao contrário do exercício dos sentidos centrados sobre o exterior, no caso da correspondência íntima entre o ouvido interior e o órgão vocal, o resultado exterior do acto voluntário remete – porque esse resultado nunca é verdadeiramente exterior – para o poder livre que o efectua. Como em nenhuma outra complicação sensível<sup>472</sup>, na

---

<sup>467</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 173: «la cause extérieure cessant d’agir, la même détermination peut s’effectuer encore (...).»

<sup>468</sup> Cf. ID, o. c., p. 176, *passim*.

<sup>469</sup> ID, o. c., p. 173

<sup>470</sup> ID, o. c., p. 176

<sup>471</sup> *Essai*, II, p. 372. Texto igualmente citado por DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 59. Para o essencial do comentário veja-se p. 61. “Redobrada” porque o resultado exterior do acto voluntário (objecto da atenção) remete para o poder livre que o efectua – na exacta medida em que esse resultado sendo exterior à vontade não é senão interior à relação da qual ela é causa; esse resultado não está, assim, nunca no exterior, uma vez que a voz ouvida como minha é entendida como provindo de mim e não de qualquer impressão directa exterior.

<sup>472</sup> Cf. ID, o. c., I. c.: «Cet exemple est unique dans l’analyse des sensations». Porque, ao contrário do sentido do odor (onde a inspiração voluntária pode ainda ser confundida com a causa da sensação) ou do exercício activo do tacto (onde se pode confundir o conhecimento das qualidades tácteis secundárias

ligação ouvido-voz os *meus* sons articulados são ouvidos pelo *meu* próprio ouvido que os regista, prolonga e repete, não como sons que tenham a sua origem no exterior, mas como ressonância que imediatamente se reconhece no seu princípio ou causa voluntária: eu próprio.

Nos efeitos sonoros ouvidos, identificamos, pois, o princípio de acção voluntária como sendo nós próprios, num movimento de *desdobramento* – o mesmo sujeito está no efeito ouvido e no som proferido – e *redobramento* – o efeito remete para a causa – que a figura da “mola” ou do “elástico”<sup>473</sup> parece traduzir de modo preciso: o som interior que eu ouço é *meu*, é de mim, no sentido em que sou eu quem activamente o profere, sou eu quem me impressiono ou me toco sonoramente, sou eu quem me ouço, apropriando esse som interiormente repetido no duplo efeito de que sou a causa”<sup>474</sup>. Acrescente-se que semelhante apropriação manifesta uma interioridade precisa: aquela que *se ouve* na própria voz, ou seja, aquela que reflexivamente – ao *concentrar-se sobre os próprios actos*<sup>475</sup> – *se reconhece* na própria participação activa nos modos do seu existir.

O movimento de desdobramento e redobramento do exercício combinado dos órgãos de audição e de fonação nunca compreende os produtos da vontade como *envolvidos*, mas sempre como subordinados e remetendo imediata e infalivelmente para o próprio poder motor. Favorecem esta possibilidade, por um lado, a separação entre o sentido sobre o qual a vontade age directamente e o sentido que recolhe os produtos dessa acção (o que impede o princípio voluntário de se *identificar* com os resultados) e, por outro lado, o facto de a comunicação entre estes dois sentidos dispensar qualquer intermediário exterior: há, na livre repetição dos actos que a vontade determina, consciência do poder que os executa, sendo que o indivíduo que *emite os sons e se escuta* “apercebe a causa no seu efeito e o efeito na sua causa; ele tem o sentimento

---

ligadas à sensibilidade e as qualidades tácteis primárias ligadas às substâncias *das quais são inseparáveis*) o eco interior da voz que afecta reflexivamente o ouvido é reconhecida imediatamente como *provindo de mim*.

<sup>473</sup> *Correspondance 1766-1804*, p. 279 : «L’activité constitutive du moi humain me paraît donc tenir au débâtement d’un ressort unique.»

<sup>474</sup> *Essai, II*, p. 370.

<sup>475</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 173; Cf. ID, o. c., p. 184: «L’exercice de ce sens uni à la voix (...) seul entre tous, il concentre sur ces actes ou modifications propres le sujet sensible et moteur au lieu de l’entraîner au dehors.». *Sendo dada a impressão reflexiva interior, invariavelmente está dada a causa eu que a produz com consciência.*

distinto dos dois termos desta relação fundamental, numa palavra, ele reflecte, por aí apenas, que emite e articula sons voluntários.”<sup>476</sup>

### 3.2. (Reflexão *stricto sensu* e reflexão *latu sensu*)

Se o suporte natural da reflexão pode ser encontrada na combinação ouvido-voz, o seu sentido não se esgota aí. Importará “desenvolver o que a natureza sugere”<sup>477</sup>, sendo claro o que esta alvitra como carácter essencial e constitutivo da reflexão: reflectir é “ter a consciência de um esforço voluntário num modo qualquer que resulta no todo ou em partes desse esforço”, aperceber a causa (eu) no efeito sentido e, a partir dessa base, “distinguir todos os elementos coordenados num mesmo grupo, aperceber separadamente os modos da sua coordenação, e elevar-se até às ideias universais, constantes, que são as formas do pensamento.”<sup>478</sup>

Não estando dado o esforço, pois, nenhuma ideia chegaria a ser concebida e nenhum signo<sup>479</sup> voluntário se instituiria. Os signos são sempre signos de ideias e estas exprimem relações intelectuais que, por princípio, não podem deixar de estar enraizadas na própria existência apercebida. A primeira dessas relações estará *naturalmente* enraizada na “distinção primeira que se estabelece, no fundo do sentido íntimo, entre o esforço motor ou vocal que a vontade determina e o seu resultado sensível”<sup>480</sup>. Quer isto dizer que a instituição de signos depende da apercepção interna dos próprios actos e da sua distinção em relação à sensibilidade passiva. Se o indivíduo não tivesse o

---

<sup>476</sup> *Essai, II*, p. 372. Cf. uma primeira formulação da mesma reflexão em *Décomposition*, versão premiada, p. 173: «Dans l’effort vocal et la sensation qui le suit ou l’accompagne, il n’y a pas d’illusion que l’expérience doive détruire». Veja-se ainda, no mesmo texto, p. 176: «Lorsque l’ouïe est frappée par l’impression reproduite du dedans, l’attention, s’appliquant encore dans le sens externe au mode résultant de l’effort, s’identifie avec la réflexion du moi, qui veut l’acte et s’aperçoit en lui». Os *produtos sensíveis* do acto vocal, embora *separados* por dois órgãos sensíveis, revelam na sua unidade a evidência da *mesma força interior* á qual se subordinam. Aquele que fala *escuta-se*. A acção vocal *ouve interiormente* como *minha* não é senão acção que *repete* o seu princípio de acção voluntária exercida sobre um sentido inicialmente passivo. A reflexão parece esclarecer-se, deste modo, sobre um modelo de redobramento só possível nas acções voluntárias onde o *eu se apercebe causa e efeito*. E que dizer do caso dos surdos-mudos? Que são capazes de uma reflexão simples mas não de uma reflexão redobrada.

<sup>477</sup> LE ROY, G. *L’expérience...*, o. c., p. 257

<sup>478</sup> *Essai, II*, p. 375, *passim*.

<sup>479</sup> Cf. ID, o. c., p. 377 No estado de simplicidade animal nenhum desses modos está presente porque a apercepção não principiou ainda. Pela mesma razão se explica que os animais não instituem signos apesar de conseguirem imitar sons humanos.

<sup>480</sup> ID, o. c., p. 378

sentimento interior da sua existência em acto, nada seria pensado, articulado, distinguido. Contudo, esse sentimento, essa *apercepção*, não basta para que a existência seja também pensada. A “ideia ou a noção” distinta da existência individual exige que uma faculdade particular se exerça sobre o próprio horizonte aperceptivo e, concebendo em separado o que a *apercepção* une num mesmo sentimento imediato, ligue “de uma maneira fixa esse juízo primitivo a um signo permanente como *eu* ou *eu existo*”<sup>481</sup>, garantindo que, cada vez que esse signo for voluntariamente repetido, o eu se torne presente a ele próprio intimamente.

A reflexão deve cumprir-se, pois, sobre o próprio acto inerente ao esforço, o acto que cria o pensamento, a própria actividade que nutre os actos de pensamento e dá vida aos signos, às palavras. Neste sentido, será correcto afirmar que “há na reflexão *latu sensu*, no estado de implicação, o que há na reflexão *stricto sensu*, desenvolvida e tornada consciente de si: o poder do eu se colocar distinguindo-se do que não é ele, isto é, em primeira instância, o corpo próprio”<sup>482</sup>.

Daí que Maine de Biran defina, perante Durivau, reflexão nos seguintes termos: “faculdade pela qual o eu que quer e faz esforço se torna presente a ele próprio como distinto”, mas não separado, deve acrescentar-se<sup>483</sup>, “do termo orgânico deste esforço”<sup>484</sup>. O ensinamento maior de uma “ciência reflexiva” será o de que nenhum dos actos ou estados do sujeito pensante “poderia ser concebido ou imediatamente apercebido na sua produção, fora do conhecimento ou do sentimento íntimo do seu

---

<sup>481</sup> ID, o. c., p. 379. Neste sentido, pode Biran afirmar na mesma página: «Sans l’aperception interne des actes, ou de l’effort voulu, il n’y aurait point de signes institués; et sans les signes institués, point de réflexion proprement dite, point d’idées ou de notions distinctes de nos actes intellectuels ou de leur résultats, point de notions de *cause* séparée de son effet, de substance séparée des modes, point d’unité conçue hors de la multitude, ni d’*identité* hors de ce qui varie, enfin point d’idée de sujet (*moi*) séparé de ses attributs et, par suite, d’idées abstraites, universelles». Deste modo, sujeito do esforço não somente pode explorar tudo o que o compõe, como o que vem de fora e o que ele próprio acrescenta do seu próprio fundo. Passa, nomeadamente, a poder fazer do seu próprio raciocínio objecto da sua acção. Distinguindo-o da imaginação e da memória dos factos, Biran define o “raciocínio” como constituído por um conjunto de juízos reflexivos, que têm todos um sujeito comum, simples, uno, universal, real, e que estão ligados de tal modo que o espírito apercebe a sua dependência necessária e recíproca sem recorrer a nenhuma ideia ou noção exterior à essência do sujeito ou aos atributos que dele podem derivar. Veja-se ainda *Essai, II*, pp. 380; 498 e o comentário de DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 54.

<sup>482</sup> AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 91.

<sup>483</sup> Cf. ID, o. c., l. c.

<sup>484</sup> *Correspondance 1805-1824*, p. 642.

princípio ou da sua causa produtiva (...) que não é outra senão o próprio sujeito ou o *eu*”<sup>485</sup>.

Se, por vezes, a reflexão é designada por Biran como “apercepção redobrada”, apenas será porque implica uma consciência de si, ganha a partir dos próprios actos. À “reflexão simples”<sup>486</sup> – que Maine de Biran declara desde a *Décomposition* como diferente da reflexão redobrada” – corresponderá, por conseguinte, a “apercepção simples”<sup>487</sup>.

A “continuidade” (que não a confusão) entre uma reflexão *stricto sensu* “desenvolvida”, explícita e consciente de si através do gesto de redobramento a partir do produto sensível, e uma *reflexão latu sensu*, “implícada” e que equivalerá à própria apercepção do eu motor, torna-se mais nítida: a apercepção é reflexiva em sentido lato porque, implicitamente, o facto primitivo define o próprio *eu*<sup>488</sup>; a reflexão em sentido estrito, aplicada à apercepção, permite *conceber* separado o que é dado como não separado na apercepção, ou seja, o que não está ao alcance desta conceber: o eu e a resistência muscular. Fazendo sentido no horizonte da apercepção, a reflexão nada lhe acrescenta. Partilham, uma e outra, a própria estrutura dual do esforço<sup>489</sup>, salvaguardando essa partição que o *eu-causa*, porque “distinto” mas não separado do corpo resistente, se possa encontrar nos seus próprios actos – como do ser motor que articula os sons cujos efeitos se dobram sobre si como causa. Sem essa diferenciação originária não haveria nem “reflexão simples”, nem “reflexão redobrada”.<sup>490</sup>

A reflexão resume uma capacidade de “abstracção”: na sua raiz, do sujeito em relação ao seu atributo, do *eu* nos compostos sensíveis, “do sujeito do esforço, como

---

<sup>485</sup> *De l'aperception*, p. 25

<sup>486</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 297 : «...la réflexion simple et redoublée des actes et des résultats.» A reflexão é redobrada porque, associada à percepção (atenção ao produto sensível), permite uma apercepção (o eu conhece-se como causa a partir do efeito do seu acto) – “redobrada” porque, precisamente, incide sobre uma *complicação sensível* para a partir daí discriminar, nomeadamente, o eu na sua actividade.

<sup>487</sup> Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 90 ;

<sup>488</sup> *De l'aperception*, p. 23. À abstracção modal própria das classificações artificiais das ciências naturais, contrapõe-se na sua radicalidade a *abstracção reflexiva* que se concretiza sobre a possibilidade de apercepção do próprio acto do esforço e se torna evidente assim que se reduz à pura apercepção interna, não carecendo, pois, de dedução, dispensando a comparação e exprimindo aspectos do *eu* irreductíveis às sensações adventícias que o podem afectar.

<sup>489</sup> MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p. 106 A evidência reflexiva depende, neste sentido, do facto de possuímos *a coisa significada*. Cf. ID, o. c., p. 107 : A reflexão «signale le décalage propre au rapport duel, la disjonction interne des facultés, la différence intrinsèque à l'aperception.»

<sup>490</sup> AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 91



distinto do termo que resiste.”<sup>491</sup> Esta *abstracção* é, no entanto, propriamente “reflexiva”<sup>492</sup>, o que para Biran significa que não se confunde com uma abstracção puramente lógica ou formal. Mais: longe de ser um meio de inventariar, à maneira kantiana<sup>493</sup>, as condições formais do pensamento, a reflexão resume, antes, o gesto de reconhecimento dos elementos que tornam possível o próprio acto de pensar – nomeadamente, um *eu activo* que se distingue não como designação geral que se retira do comum ou geral das sensações, mas como diferente do que, em si e mesmo por si, não é a *essência do eu*.

O *eu* que se distingue reflexivamente dos seus modos fá-lo, em sentido biraniano, como “*abstrahens* (ou *se abstrahens*) mais do que como *abstractus*”<sup>494</sup>. O “*eu* que existe e se apercebe como *um, simples, idêntico*, não é abstracto das sensações como [é abstracto] o que nelas haveria de comum ou de geral, mas ele próprio abstrai-se pelo acto de apercepção interna, que distingue e separa até certo ponto o indivíduo ou o *um* do colectivo ou múltiplo; a força que age ou a causa, do efeito; a acção da paixão; em suma, o sujeito que faz o esforço, do termo que resiste e que sofre modificações diversas.”<sup>495</sup> O *eu abstrai-se sem ser uma abstracção*<sup>496</sup> e a sua “essência reflexiva” não generaliza, mas individualiza. Ao contrário das ideias gerais, que se caracterizam por serem tanto mais universais (tanto mais extensas) quanto mais abstractas ou menos compreensivas, as ideias abstractas reflexivas – *um, simples, ou idêntico*<sup>497</sup> – serão tanto

---

<sup>491</sup> *Essai, II*, p. 377. Cf. LE ROY, G. *L'expérience...*, o. c., p. 258: «Une idée ne saurait être évoquée sans qu'un effort, et par conséquent un mouvement, n'en fournisse le moyen (...) La répétition de l'activité volontaire assure d'une façon définitive l'exercice de la pensée.»

<sup>492</sup> *Essai, II*, p. 327. A teoria das abstracções reflexivas é esboçada na *Décomposition*, versão premiada, p. 167, formulada pela primeira vez em *De l'apercepção*, p. 23 e destacada no *Essai, II*, p. 327. Cf. VANCOURT, R., *La théorie de la connaissance ...*, o. c., p. 144 e ss.; BAERTSCHI, B., *L'ontologie...*, o. c., p. 302 e ss.; AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 240 e ss. Estamos de acordo com este último comentador quando afirma que, sobre este assunto, o texto de MONETTE, A. M., *La théorie des premiers principes selon Maine de Biran*, Ottawa-Paris, 1945, não é decisivo.

<sup>493</sup> Partilhamos a análise de VANCOURT, R., *La théorie de la connaissance...*, o. c., p. 146-147: «Dès lors, quand Maine de Biran déclare que les idées premières sont ‘des éléments subjectifs, formels ou régulateurs’, qui rentrent dans tout ce que le moi peut connaître hors de lui ou en lui; ou quand il dit encore qu’elles sont associées ‘en qualité d’éléments formels ou régulateurs à toutes nos représentations’, il ne faut pas prendre ces expressions dans un sens kantien.»

<sup>494</sup> *De l'aperception*, p. 24, n.; *Essai, I*, p. 200.

<sup>495</sup> *Essai, I*, p. 200. Cf. *De l'aperception*, p. 51;

<sup>496</sup> Cf. *Commentaires XVII*, pp. 84-85. Veja-se ainda, entre múltiplas ocorrências, *Commentaires XIX*, p. 87: «La notion d'une force qui opère par vouloir ne peut être dite *abstraite* à la manière des idées générales dont se forment des genres ou des espèces (...)» A abstracção reflexiva será, enquanto abstracção, abstracção abstracta imediata.

<sup>497</sup> *De l'aperception*, p. 51.

mais abstractas quanto mais compreensivas ou individualizadas, isto é, quanto menos colectivas<sup>498</sup> e mais *separadas de todas as impressões sensíveis de que se compõem os objectos fora de nós*. E sê-lo-ão na medida em que exprimirão aspectos do próprio *eu*. As ideias abstractas reflexivas coincidem com a sua própria fonte<sup>499</sup>, pelo que o seu valor de abstracção não é lógico ou nominal, mas “próprio e real”, revestindo-se de um carácter de “evidência imediata”, eminentemente “apropriada aos factos do sentido íntimo”<sup>500</sup>.

Impedindo que o sujeito do esforço abandone o campo interior onde se concentra sobre os seus próprios actos – onde o sentido íntimo se “aplica para distinguir os seus próprios factos” –, a reflexão permite, fora de qualquer consideração de leis da sensibilidade, delimitar de modo totalmente interior os domínios do próprio *eu*<sup>501</sup>, designadamente enquanto “causa”<sup>502</sup> ou força produtiva, enfim, enquanto actividade. Neste sentido, a reflexão será bem o que torna possível “pensar o que nos faz pensar.”<sup>503</sup>

#### 4. Actividade reflectida e teoria das faculdades.

##### 4.1.

É como causa que já o sujeito do esforço vocal se distingue da passividade. É como causa – logo, como actividade<sup>504</sup> – que o *eu* se pode distinguir em todos os modos complicados de existência do que não é ele: o involuntário, o desejo, a sensibilidade

---

<sup>498</sup> *Essai, I*, p. 196

<sup>499</sup> Cf. *Essai, II*, apêndice XI, p.479

<sup>500</sup> *Essai, I*, p. 197, *passim*.

<sup>501</sup> Cf. *De l'aperception*, p. 62.

<sup>502</sup> F. Azouvi considerou este ponto com bastante minúcia. Partindo da consideração das ideias do *eu* – unidade, simplicidade, identidade, permanência, causa ou força produtiva – verifica que são apresentadas por Biran num mesmo plano, mas que, em rigor, a ideia de causalidade merece ser explicitada. Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 244. A partir do exemplo de Biran que X. Tilliette denominou de exemplo do «ser angulado» (être ongulé), Azouvi conclui: «Il n'y a pas d'équivalent de cette fiction dans l'ordre du moi. Le départ entre l'essence et les attributs ne peut y être opéré, même dans une expérience de pensée (...) L'essence du moi et celle du corps propre peuvent être distinguées de leurs attributs ; mais leur inséparabilité est ici d'un e tout autre portée que dans le cas précédent : les qualités premières sont, en droit comme en fait, inséparables de l'essence.»

<sup>503</sup> *Essai, II*, p. 367

<sup>504</sup> Cf. *De l'aperception*, p. 96.

cega. O *eu abstrahens* conquista-se, então, contra o que não é ele na existência que se complica, ganha-se contra o seu próprio obscurecimento nessa complicação.

Conforme já assinalámos, a reflexão seria desnecessária se o ser motor e pensante estivesse reduzido ao sentido do esforço<sup>505</sup> ou à apercepção de si próprio. A questão é que os actos do sujeito tendem a perder nitidez sob a pressão das mais diversas circunstâncias, como paradigmaticamente acontece com o hábito. Promovendo o auto-esquecimento do eu, o hábito incorre, justamente, nessa tendência de tornar mecânico, passivo, automático, o que no seu princípio é livre e activo. Semelhante esquecimento repercute-se, em termos epistemológicos, no fascínio pelos resultados representáveis: o auto-esquecimento do eu facilitará o transporte para os objectos dos factos que encontra em si próprio, e cuja fonte real e concreta se obliterará com o seu próprio apagamento<sup>506</sup>.

A noção de causa é disso mesmo demonstrativa: encontrando-se o seu modelo na actividade hiper-orgânica aplicada ao corpo resistente, é sobre o obnubilação da sua fonte que se julgará autorizado o transporte da ideia de causa para a ordem dos factos exteriores e se sustentará a hipótese de que, sob o esquema dessa causalidade exterior, se traduzirá o sentido do *que se passa em nós*. Se assim é – e mais profundamente –, o hábito faz-nos esquecer a presença (a ligação) do eu nas suas próprias operações, conduzindo à respectiva hipostasiação em abstracções formais.

Face a isto, necessário se torna, pois, que o sujeito regresse a si e se exerça de novo sobre os seus actos, que a apercepção se redobre, ou seja, que o sujeito se aperceba de si a modificar-se a si mesmo – sem mediação de causas exteriores e, simultaneamente, no seu movimento voluntário e no produto sensível –, para que a base real do conhecimento, do pensamento, da inteligência se reconquiste.

## 4.2.

Que Biran encontre na reflexão *concentrada* (como no critério das abstracções reflexivas) uma via de regresso a essa base real é decisivo e revelador do sentido com

---

<sup>505</sup> Cf. *Essai, II*, p. 368.

<sup>506</sup> BOUCKAERT, B. «Vers une phénoménologie première : de Husserl à Maine de Biran et retour», in *Revue philosophique de Louvain*, nº 4 (1998), p. 619.

que cumula tal conceito: o trabalho específico da reflexão consiste em tornar distinta em cada modo do existir, em cada faculdade exercida, a presença do eu a si próprio na fonte dos seus actos. Assim, apenas se distinguirá em cada faculdade *propriamente humana* o que é activo e o que é passivo, o que foi pensado por mim e o que não é senão signo ou imagem exterior.

Será sobre isto mesmo que Biran medita ao ponderar os “meios que temos para verificar ou reconhecer as nossas faculdades”<sup>507</sup>, no texto da *Introdução Geral ao Essai sur les fondements de la psychologie*. O filósofo constata aí ser comum afirmar-se que as nossas faculdades são definidas fundamentalmente pelo seu exercício<sup>508</sup>, interrogando-se, contudo, a que ponto poderemos, de facto, afirmá-lo. Na perspectiva de Maine de Biran: “isso é verdade apenas numa certa acepção”<sup>509</sup>. Desde logo, não é possível definir as faculdades de tocar, ver, sentir, cheirar, ouvir, e do seu exercício formar uma ideia para a transmitir a alguém que se encontra privado desse mesmo exercício, para quem essa ideia a nada corresponderia. Por outro lado, na posse de todas essas faculdades, também o hábito do respectivo exercício conjunto não facilita que se tracem os limites de cada uma: quantas vezes à faculdade de ver se atribui a tridimensionalidade que só o tocar conhece, ao saborear as diferenças mais sábias do olfacto. Se considerarmos as faculdades conhecidas sob nomes mais ou menos vagos e arbitrários, tais como “imaginação”, “memória”, “juízo”, são ainda maiores as dificuldades para as “definir, ou as constatar a elas próprias no seu exercício actual”<sup>510</sup>. Uma vez mais, exercemo-las habitualmente e nunca, no seu exercício, damos conta de onde começa uma e acaba outra; exercemo-las *em cada instante* “misturadas e confundidas entre elas desde a origem”, o que torna particularmente difícil “reconhecer e dizer exactamente a parte que cada uma toma no exercício das outras”<sup>511</sup>. Mesmo sobre a questão de saber que faculdades existem, perduram “todas as divergências em psicologia.”<sup>512</sup>

---

<sup>507</sup> *Essai*, I, p. 32

<sup>508</sup> Cf. ID, o. c., p. 33: «Nos facultés, a-t-on dit, se définissent elles-mêmes par leur exercice et non autrement.»

<sup>509</sup> ID, o. c. l. c.

<sup>510</sup> ID, o. c. l. c.

<sup>511</sup> ID, o. c., p. 34

<sup>512</sup> ID, o. c., l. c.

No caso das faculdades de tocar, ver, sentir, cheirar, ouvir, a distinção parece favorecida pela circunscrição natural dos sentidos externos, na medida em que estes, pela sua própria natureza, podem aplicar-se uns aos outros ou aos seus objectos, colocando-se desse modo “numa espécie de relevo fora deles ou do ser que sente ou percebe.”<sup>513</sup> Esta aplicação mútua, protótipo de uma *reflexão especular*<sup>514</sup>, é aquela pela qual cada sentido pode tornar-se objecto de percepção, revelando os outros como *instrumentos sensíveis de conhecimento exterior*. O olho, por exemplo, apenas se pode ver num espelho, mas pode ser ele o espelho do tocar; e o tocar que se representa à visão pode ainda conhecer-se “pelos limites que o separam dos objectos aos quais se aplica.”<sup>515</sup> Estes sentidos não são conhecidos, objectivamente, senão no seu exercício ou aplicação, ou seja, é o seu exercício que os permite circunscrever: quando o tocar se põe em relevo na aplicação a um objecto do exterior, aquilo que é tocado informa o sentido da sua acção; quando o olhar se aplica à mão que toca, distingue-se o ver na diferença relativamente ao que se representa como tocar. Tal exercício exterior dos sentidos permite, ainda, uma circunscrição das faculdades que lhes são próprias: o objecto tocado, por exemplo, remete para o sentido que se lhe aplica<sup>516</sup>, ou seja, aquilo que toco revela o tocar que eu exerço e o que vejo como tocar revela a visão que exerço.

Nada de semelhante se passa, no entanto, com as faculdades que se cumprem já não sobre um objecto exterior sensível ou respectiva imagem, mas sobre as ideias. “Quanto às faculdades – escreve Biran de modo inequívoco – que o homem exerce sobre as ideias e no silêncio dos sentidos externos, elas não têm nenhuma espécie de espelho próprio que as reflecta exteriormente”<sup>517</sup>. Quer isto dizer que não se aplicam a nenhum objecto exterior, nem se representam (ou seja, não são da ordem da extensão, não são acessíveis ao ponto de vista explicativo ou analítico, não são da ordem do físico, não são apreendidas por qualquer generalização lógica) ou definem pelo seu exercício no exterior e *não servem de espelho* umas às outras.

A memória, a imaginação, ou o raciocínio, são exemplos de faculdades que de nenhum modo se colocam em *relevo fora de nós* ou *fora delas*. Que não possam ser

---

<sup>513</sup> ID, o. c., p. 38

<sup>514</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>515</sup> ID, o. c., p. 39

<sup>516</sup> Cf. DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 84

<sup>517</sup> *Essai*, I, p. 39

especularmente reflectidas, não significa, no entanto, que sejam menos reais: certo é que ninguém negará que se recorda, imagina, ou raciocina. Todavia, do que se trata aqui é, igualmente, de saber se detemos algum critério que garanta o seu conhecimento diferenciado. Se é inegável que por vezes queremos pensar e apenas recordamos, que por vezes queremos recordar e apenas imaginamos, não é menos verdadeiro que o facto de *termos disso o sentido íntimo* confirma a distinção: é possível sabermos quando imaginamos e quando raciocinamos e, *voluntariamente*, não confundimos as faculdades.

O que permitirá, então, conceber separadamente essas faculdades, e transformar em ideias ou noções o sentimento que temos da sua diferença? Tratando-se de faculdades que não se colocam num relevo sensível, nem se espelham mutuamente, uma tal distinção não pode ser senão interior<sup>518</sup>. Deverá, portanto, depender de uma faculdade – *superior a todas as outras* e constatando-se “imediatamente a ela própria no seu exercício”<sup>519</sup> – que, definida exclusivamente pelo seu exercício totalmente interior, se caracterize por *se colocar como que no exterior de todas as outras para as constatar julgar e controlar*<sup>520</sup> no seu exercício, assim descortinando as respectivas diferenças e traçando os respectivos limites<sup>521</sup>. Dito de outro modo: uma faculdade particular deve ser capaz de *reflectir* não especularmente as restantes faculdades intelectuais<sup>522</sup>, elas próprias incapazes de se aplicar umas às outras, para se verificarem. Uma reflexão *concentrada* será essa faculdade que circunscreve e delimita, ao mesmo tempo que *confirma*, a existência das várias faculdades *propriamente humanas*.

Os signos ajustados ao que se pode ver ou imaginar desvirtuam a realidade das faculdades intelectuais, faculdades estas que apenas a partir da sua “verdadeira fonte” –

---

<sup>518</sup> Cf. ID, o. c., p. 34-35: «Notre observateur ne pourrait alors qu'en appeler à l'exercice propre du sens dont il s'agit, mettre les autres dans le cas de les consulter, ou faire voir qu'il y a un système, une classe entière d'idées qui, ne dérivant en aucune manière des images de la vue, peuvent se rapporter à celui du sens intime dont il s'agit.»

<sup>519</sup> ID, o. c., p. 40.

<sup>520</sup> ID, o. c., p. 39.

<sup>521</sup> ID, o. c., p. 40.

<sup>522</sup> Cf. ID, o. c., p. 41. Tal não significa, naturalmente, que o *espírito* dispense os sentidos, que exista separado de um corpo orgânico e de uma sensibilidade interior e exterior; mas que essa relação a si permaneceria invariável independentemente da sua constituição sensível. Para o demonstrar, Biran trabalha com uma hipótese: suponhamos um conjunto de homens providos apenas de um único sentido. Não se entenderiam, perdidos num desacordo interminável entre as ideias gerais que cada um estabeleceria a partir do tipo de percepção específico do sentido que deteriam. Enquanto seres pensantes, no entanto, teriam faculdades semelhantes: recordação, juízo, vontade e *uma reflexão ou espécie de sentido íntimo, capaz de constatar o exercício de cada uma dessas faculdades, ou de as conceber sob outras tantas ideias simples*.

“escondida” para a representação – podem ser concebidas. Terá sido em virtude do esquecimento deste facto que, segundo o filósofo de Bergerac, floresceram as doutrinas que expressam as operações do espírito e os seus modos interiores traduzindo-as, por assim dizer, “na língua das sensações e das imagens”<sup>523</sup>. Semelhantes doutrinas arrogaram-se o privilégio de ter traduzido o obscuro na clareza do representável, o pensamento na limpidez dos signos, mas laboraram num equívoco: onde se entrefiguram mais claras e significativas será precisamente onde se revelam mais “obscuras e insignificantes.”<sup>524</sup> Assim, julgam que a obscuridade das ideias depende, essencialmente, da maior ou menor capacidade do espírito reunir, sob uma mesma noção ou signo, elementos aparentemente incompatíveis de uma ideia, sem compreenderem que a questão essencial se prende com a apropriação activa de qualquer um desses elementos à faculdade particular respectiva.

De “cada vez que uma ideia ou noção expressa por tal signo novo ou conhecido é apresentada ao nosso espírito, – sustentará, então, o filósofo de Bergerac – a primeira coisa a observar é a de saber não a que classe ou categoria ela se reporta, mas a que faculdade o espírito a endossa”<sup>525</sup>. Que múltiplas ideias não sejam remetidas pelo espírito à imaginação ou à sensibilidade será, certamente, um escândalo para as doutrinas que falam a linguagem das imagens exteriores: encararão tais ideias e respectivas faculdades como “puras abstracções” e considerarão obscuro e quimérico tudo o que não tenha a sua fonte num objecto sensível. Assim sendo, é a própria concepção de clareza e verdade de uma ideia que se tornará o pomo de todas as discórdias.

Ora, advoga Maine de Biran que não pode subsistir qualquer dúvida sobre o carácter de evidência e certeza dos “factos do sentido íntimo”. Os equívocos sobre a consideração das faculdades e das respectivas ideias fortalecem-se, pois, no esquecimento da respectiva base real: o próprio *eu* que as exerce e que, forjado no esforço pode, dobrando-se sobre os seus próprios actos – que não se perdem nos seus efeitos, mas permanecem interiormente disponíveis por de imediato se lhe ligarem como à respectiva causa –, reconhecer o que foi pensado, imaginado, recordado por ele.

---

<sup>523</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>524</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>525</sup> ID, o. c., l. c.

Não admira, pois, que Biran aproxime o sentido íntimo e a reflexão neste ponto: por uma capacidade de reflexão não especular, mas concentrada sobre as *próprias acções*<sup>526</sup> *apercebidas*, encontramos os meios para “conceber todas as outras faculdades”<sup>527</sup>, havendo que esclarecer o alcance desta operação: “conceber” não no sentido de qualquer construção lógica, mas no sentido de chegar ao modo real pelo qual o *eu* apropria as faculdades de que é dotado aos objectos da sua actividade<sup>528</sup>, de chegar à forma como a ideia ou sentimento do *eu* se ligam a tudo no facto de consciência, sem se confundirem com nenhum dos modos sucessivos que o *eu* experimenta<sup>529</sup>. E referindo-nos nós a ideias dos nossos *actos* intelectuais, a mesma reflexão que concebe não será contrária ao mesmo sentido íntimo que atesta<sup>530</sup> da justeza ou harmonia daquela ligação.

A partir do momento em que esta ligação se define, estará simultaneamente dada a distinção entre o que, como facto interior, “é actual e positivo”, e o que, “fora dos limites desse sentido interior”, mesmo podendo ser atribuído ao sujeito pensante, apenas o será “a título de noção ou hipótese necessária.”<sup>531</sup>. Esta diferença não é estranha ao próprio poder de começar uma acção, uma vez que, para Biran, este poder não se exerce sem ser verificado pela consciência. Que a reflexão o consiga acompanhar também não surpreende, pois ela é a faculdade que se singulariza por estar integralmente em exercício; e que o sentido íntimo se alie à reflexão na tarefa de distinção também se torna claro: é como evidência de sentido íntimo que primeiro o poder que sou se reconhece.

---

<sup>526</sup> ID, o. c., p. 36. Do mesmo modo que o cego pode conceber a imaginação ou a memória daquele que vê as ideias reflexivas como, por exemplo, as de “causa” ou de “identidade”, podem ser concebidas independentemente de termos todos os seus sentidos que se centram sobre o exterior. Cf. ID, o. c., p. 41: «(...) En effet, si la réflexion constate en nous certaines actes d’attention, de comparaison, de souvenir, de jugement toujours semblables, quelles que soient les espèces d’impressions sensibles auxquelles ils puissent s’appliquer, il est évident que l’aveugle, par exemple, pourra concevoir la mémoire ou le jugement de celui qui voit, en tant que ces actes intellectuelles sont en dehors des impressions visuelles comme tactiles.»

<sup>527</sup> Cf. ID, o.c., p. 44 : «Lorsqu’il s’agit en psychologie des faits de sens intime, c’est ce sens même, ou la réflexion, qui sont les seuls moyens de concevoir toute autre faculté, telle que l’imagination, où même la raison seule serait un juge mauvais et incompetent.»

<sup>528</sup> ID, o. c., p. 38

<sup>529</sup> ID, o. c., 39

<sup>530</sup> ID, o. c, l. c.

<sup>531</sup> ID, o. c., p. 40.



Será nessa medida que o *critério* procurado para reconhecer o que pertence ao *eu* não pode ser encontrado fora do sentido íntimo ou dessa faculdade de reflexão que imediatamente se confirma em acto e, por isso, se aplicará às restantes. Em rigor, no entanto, é de um “duplo *criterium*”<sup>532</sup> que se trata aqui: constatar ou confirmar a existência de faculdades que não se representam ou reflectem especularmente; *discriminar* e reconhecer as fronteiras interiores dessas faculdades. De nenhuma outra forma seria possível dar conta de um conjunto de faculdades que, recorde-se, não têm qualquer espelho que as reflecta exteriormente e que, *como o olho que não se vê ver*, também não se “vêm” de modo algum a elas próprias<sup>533</sup>, ou seja, não dispõem de meios para se conhecerem a elas próprias no seu exercício.

Não estaremos perante uma questão de pormenor, mas enfrentamos o seu cerne: “a imaginação que cria ou reproduz uma ideia não se imagina a ela própria, a memória não se apercebe a ela própria no presente, o raciocínio não se julga ou raciocina a si próprio”. Como poderemos, então, chegar a estabelecer as ideias de imaginar, recordar ou raciocinar? E como fazê-las corresponder ao que denominam<sup>534</sup>?

Ao considerar esta questão, Biran identifica um insólito problema: “parece que as faculdades intelectuais reencontram o limite próprio do seu exercício no seu uso empírico”<sup>535</sup>; um uso que não lhes fornece qualquer conhecimento delas próprias. Quando recordo algo, esse algo nada ensina à recordação sobre ela próprio; quando imagino, aquilo que imagino não informa a imaginação do que ela é enquanto faculdade que permanece no silêncio dos sentidos externos. E, no entanto, ninguém negará que recorda e imagina, ou que raciocina e julga; e poucos admitirão que se lhes afirme não saberem de que se trata.

---

<sup>532</sup> ID, o. c., p. 38 Com esta sua concepção de reflexão, importa notar, Biran coloca-se a salvo tanto do idealismo como do empirismo: contra o idealismo, para o qual não temos acesso senão ao próprio pensamento, defende que há um *conhecimento subjectivo da existência real da exterioridade* no campo de acção de cada faculdade; pondo-se a salvo do simples empirismo, afirma que embora se deva considerar o que de delimitação natural nesses *objectos* das faculdades depende dos órgãos e centros sensíveis, não se pode deixar nunca de sustentar que o conhecimento exterior dessas delimitações não pode confundir-se com o conhecimento completamente interior e *subjectivo* da apropriação das faculdades aos objectos respectivos.

<sup>533</sup> ID, o. c., p. 39.

<sup>534</sup> ID, o. c., l. c.. Eis o final da frase : «idées que Locke a regardées comme aussi claires qu’aucune de celles qui nous viennent directement par des sens externes ?»

<sup>535</sup> MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p. 120

Se assim é, então, além do seu uso empírico, cada faculdade deve, interiormente, distinguir-se a partir do que lhe é próprio, ou seja, a partir do que só essa faculdade e mais nenhuma outra consegue fazer. Como faz notar Pierre Montebello, segundo Biran, há que considerar em cada faculdade a sua “forma transcendental.”<sup>536</sup> Porém, a questão resiste: Como se poderão conhecer essas faculdades? Como se distinguem reflexivamente?

Cada faculdade, remetendo para si própria, desenha uma região circunscrita<sup>537</sup> por aquilo que cada uma *faz propriamente*: o que não pode ser senão imaginado no caso da imaginação, o que não pode ser senão recordado no caso da recordação e assim por diante. Porque o próprio de uma faculdade não pode ser o próprio de outra, a diferença fica marcada: o que não pode ser senão imaginado não é recordado, o que não pode ser senão sentido não é recordado, o que não pode ser senão recordado não é imaginado, sucedendo o mesmo para cada faculdade. Para que estas diferenças sejam contudo

---

<sup>536</sup> ID, o. c., l. c. O comentador estabelece, neste ponto, um dos núcleos mais originais da sua tese. A influência de G. Deleuze é explicitada.

<sup>537</sup> ID, o. c., p. 110 ; Cf. *Essai, I*, p. 37-39 O *próprio* de uma faculdade, acrescente-se, não pode ser o *próprio* de outra e, sem poderem reflectir-se especularmente, esse *próprio* não pode, igualmente, aplicar-se a outra, no sentido em que o próprio da faculdade perceptiva (ligada ao ver e ao tocar exterior) não pode ser apreendido, por exemplo, como o próprio da faculdade aperceptiva (essencialmente interior). O próprio da imaginação é o que não pode ser senão imaginado, o próprio da memória é o que não pode ser senão recordado, e assim por diante. A sua “forma transcendental” será, então, o inimaginável da imaginação (o que a imaginação não pode representar, nem reflectir de si porque não se aplica a si), o imemorial da memória, etc. Segundo P. Montebello, em Biran, «chaque est examinée dans ce qui la constitue en propre et qui échappe au sens commun, par lequel aussi chaque faculté est envisagée dans son exercice différenciateur irréductible À la représentation et à la mise en commun». Ao que acrescenta que «la réflexion ne fait pas exception», definindo *a região do que não pode ser senão reflectido* e entrando, por isso, «dans un rapport de force avec toutes les autres facultés, obligeant chacune d’elle à présenter ce qui est aussi bien pour elle l’impensable ou l’irréflexie» (MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p. 121). Encontramos neste ponto um dos centros da tese do comentador e o momento em que o subtítulo do seu texto é expressamente invocado: *empirismo transcendental* (MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p. 121). A. Devarieux critica claramente esta leitura que considera (em conjunto com a afirmação de Montebello de que se deveriam considerar dois momentos distintos na reflexão) tornar problemático o próprio estatuto da reflexão em Biran. Para P. Montebello é o âmbito próprio da reflexão que força as outras faculdades a revelarem-se nas suas diferenças, tornando possível considerar o que não pode ser senão reflectido na memória na imaginação, na sensação, etc. Segundo A. Devarieux, a reflexão, como faculdade, tem certamente o seu domínio próprio e o que não pode ser reflectido não faz parte desse domínio; mas, contra P. Montebello, afirma que a reflexão não *delimita exclusivamente o domínio do que não pode ser senão reflectido, mas também o seu domínio e o das outras faculdades*. (Cf. DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 92 ; 93). No essencial, no entanto, os dois comentadores não poderiam estar em desacordo: para P. Montebello: «seule une philosophie qui commence par la dualité de la pensée permet À la pensée de faire cette expérience du transcendental, expérience où la pensée est toujours déjà *rencontre*, et et où ses facultés sont des variations intensives-extensives de cette rencontre» (MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p. 122). A. Devarieux, por seu turno, declara: «Les facultés ne sont déduites qu’en fonction de leur relation à l’effort ou à l’aperception du moi moteur» (DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 95).

reconhecidas interiormente, será necessário que uma das faculdades permita à própria actividade do pensamento retomar-se a ela própria sobre os seus próprios actos – que reflecta, portanto – e assim se conquiste nas suas diferenças.

Conceber uma “forma transcendental” de cada faculdade, desvendada sobre o limite do respectivo uso empírico, não encaminha Maine de Biran, pois, nem para uma região ontologicamente separada e capaz de julgar as diferenças entre as faculdades, nem tão pouco para o âmbito de uma “experiência interna transcendental”, como julgou M. Henry: com efeito, é impossível traduzir o sentido biraniano de reflexão em termos de uma revelação originária da imanência transparente e idêntica a si.

A reflexão supõe que o sujeito aja sobre os seus próprios actos uma segunda vez, que lhes preste atenção – uma atenção que aqui, e apenas aqui, não se distinguirá da própria reflexão concentrada<sup>538</sup> – e descortine o que foi pelo sentido íntimo confirmado como pensado por si, e o que não é senão imagem ou signo. Partilhando da estrutura aperceptiva, a reflexão será a única a deter o saber dessa diferenciação. Será certamente inegável que a reflexão tenha também o seu *próprio*, que este seja o *que não pode ser senão reflectido* ou irreflectido de todas as outras faculdades e que aquilo que não se reflecte esteja fora do âmbito da reflexão. Haverá contudo algo que distingue a reflexão das restantes faculdades intelectuais: ela constata-se a si própria ao exercer-se sobre a actividade das outras faculdades para as circunscrever.

Se o próprio da reflexão é o *que não pode ser senão reflectido*, para “julgar” cada uma das outras faculdades e dotar cada faculdade do poder discriminador que lhe advém de partilhar a estrutura do esforço aperceptivo, a reflexão deve forçosamente incidir sobre o que de cada faculdade *não pode ser senão reflectido*. Para se exercer sobre o *que não pode ser senão imaginado*, seria necessário que a reflexão se transmutasse em imaginação, tanto como para se exercer sobre o *que não pode ser senão recordado*, teria que se transformar em memória – e assim por diante. Ao invés, ao delimitar o âmbito do que não pode ser senão reflectido, é-lhe possível distinguir em cada faculdade a própria presença do esforço e a “ideia de actividade exercida”.

Mas como se reflectem as diferenças interiores entre cada faculdade? Como se reconhecem as diferenças inerentes à capacidade de pensar? É necessário que a reflexão

---

<sup>538</sup> Cf. *Essai, II*, p. 369.

reconheça os seus próprios limites no contraste com o que em cada faculdade se furta ao seu poder. Tal implica um duplo movimento. Em primeiro lugar, a reflexão incidirá sobre o que em cada faculdade apenas pode ser reflectido e é o irreflectido para cada uma delas, sendo que o que nenhuma faculdade pode reflectir por si só será a participação activa do próprio sujeito: isto é, o que apenas poderá ser reflectido em cada faculdade é o facto de cada faculdade ser pensada *por mim como minha*.

A reflexão aplica-se, assim, a cada uma das outras faculdades como o não redobrado de cada uma delas. É neste sentido que Biran afirma, julgamos, que a reflexão é a faculdade a cujo exercício se liga “a ideia ou sentimento do *eu*”, enquanto a estes “se liga tudo no facto de consciência”<sup>539</sup>. Nesta medida, se a reflexão é um *sentido* superior a todos os outros – que se coloca como que fora de todos para os verificar, os julgar, os controlar –, sê-lo-á porque discrimina a estrutura do próprio esforço, onde a produção do efeito não é exterior ao sentimento de ser força activa. Não esqueçamos que o esforço de que se fala é aperceptivo: o eu toma consciência de si próprio como poder de agir, apenas agindo enquanto se conhece, apenas se conhecendo enquanto age. Enfim, discriminada aquela estrutura e estando toda em exercício, conseguirá a reflexão estendê-la às outras faculdades.

Contudo, para que as diferenças entre as faculdades sejam reflectidas, é ainda necessário que cada uma manifeste à reflexão o que em cada qual permanece de próprio e, em rigor, impossível de ser reflectido. A circunscrição reflexiva é, então, também feita *a contrario*: esclarecido o que não pode ser senão reflectido em cada faculdade, o remanescente, e *não reflectido*, é o que cada faculdade pode propriamente fazer enquanto modo activo do pensamento.

Que a reflexão aplicada a cada faculdade faça o redobramento de que nenhuma é, por si só, capaz, significa que é possível pensar as faculdades na sua diferenciação e individualização: pensa-se a própria actividade que em cada faculdade se actualiza. O sujeito *ouve-se, entende-se*, nos diversos modos de pensamento que concebe, nos vários actos que determina. Que a sua *actividade* em cada faculdade seja reflectida infalivelmente como sua, e o próprio sujeito se reconheça como causa, tal ficará a dever-se, enfim, ao facto de cada faculdade corresponder a graus de presença do mesmo

---

<sup>539</sup> Cf. ID, o. c., p. 39, *passim*.

esforço<sup>540</sup>. Num certo sentido, pode afirmar-se que a *reflexão faz jogar em cada faculdade o próprio esforço ou apercepção do eu*: a distinção reflexiva das faculdades – a sua decomposição – comprovar-se-á por relação à própria dualidade interna da apercepção, pois cada faculdade não é senão um modo determinado de se encadearem a força de agir e o corpo resistente.

## 5. Não se pensa senão o corpo.

### 5.1.

No biranismo, jamais a reflexão conduz a qualquer plano de abstracção pura ou especulação inclusiva, a qualquer âmbito formal de significações ou simples conceptualizações. As palavras, os signos, as imagens, de nada servirão se nos afastarem dos próprios actos de pensamento que os geram, nada contarão se nos fizerem obliterar o *sentido interior* onde ganham carne, nada dirão se nos fizerem esquecer a própria actividade que os sustenta, lhes confere sentido, realidade e vida. Reflectir é, em certa medida, ter em conta o modo como os signos tomados na natureza das coisas se ligam à fonte de onde nascem<sup>541</sup>. E, sabemo-lo já, falando nós de faculdades activas, essa fonte real é a do próprio pensar e do próprio saber: o esforço.

Ao obscurecimento do esforço pelo hábito e ao simétrico esquecimento do princípio do pensar sob a pressão dos resultados perceptivos exteriores, oporá Biran a necessidade de um regresso a si, capaz repetir a génese real – o “ponto de apoio”<sup>542</sup> – do próprio acto que cria o pensar. Reflectir é, num sentido mais amplo, repetir<sup>543</sup> a primeira ideia da nossa actividade nos modos complicados do existir: seja naqueles em que o “eu se encontra unido aos próprios actos da vontade”, reconhecendo-se a unidade de causa

---

<sup>540</sup> Cf. *Journal II*, p. 110 : «Je pensais ces jours derniers aux degrés divers de profondeur que peut prendre la réflexion depuis l'aperception immédiate la plus simple jusqu'à la abstraction réflexive du moi le plus pure. Ce sont autant de facultés différentes.» ; Cf. *Essai, I*, p. 32. Cf. MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p. 108 : «La distinction des facultés est réfléchie, transcendental si l'on préfère puisqu'elle ne consiste qu'à décomposer les facultés relativement à la dualité interne de l'aperception, chaque faculté étant une manière de faire jouer ce rapport duel, soit para la variation continue de l'effort, soit par la variété discrète du résistant.»

<sup>541</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 297

<sup>542</sup> *Correspondance 1805-1824*, p. 641.

<sup>543</sup> Cf., entre outras passagens análogas, *Decomposition*, versão premiada, pp. 296-297. Cf. AZOUVI, F., “La triplicité des points de vue... » ; o. c., p. 14 ;

ou força produtiva na variedade dos efeitos produzidos; seja nos modos perceptivos, compreendendo-se o papel do esforço na atenção; seja ainda nos modos limite do sentimento imediato, permitindo-se que “o sujeito individual” se reconheça o mesmo nas “diversas modificações da sensibilidade”<sup>544</sup>. Assim se encontrará a base real para a ideia distinta do *um* sob o múltiplo, da *unidade de causa* sob os efeitos produzidos, de substância na multiplicidade de modos<sup>545</sup>.

Tal não significará, no entanto, que a teoria biraniana das faculdades se desvende como referência a uma unicidade subjectiva de representação ou a uma identidade subjectiva universal; desvelar-se-á outrossim sob o signo da diferenciação a partir da própria dualidade primitiva do esforço<sup>546</sup>. A filosofia de Maine de Biran não é, pois, “uma filosofia do sentido comum” como *concordia facultatum*, mas uma “filosofia do sentido íntimo”<sup>547</sup> e do esforço<sup>548</sup>, que nos convida “a ver as faculdades diferenciarem-se umas das outras à medida das variações intensivas da força aplicada à variedade extensiva do corpo próprio”<sup>549</sup> – e que, deste modo, marca bem os limites de qualquer investigação analógica da subjectividade por via de um método ou âmbito de análise que não lhe convém.

Deste modo, os auspícios de uma *psicologia empirista* serão, desde logo, denunciados no seu berço, como dependendo de um privilégio injustificado atribuído a uma dimensão puramente segunda do conhecimento.<sup>550</sup> Contra a prevalência da

---

<sup>544</sup> *Essai, II*, p. 203.

<sup>545</sup> Cf. ID, o. c., p. 368 : «Qu’est-ce donc qui pourra nous rendre le sentiment distinct de notre effort, ou plutôt nous donner le première idée de notre activité, exercée dans la perception même, nous faire apercevoir l’unité de cause dans la variété des effets qu’elle produit, l’unité de substance dans la multiplicité des modes, et de là nous conduire, par une suite de progrès plus étendus, quiconque toujours soumis à la même loi, dis-je, à concevoir l’unité, l’identité d’un principe, d’une notion fondamentale, dans la variété des conséquences ou des idées qui s’en déduisent ?»

<sup>546</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 72: «En partant de l’effort seul, nous aurions le sentiment purement réfléchi de l’existence et des facultés de notre *moi*, sans aucune décomposition, mais par une simple conscience d’*idées individuelles*.»

<sup>547</sup> MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p. 124.

<sup>548</sup> Cf. *Essai, I*, p. 40 : «Donc le fait primitif porte avec lui son *critérium*, sans l’emprunter d’ailleurs.»

<sup>549</sup> MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p. 110.

<sup>550</sup> Cf. *Essai, I*, p. 40 : «Les philosophes qui, méconnaissant ce *critérium*, ont voulu appuyer leurs doctrines sur quelque base étrangère aux faits primitifs du sens intime, n’ont pu employer que certaines facultés qui, ne portant point ainsi en elles-mêmes leurs moyens de vérification, n’ont pu conduire qu’à des hypothèses ou à des systèmes de vérités conditionnelles ; et l’on classerait ainsi très bien ces doctrines suivant l’espèce de facultés qui sont servi à les établir. Les unes, par exemple, se fondent sur les sensations, l’imagination, et sur les classifications du langage ; d’autres sur le raisonnement et l’abstraction ; d’autres y joignent la réflexion. Toutes s’éloignent plus ou moins des faits de sens intime,

advogada adequação da consciência ao objecto, Maine de Biran proporá – de modo eventualmente mais radical do que será o da crítica husserliana à tendência para o psicologismo<sup>551</sup> – uma nova *filosofia primeira* que procura restabelecer o princípio do conhecimento (das ideias, do pensar) na actividade do *eu* e, por conseguinte, fazer regressar o critério de verdade ao solo de enraizamento proporcionado pela presença imediata, apercebida e reflexivamente regulada do sujeito a si próprio.

Não é certamente fortuita a referência ao corpo que, neste contexto, Biran sempre introduz no debate: o *espírito* (o pensamento, as ideias) nada seria “separado de todo o órgão movido”<sup>552</sup>. Afirmá-lo-á claramente numa missiva dirigida a Durivau: “É esse acto da vontade, exercido imediatamente sobre um órgão ou um sentido qualquer, que *transforma* verdadeiramente a *sensação*, e lhe imprime o carácter de *ideia*.”<sup>553</sup> Não pode Biran dar razão ao seu interlocutor quando este sustenta que “a actividade do espírito (...) e a actividade que é utilizada para mover o corpo são duas espécies de actividade totalmente *heterogéneas*”<sup>554</sup>. Contraporá o filósofo de Bergerac de forma inequívoca: “Eu creio ao contrário que elas são *idênticas*.”<sup>555</sup> Pensa, sem dúvida, no esforço (a ideia original que possuímos dessas actividades), cuja concepção lhe permite obstar a qualquer confusão entre a *determinação voluntária do movimento* e o *movimento já fora de nós*. De facto, não estando, no esforço, a causa separada do *eu*, o movimento *do espírito* e o movimento totalmente interior da vontade (diferente, recorde-se do desejo) são o mesmo: agir e pensar são *idêntica* operação activa de uma força que se desencadeia sobre um termo resistente. Começamos a pensar porque algo resiste<sup>556</sup>. Continuamos a pensar no exercício perseverante desse mesmo acto que acompanha o próprio começo do pensar.

---

ou les supposent sans constater leur nature.» Reclama por esta razão Maine de Biran uma “psicologia renovada”. Cf. *Décomposition* p, 60; 348. Cf. *De l’aperception*, p. 3.

<sup>551</sup> Cf. BOUCKAERT, B., « Vers une phénoménologie première... », o. c., p. 619.

<sup>552</sup> *Correspondance 1805-1824*, p, 641

<sup>553</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>554</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>555</sup> ID, o. c., pp. 641-642: «Je crois au contraire qu’elles sont entièrement *identiques* (...).»

<sup>556</sup> O juízo de personalidade nasce de um primeiro contraste entre os dois termos da dualidade primitiva, e não entre duas sensações distintas, por exemplo, como defendeu ainda Destutt de Tracy. Cf. *Correspondance 1766-1804*, p. 310: «Mais le jugement selon vous ne naît que de deux sensations distinguées. Vous cherchiés (sic) donc un *contraste*, et vous ne le trouvés que dans la sensation d’un mouvement libre et celle de mouvement contraint, mais la relation n’est pas d’abord dans le contraste de deux modes, s’il faut qu’elle soit inhérente à l’un d’eux.». A primeira aplicação do “nosso eu todo inteiro”, depende do corpo próprio interiormente resistente, o que significa que, sem o exercício primitivo

A primeira das variações, o primeiro dos contrastes, a primeira das *composições*, é o próprio esforço. Todos os encontros e diferenciações ulteriores existem sempre para um *eu* já constituído *como relação dual* entre força e corpo resistente. Biran não se limita, deste modo, a descobrir a presença do corpo na génese da consciência. A sua proposta de uma teoria ontogenética das faculdades, estabelecida a partir do esforço, leva-o igualmente a considerar um modo de presença do corpo em todas as faculdades intelectuais. Se a reflexão qualifica a actividade do eu<sup>557</sup>, inevitavelmente o faz concebendo distintamente o modo como, em cada faculdade, entra em jogo a própria dualidade primitiva e, por conseguinte, a relação ao corpo<sup>558</sup>.

Não será isto, de todo, o mais fácil de supor: num certo sentido (leia-se: no sentido mais profundo), não é “jamais senão o corpo que eu penso”<sup>559</sup> – e que penso até aos limites do que consigo saber do seu próprio poder. Regressar ao acto primitivo do pensar é regressar ao corpo; enraizar o saber na sua base real é enraizá-lo na relação ao corpo, na variabilidade do esforço no encontro com a variação da resistência; é essa relação que se pensa, que se reflecte sempre, porque é ela que está presente quando todas as sensações localizadas se ligam a um centro orgânico, quando todas as intuições se reportam a um mesmo *espaço*, quando todos os modos que dependem essencialmente de um movimento – de um esforço que a vontade começa e que apenas ela determina – se ligam à mesma causa *eu* ou força produtiva única.<sup>560</sup>

---

da vontade sobre o corpo no esforço, «não haveria nenhuma ideia possível de força, de causa». (Cf. ID, o. c., p. 642). O primeiro pensamento (o começo do pensar) não pode deixar de acompanhar esta resistência constringedora e dócil que me enraiza na relação primitiva e me oferece a ocasião de me pensar, de me aperceber imediatamente o mesmo (na diferença). Se o modelo dessas ideias tem a sua fonte no esforço, é porque aplicar-se a si na diferença não separada do esforço essencialmente relativo e reflectir não são actividades distintas. Eis a única base real do que se designa com os termos *sentir, perceber, imaginar, recordar raciocinar*, o fundo do critério de disjunção das faculdades, de diferenciação entre o que *sinto* enquanto localizo uma sensação no espaço interior do corpo, o que *percebo* enquanto reporto à extensão exterior uma resistência que não cede, o que *apercebo* enquanto o mesmo como distinto.

<sup>557</sup> Cf. MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p. 105.

<sup>558</sup> Sabe-se, conhece-se, porque uma faculdade em particular, operando completamente no interior e trazendo consigo a própria actividade do eu, parece apta a discriminar a presença da força-eu nos modos de uma existência complicada de produtos sensíveis. Como ignorar, então, que a actividade da reflexão nos fornece uma via de acesso a uma teoria das faculdades estabelecida interiormente a partir do respectivo momento genésico que é a derivação da dualidade primitiva? É neste sentido que podemos já partilhar a afirmação segundo a qual o próprio princípio de conhecimento diferenciado das faculdades, enquanto testemunhado pelo sentido íntimo, depende da *variação intensiva da força-eu aplicada à variedade extensiva do corpo tornado próprio*.

<sup>559</sup> Cf. DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 79-80

<sup>560</sup> ID, o. c., l. c.



Assim sendo, o projecto filosófico de Biran desenvolver-se-á como uma *somatologia subjectiva* ou teoria integral englobante do corpo, lembrando que, justamente, no biranismo, nenhuma ideia, nenhum pensamento, nenhum acto consciente, nenhuma faculdade, nenhum investimento da sensibilidade, enfim, nenhum sentimento, nenhuma experiência da existência pessoal acontecem sem corpo – e sem que a “palavra” silenciosa do corpo tenha algo para “dizer”. Biran faz entrar o corpo na própria génese da consciência, desvenda-o como elemento constitutivo do facto primitivo e, ao mesmo tempo, faz valer a sua presença em todas as faculdades activas, em todos os modos do existir consciente. Acresce, finalmente, que será ainda sobre “um corpo” desconhecido, rebelde, inconsciente, que traçará as fronteiras da consciência e reconhecerá a realidade trágica e precária da posse perseverante de si.

A reflexão acompanhará as diversas disjunções das faculdades activas, mas encontra o seu limite na forma mais radical de disjunção: a que se marca sobre a fronteira das faculdades passivas, exteriores à apercepção e dependentes da faculdade geral receptiva ou *afectibilidade*<sup>561</sup>. A sensibilidade passiva não contrasta, não resiste, apenas afecta, não constituindo, por isso, a linha da reflexão – o que significa que há faculdades que excluem a apercepção ou não entram em contacto com ela senão em condições muito particulares e sempre excepcionais.

Ora, se assim é – e este é um ensinamento maior do biranismo –, há modos do existir nos quais o *eu* não está presente, o que faz do pensamento uma batalha constantemente a ser travada sob a eminência de derrota total, da perda completa de si, da dissolução do *eu*, invadido por um corpo refractário, rebelde, subterrâneo. Ao contrário do que legou a herança cartesiana e sustentaram todos os dualismos que fracturaram o *cogito* recorrendo à dialéctica do sujeito e do objecto, deve concluir-se que a clareza do sujeito se pode obscurecer no seu próprio centro, interromper-se, alternar com os momentos de predomínio de modos puramente afectivos. É, ainda assim, o activo que delimitará o passivo, mesmo do modo mais precário<sup>562</sup>.

---

<sup>561</sup> Cf. *Décomposition, Résumé Général*: «La faculté générale réceptive de toutes les impressions quelconques immédiates peut s'exprimer par le terme *affectibilité*, propre à la combinaison organisée vivante. Ainsi considérée dans son état primitif et pur, elle ne peut être prise comme origine de dérivation d'aucunes des facultés intellectuelles.»

<sup>562</sup> Cf. *Essai*, I, p. 40: “Quant à ceux qui sont hors des bornes de ce pouvoir, et que nous appelons, assez improprement sans doute, *facultés passives*, elles ne se constatent point immédiatement, mais par leur

Será o sentido íntimo a confirmar essa presença da ausência de si, não no sentido em que possa constituir ou desempenhar qualquer papel nas afecções puras ou imagens ilocalizáveis que formam a sensibilidade passiva, mas apenas na medida em que as pode tomar ao vivo. Se, do lado da passividade, o *eu* se dissolve, do lado da actividade não deixará de sofrer as variações do qualitativo. Há um corpo que permite o pensar a existência; há um corpo que obriga a sofrê-la. Uma verdadeira teoria do sujeito consciente formular-se-á com o corpo no seu centro, mas também com o corpo na sua fronteira.

## 5.2.

Reafirmemos que nenhuma ideia, nenhum pensamento, nenhuma faculdade intelectual nenhum sentimento, existem sem o corpo, isto é, sem as suas exigências, as suas condições, as suas imposições, tanto como sem as suas possibilidades e ensinamentos. O que denominamos por projecto de uma somatologia subjectiva em Maine de Biran não é senão o projecto, ambicioso e sem precedentes, de meditar as múltiplas presenças desse corpo *interface*: corpo da consciência corporalizada e corpo do inconsciente somático.

Tentemos reconstruir tal meditação, partindo do seu próprio princípio e terminando na fronteira do que chama ainda a pensar.

---

participation avec ce qui est actif, comme les contours de l'ombre se distinguent de l'espace éclairé». A passividade do “não-eu” é, então, bordejada pelo eu como a sombra é delimitada pela claridade; não, certamente a claridade de uma luz exterior mas de um ponto de vista interior “que traz consigo a sua chama”, *chama*, enfim, que não é aqui senão sinónimo de *fenómeno activo de sentido íntimo*, de *tensão implicada*.

**Parte II**  
**Somatologia Subjectiva**



“A energia do movimento alimenta-se do próprio movimento e do facto de se pensar,  
ainda quando se está imóvel, que na realidade se está já em movimento”

Merce Cunningham, *Le danseur et la danse*, cit. in José Gil  
*Movimento Total*, Lisboa, 2001, p.40

## **Capítulo – 1**

### **Arqueologia do corpo primitivo**

# Capítulo – 1

## Arqueologia do corpo *primitivo*

### 1. Crítica da Razão Ideológica.

#### 1.1.

A meditação biraniana sobre o corpo ganha vigor nos momentos de revolução que se operam no pensamento do filósofo de Bergerac por altura dos primeiros anos do séc. XIX, numa promessa de integralidade, forjada na necessidade de respostas novas para a interpelação dos problemas mais essenciais. Devemos, pois, voltar a esses momentos genesíacos, de que poucos textos nos dão notícia mais precisa do que a intensa troca epistolar mantida com o mestre e amigo Destutt de Tracy, entre Maio de 1803 e Abril de 1804<sup>1</sup>. Ao longo das várias versões ensaiadas por Biran para essas missivas, podemos assistir à gestação de uma opção de pensamento que, honesta na

---

<sup>1</sup> Dessa troca conservaram-se os seguintes elementos editados por A. Robinet e N. Bruyère, na edição Vrin, – *Correspondance philosophique 1766-1804* (vol. XIII-2), pp. 261 a 388 – e referenciados como TR: *Document TR1. Maine de Biran à Destutt de Tracy [autour du 1<sup>er</sup> mars 1804]*; *Document TR 2. Maine de Biran à Destutt de Tracy [autour du 1<sup>er</sup> mars 1804]*; *Document TR3. Maine de Biran à Destutt de Tracy [autour du 30 avril 1804]*; *Document TR4. Maine de Biran à Destutt de Tracy [autour du 30 avril 1804]*; *Document TR5. Maine de Biran à Destutt de Tracy [autour du 30 avril 1804]*; *Document TR6. Maine de Biran a Destutt de Tracy [autour du 30 avril 1804]*; *Document TR7. Maine de Biran à Destutt de Tracy. Du 12 floréal [an 12] [1<sup>er</sup> mai 1804]*. A seguir a este conjunto de documentos – aqueles que orientarão a nossa análise neste momento inicial – é apresentada uma carta de Tracy a Biran, datada da mesma época: *Destutt de Tracy a Maine de Biran. Auteuil 27 prairial an 12 [15 juin 1804]*. São poucos os estudos dedicados a estes documentos que reputamos de magna importância e interesse. Veja-se SCHWARTZ, Elisabeth, «Idéologie et logique du jugement à travers la correspondance de Tracy avec Maine de Biran», in *Les Études Philosophiques*, janvier-mars, 1982, pp. 17-36.

procura dos elementos fundadores de uma *ciência do propriamente humano no homem*, avança num sentido novo. A ideologia subjectiva biraniana inventa-se nesses anos, desvendando-se como filosofia do *sentido íntimo*, da *dualidade*, do *esforço*. Diante da evidência de que a questão do corpo devém peça decisiva deste novo caminho, haverá que proceder a uma meditação rigorosa no sentido de averiguar o seu alcance.

Nesta abordagem convir-nos-á regressar ao período em que Biran prepara a *Mémoire*<sup>2</sup> com a qual se propõe responder à questão colocada a concurso pelo *Instituto* em 1802 – “Como decompor a faculdade de pensar e quais as faculdades elementares que aí é necessário reconhecer?”<sup>3</sup>. Semelhante empresa obrigou o filósofo de Bergerac a retomar os textos e princípios do pensamento ideológico, em cujo contexto ganharia sentido o tema proposto, impondo-lhe naturalmente uma releitura dos livros do fundador da *Idéologie*. Se, num primeiro momento deste trabalho, predominarão ainda as afinidades conceptuais, num segundo momento, após uma súbita interrupção em 1803 – não sendo o prémio atribuído neste ano, mas mantendo-se a pergunta no concurso seguinte –, Maine de Biran retomará os seus apontamentos e aprofundará a leitura comparativa das primeiras e últimas obras de Tracy, parecendo-lhe agora mais frequentes os desacordos e as dúvidas. Relatará, por isso, entre o espanto e a certeza: “ao lançar os olhos sobre os meus cadernos convenci-me claramente da revolução total que se operou nas minhas ideias e nos meus sentimentos. Não me reconheço já: é necessário que aprenda de novo o que sabia”<sup>4</sup>. À questão que começou a responder como *idéologue* terminará por dar uma resposta *biraniana*.

---

<sup>2</sup> As circunstâncias pessoais profissionais e filosóficas que envolveram este período da vida do filósofo de Bergerac são descritas por GOUHIER, H., *Les conversions ...*, o. c., p. 167 e ss. Veja-se resumo do essencial em AZOUVI, F., *Maine de Biran ...*, o. c., p. 71. Cf. ainda LA VALETTE-MONBRUM, A., *Essai de biographie historique et psychologique, Maine de Biran (1766-1824)*, Fontemoing, Paris, 1914, p. 155 e ss.

<sup>3</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 19. Cf. *Dernière philosophie. Existence et anthropologie*, p. 10 : «La même académie me fournit bientôt après l’occasion de développer le principe fondamental de mon ouvrage sur *l’habitude*, en donnant un plus vaste champ à ses applications. La nouvelle question proposée au concours de l’an XIII (1802) était : comment peut-on décomposer la *faculté de penser* et quelles sont les facultés élémentaires qu’il faut y reconnaître ?» Que a evidência do afastamento em relação à influência da *Idéologie* tenha por fio condutor o tema da decomposição do pensamento é significativo: trata-se do tema que toca os próprios fundamentos e princípios da doutrina ideológica, a saber, a questão pelo *elemento último na ordem do pensamento*.

<sup>4</sup> *Correspondance 1766-1804*, p. 298. O seu próprio percurso de pensamento não é trilhado já no horizonte que ambos até há pouco, aparentemente, (e, no fundo, apenas aparentemente de facto) partilhavam. E tal facto tem um significado filosófico que não pode ser ignorado: para Maine de Biran a

Antes da interrupção de 1803, Biran não chegara a ponderar com a profundidade necessária nem a avaliar o alcance – sobre a própria ideologia e sobre a sua própria meditação filosófica – do que considerará serem as contradições internas da obra de Tracy. Assim, quando no ano de 1802 faz uma viagem a Paris e conhece o fundador da *Idéologie*, é ainda sob fascínio e influência do mestre que supõe mais importantes as afinidades do que as divergências que, de algum modo, se começaram a insinuar nos *nós* mais problemáticos dos textos de Tracy. Fará bem em guardar para mais tarde um exame comparativo aprofundado, altura em que verá que o desenvolvimento do pensamento de Tracy parece não cumprir o que de mais fértil prometia o ponto de partida proposto para a *Idéologie* nos seus primeiros trabalhos. Será na contraluz de tal desacordo que se esclarecem as posições de Biran, inclusivamente para si próprio, diante das diferenças que se vão desenhando. A este propósito, julga-se ser pertinente afirmar-se, na esteira de H. Gouhier, que se doutrina biraniana sobre o hábito, que resume o fundo das primeiras meditações sistemáticas de Biran, “foi elaborada através de um estudo de textos contendo a filosofia primitiva de Tracy; o *biranismo autêntico* constituiu-se agora através de um estudo cerrado da evolução de Tracy na direcção de uma outra filosofia”<sup>5</sup> e dos impensados que esse percurso não consegue, aparentemente, eliminar.

Recorramos, pois, às palavras de Maine de Biran: “Volto ao exame mais aprofundado dos nossos princípios: a comparar de novo modo as suas [de Destutt de Tracy] primeiras ‘Memórias’ aos seus ‘Elementos de Ideologia’, e as minhas próprias ideias sobre uma e outra destas obras”<sup>6</sup>. Tal análise dará os seus frutos: ao *comparar* os primeiros trabalhos de Tracy (datados de 1798) e os seus últimos textos (publicados a partir de 1801), Biran concluirá que um conjunto de princípios partilhados, decorrentes de um ponto de partida correctamente estabelecido para a investigação da *origem das faculdades*, não encontrará, nos trabalhos de Tracy de 1801, um desenvolvimento proporcional das suas implicações mais decisivas.

---

decomposição do pensamento não pode ser feita como pretendem os ideólogos e a história de pensamento que partilham e prolongam. Os *factos* sobre os quais se pretende fundar a análise ideológica não são, verdadeiramente, *primitivos*.

<sup>5</sup> GOUHIER, H., *Les conversions ...*, o. c., p. 170.

<sup>6</sup> Cf. *Correspondance 1766-1804*, p. 296.



Do exame feito se clarificarão, para Biran, as diferenças entre as suas perspectivas e as do seu mestre – que julgava próximas da sua –, emergindo tais divergências como outras tantas vias de acesso confirmadas de Biran ao seu próprio pensamento. De facto, não se revendo nos desenvolvimentos do “segundo” Tracy, Biran descobre-se distante da escola ideológica: algo mudou no seu pensamento, mas essa mudança revelar-se-á apenas uma possibilidade outra, mais radical, de considerar o verdadeiro princípio de uma ciência das faculdades humanas. Pelo que fica dito, não espantará que o filósofo de Bergerac preste particular atenção a cada um dos momentos em que o confronto entre os primeiros e últimos trabalhos de Tracy torna patentes contradições ou incumpridos. São esses momentos que dilucidam a possibilidade de um caminho novo e o cumprimento de um projecto que, de outro modo, permaneceria inacabado. Biran declarará ter chegado a novos resultados que *julga verdadeiros*<sup>7</sup>. Será o herdeiro de uma descoberta abandonada pelo seu inventor<sup>8</sup> ao afirmar uma nova posição sobre o problema do princípio do pensar e de uma *ciência do pensamento*.

Comparando as posições defendidas nos primeiros textos do mestre e amigo com os desenvolvimentos propostos nos últimos, Biran depara-se com o que parece ser um desajuste interno, na medida em que o que Tracy, nos primeiros textos, julgou decisivo não será aprofundado de forma consequente nos últimos. Poder-se-ia alvitrar a hipótese de se tratar de um equívoco de Biran, não fosse este um leitor competente da *idéologie*, tanto mais que viu ser reconhecida a qualidade do seu trabalho com o prémio atribuído pelos seus pares à *Mémoire sur l'influence de l'habitude sur la faculté de penser*. Assim sendo, suponhamos que é Destutt de Tracy quem não compreende integralmente o alcance da suas próprias teses iniciais, deixando no seu desenvolvimento um conjunto de impensados que importa libertar? É esta a opinião de Biran: “Tudo o que, a meu ver, se pode dizer do vosso primeiro trabalho é não terdes visto tudo o que estava encerrado nos vossos princípios (o que sempre acontece aos inventores) (...)”<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> ID, o. c., p. 270.

<sup>8</sup> ID, o. c., p. 306. Cf. GOUHIER, H., *Les conversions...*, o. c., p. 145 : «Le biranisme naissant se présent comme ce qu'aurait dû être l'idéologie se Destutt de Tracy avait compris la portée 'révolutionnaire' de sa découverte.» Note-se este aspecto interessante: para Biran é Tracy que abandona o caminho da própria *Idéologie*, deixando-a por cumprir enquanto ciência dos princípios das ideias.

<sup>9</sup> ID, o. c. p. 280. A afirmação é particularmente interessante. Se Tracy não liberta todas as possibilidades de um ponto de partida que Biran considerava o seu tal só pode significar que um e outro viam ou

## 2. Corpo da sensação e sentimento do corpo. Avaliação de Condillac.

### 2.1.

Tracy inicia a sua *Mémoire sur la faculté de penser* procurando formular um princípio suficientemente forte para sobre ele erigir uma *ciência do espírito* que, mormente inspirada em Condillac, fosse capaz de ultrapassar o seu materialismo excessivo e simplista. Biran procura um mesmo caminho. Por isso, quando o amigo, na obra referida, pergunta “é verdade, como diz Condillac, que é ao sentido do tocar que devemos o conhecimento dos corpos exteriores ao nosso?” e, de imediato, apresenta como resposta um significativo “não o penso (...)”<sup>10</sup>, pode imaginar-se o interesse suscitado e o acordo tácito.

Propondo-se avançar ao longo dos impensados do projecto de Condillac<sup>11</sup>, patentes nas hesitações em redor da possibilidade de conhecimento da extensão dos corpos<sup>12</sup> exclusivamente a partir da soma e transformação das sensações do tocar<sup>13</sup>,

---

começaram a ver esse ponto de partida, no fundo, de modo diferente – e tal torna-se inevitavelmente claro no respectivo desenvolvimento divergente das posições filosóficas dos dois pensadores. Cf. MONTEBELLO, P. *La décomposition...*, o. c., p. 20 : «La comparaison de *L'Ébauche* du premier mémoire sur l'influence de l'habitude et du texte achevé du *Mémoire sur la décomposition de la pensée* donne une idée de la 'révolution' qui se fait dans la pensée biranienne. Les concepts élaborés entre la fin de l'année 1799 et le début de l'année 1800 subissent une torsion radicale. En un bref espace de temps, la problématique idéologique de Maine de Biran est entièrement remaniée.»

<sup>10</sup> DESTUTT de TRACY, *Mémoire sur la faculté de penser et autres textes*, Fayard, Paris, 1992, p. 43. Conclui, assim, Tracy: «Et je crois que cette opinion ne vient que d'un défaut de perfection dans l'analyse des effets de ce sens. Pour m'en convaincre, il me suffit de suivre Condillac dans sa marche ».

<sup>11</sup> Cf. GOUHIER, H., *Les conversions...*, o. c., p. 139 : «Destutt de Tracy découvrit Condillac dans les prisons de la République. 'Je n'avais jamais lu, dit-il, que l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* et je l'avais quitté sans savoir si j'en devais être content ou mécontent. Je lus, dans les prisons des Carmes, tous ses ouvrages, qui me firent remonter à Locke. Leur ensemble m'ouvrit les yeux, leur rapprochement me montra ce que je cherchais. C'était la science de la pensée'. Le dernier mot de cette science n'a cependant pas été dit par Condillac.» Cf. para uma contextualização mais abrangente, MADINIER, G., *Conscience et mouvement : essai sur la philosophie française de Condillac à Bergson*, Alcan, Paris, 1938 ; ID. *Conscience et signification : essai sur réflexion*, P.U.F., Paris, 1953.

<sup>12</sup> Cf. DESTUTT DE TRACY, *Mémoire sur la faculté de penser*, o. c., p. 44 : «Après cela il donne la vue à sa statue toujours immobile. Ici Condillac me parût (sic) commencer à s'écarter de son exactitude ordinaire » ; Veja-se, ainda ID, o. c., p. 46 : « ... ne s'étoit (sic) pourtant pas clairement expliqué à lui-même comment nous acquérons la notion de l'étendue (...). J'ai un peu insisté sur cette hésitation de Condillac au sujet de la notion de l'étendue, parce qu'elle est le germe de l'erreur que je prétends réfuter, et qui consiste à croire que c'est au sens du toucher que nous devons la connoissance (sic) des corps extérieurs et du nôtre.»

Tracy afirmará de modo inovador que o conhecimento dos corpos exteriores não se pode dever apenas ao tocar, mas à *motilidade* ou faculdade de movimento, sendo esta a condição daquele, além do que nenhum juízo pode chegar a constituir-se senão depois de termos conhecimento dos corpos graças ao movimento<sup>14</sup>. Não é de negligenciar o valor desta precisão, tanto que, para Maine de Biran, ela significará o seguinte: se a *sensação de movimento voluntário* é o primeiro anel de uma verdadeira decomposição do pensamento, então fica demonstrado que a sensação primeira que Condillac julgou elementar, é um composto. Mas, tomando ainda por referência as perspectivas de Condillac, como estrutura Tracy a sua posição?

A questão obriga a considerar, antes de mais, no âmbito da teoria da *sensação transformada* – tal como é exposta por Condillac no *Traité des sensations* através da ficção da estátua revestida de mármore<sup>15</sup> –, o sentimento de extensão que a estátua pode

---

<sup>13</sup> Cf. ID, o. c., p.49 : «Condillac pensoit (sic) que l'idée d'étendu se compose de la coexistence de plusieurs sensations, comme celle de durée se forme de leur succession. C'est cette fausse idée de la motion de l'étendu qui l'a empêché de découvrir comment nous l'acquérons, ainsi que celle des corps».

<sup>14</sup> Uma razão poderia, segundo Tracy, ser desde logo, invocada: a questão da extensão deve significar uma propriedade dos corpos, ou seja, não só algo que faz parte dos corpos, mas que deriva da própria realidade daquilo a que chamamos corpos. Ora, se isto é assim, não podemos afirmar ter a ideia de extensão senão depois de termos a ideia de corpo, ou seja, a ideia de extensão não pode ser formada a partir de um conjunto de sensações vindas de um dos cinco sentidos.

<sup>15</sup> Consideremos, de modo esquemático, os pontos essenciais do ponto de partida de Condillac. No começo, a estátua não tem nenhum contacto com o mundo exterior. Seguidamente, um dos sentidos começa a funcionar: o sentido do olfacto (Cf. CONDILLAC, *Traité des sensations*, Fayard, Paris, 1984, p. 15 : «Les connaissances (sic) de notre statue bornée au sens de l'odorat, ne peuvent s'étendre qu'à des odeurs.»). Para a estátua assim constituída, se lhe for apresentada uma rosa, nada mais existirá senão a sensação da rosa, neste caso, *o odor da rosa*; ora, em semelhante circunstância, *ela será por relação a nós uma estátua que sente uma rosa*; mas por relação a ela, *ela não será senão o próprio odor dessa flor*. (ID, o. c, p. 15) A estátua torna-se, para si própria, *odor de rosa*. Tanto o mundo como as faculdades vão agora poder formar-se por transformação da sensação. Como? “A la première odeur, la capacité de sentir de notre statue est toute entière à l'impression qui se fait sur son organe. Voilà ce que j'appelle attention” (ID, o. c., p. 17; Cf. BAERTSCHI, Bernard, «La statue de Condillac, image du réel ou fiction logique ?», in *Revue philosophique de Louvain*, quatrième série, n° 55 (1984), p. 336) A sensação transforma-se em *atenção*, no sentido preciso em que a atenção se desvenda como propriedade da própria sensação. Depois de se transformar em atenção, a sensação transforma-se em *memória*, uma vez que para ser experimentada tem que se conservar, isto é, deve permanecer durante um certo tempo presente ou passado (ID, o. c, p. 19 : «Mais l'odeur qu'elle sent, ne lui échappe pas entièrement, aussitôt que le corps odoriférant cesse d'agir sur son organe. L'attention qu'elle lui a donnée, la retient encore ; et il en reste une impression plus ou moins forte, suivant que l'attention a été elle-même plus ou moins vive. Voilà la mémoire.»). O tempo, note-se, não é entendido como elemento distinto da sensação, mas reduzido a esta: é o grau de intensidade das sensações que permite a respectiva sucessão e, consequentemente, o tempo. Seguidamente, a sensação pode tornar-se *comparação*: quando a estátua presta atenção a duas sensações: fazendo-se *duas atenções*, ela compara (ID, o. c., p. 21-22 : «Comparer n'est autre chose que donner en même temps son attention à deux idées.»). E desde que exista comparação, existe juízo, que Condillac define como «la perception d'un rapport entre deux idées, que l'on compare» (ID, o. c., p. 22). De

adquirir repetindo-se fora dela própria. A pergunta que orienta a análise condillaciana neste ponto é a seguinte: “Como é que um homem limitado ao tocar descobre o seu corpo e sabe que há qualquer coisa fora dele.”<sup>16</sup>? Os temas da *extensão* e da *circunscrição* são aqui determinantes para o autor. A estátua sente-se extensa a partir do momento em que percebe uma extensão colorida; mas se é verdade que pode apreender algo como uma extensão colorida – e, de facto, a visão implica uma certa concepção de extensão –, não o é menos que, nesse caso, nada saberá sobre o corpo circunscrito. Essa extensão colorida, correspondendo ao sentimento de uma repetição (*no exterior*) em diversas cores, é feita na ausência de um corpo propriamente dito, não implicando uma superfície, grandeza ou solidez. A estátua sente-se extensa; porém, porque nada há na cor que permita uma circunscrição por contornos sólidos, “não tem da sua extensão senão um sentimento vago”<sup>17</sup>: o sentimento de uma extensão sem contornos definidos. Nada sabe, pois, do seu corpo propriamente dito, nem da existência de corpos (circunscritos) fora dela. Para tanto, é necessário que a extensão *ensine o que é a extensão*<sup>18</sup>. Concretizemos este aspecto.

---

seguida, a sensação a sensação transformar-se-á, finalmente, na própria *reflexão*, fazendo-se, assim, luz que se reflecte de um corpo sobre outro para os esclarecer a ambos. A razão nasce por transformação de uma sensação que, entretanto, se fez já atenção, comparação, juízo, o que obriga a supor que as *ideias gerais* (ID, p. 41) não são senão resultado de processos de comparação e juízo. Subjacente a todo este processo de sucessiva *transformação* deve supor-se, segundo Condillac, a presença de uma “tonalidade afectiva” (Cf. BAERTSCHI, B., «La statue...», o. c., p. 338), já evidente na primeira sensação (ID, o. c., p. 18 : «Lorsqu’elle aura remarqué qu’elle peut cesser d’être ce qu’elle est, pour redevenir ce qu’elle a été, nous verrons ses desirs (sic) naître d’un état de douleur, qu’elle comparera à un état de plaisir que la mémoire lui rappellera.») – e, também por isso, fonte do desenvolvimento das faculdades (ou, o que é o mesmo, de ligação das sensações) e princípio de unidade entre todas as transformações. Este jogo de tonalidades afectivas não carece de nenhum outro princípio. Dispensa, nomeadamente um “eu” independente, uma “consciência”, que funcionasse como princípio de unidade. O “eu” ou o sujeito, ao contrário, como tudo o resto, é também *construído* (ID, o. c., p. 55 : «Notre statue étant capable de mémoire, elle n’est point une odeur qu’elle ne se rappelle en avoir été une autre. Voilà sa personnalité : car si elle pouvoit (sic) dire *moi*, elle le diroit (sic) dans tous les instants de sa durée ; et à chaque fois son *moi* embrasseroit (sic) tous les momens (sic) dont elle conserveroit (sic) le souvenir») e tem como condição, nomeadamente, que a sensação se tenha já transformado em *memória*, ou seja, que já tenham sido dadas duas sensações, afectadas por diferentes índices temporais e ligadas numa mesma sucessão. E se o *eu* é, assim, *uma colecção de, pelo menos, duas sensações*, a consciência já é, por seu lado, necessariamente concebida como uma característica da sensação (ID, o. c., p. 56 : «Son *moi* n’est que la collection des sensations qu’elle éprouve, et de celles que la mémoire lui rappelle . En un mot, c’est tout-à-la-fois (sic) et la conscience de ce qu’elle est, et le souvenir de ce qu’elle a été.») e não, primitivamente, como um atributo do eu.

<sup>16</sup> CONDILLAC, *Traité des sensations*, o. c., p. 101

<sup>17</sup> Cf. ID, o. c., l. c. Cf. DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 79.

<sup>18</sup> Os conceitos de “continuidade” e “contiguidade” serão decisivos. Cf. CONDILLAC, *Traité des sensations*, o. c., p. 97 : «Nous ne saurions faire de l’étendue qu’avec de l’étendue, comme nous ne

Uma existência limitada ao seu “sentimento fundamental”<sup>19</sup>, sem que nenhum corpo ou alteração a venha surpreender, nada sabe da existência dos corpos ou do que significa algo como a extensão. O seu conhecimento estaria, nesse estado, limitado ao que a organização vital lhe poderia ensinar. Se a estátua vivesse apenas por um conjunto de sentimentos uniformes, estaria tão confinada nas suas operações e nos seus conhecimentos como quando não mais do que o odor de rosa. Ainda que fosse martelada na cabeça e nos pés – exemplifica de modo significativo Condillac – nada aprenderia sobre a extensão<sup>20</sup>.

Assim se revela necessário o *tocar*<sup>21</sup> para despoletar esse conhecimento da extensão e para se chegar à compreensão do que, para além de uma extensão vaga e indeterminada, é um corpo circunscrito. Desde logo, por uma razão simples: a *mão* “não pode deixar de manusear um objecto sem notar a extensão e o conjunto das partes que o compõem: ela circunscribe-o.”<sup>22</sup> Mas como se alcança esta possibilidade?

Vejamos primeiro como “aprende” a estátua a tocar. Na mira de uma resposta para esta questão, Condillac volta à consideração da *tonalidade afectiva* pela qual já havia afirmado, cedo neste mesmo texto, que todas as sensações *sendo necessariamente agradáveis ou desagradáveis* fazem com que a estátua se *interesse em gozar de umas e em afastar as outras*. Estes modos de ser coexistem e, de um modo ou de outro, distinguem-se. Desses modos em si não vislumbramos nenhuma ideia de extensão; contudo, sabendo que temos um corpo vivo, reportamos esses modos diversos a algo cujas diversas partes, exteriores umas às outras mas contíguas, formam um mesmo contínuo. Constituem estas “as sensações que pertencem ao tocar.”<sup>23</sup> Todavia, o fenómeno da extensão não está ainda dado. Para que tal sobrevenha, será necessário

---

saurions faire des corps qu’avec des corps : car nous ne voyons pas qu’entre plusieurs choses inétendues, il puisse y avoir contiguité (sic) ni que par conséquence elles puissent former un continu.»

<sup>19</sup> ID, o. c., p. 91 : «Ce sentiment est uniforme, et par conséquent simple à son égard. (...) Elle est comme si elle n’existoit (sic) que dans un point.»

<sup>20</sup> Cf. ID, o. c., p. 92: «Si je la frappe successivement à la tête et aux pieds, je modifie à divers reprises son sentiment fondamental : mais ces modifications sont elles-mêmes uniformes. Aucune ne lui peut donc faire remarquer qu’elle est étendue.»

<sup>21</sup> Cf. ID, o. c., p. 103 : «Elle ne peut donc devoir cette découverte qu’à quelqu’une des sensations du toucher.»

<sup>22</sup> Cf. BAERSTCHI, B. *Les rapports de l’âme et du corps. Descartes, Diderot et Maine de Biran*, Vrin, Paris, 1992, p. 364 : «La main par conséquence est l’organe qui permet la connaissance du corps propre et des corps étrangères, discriminant les deux.»

<sup>23</sup> CONDILLAC, *Traité des sensations*, o. c., p. 96.

alargar a possibilidade enunciada à representação dos corpos, ou desse “contínuo formado pela contiguidade de vários corpos extensos”; e esse alargamento dependerá da sensação “que seja um contínuo formado pela contiguidade de outras sensações extensas.”<sup>24</sup>

Ora, onde se encontrará o modelo de semelhante sensação? Achará Condillac a seguinte resposta: “a natureza não teria senão um meio de nos fazer conhecer o nosso corpo”, sendo esse meio o de nos fazer aperceber, com a descoberta do corpo que é a primeira da infância, as sensações desse corpo não como “maneiras de ser da sua alma, mas como modificações dos órgãos que são outras tantas causas ocasionais.”<sup>25</sup> Eis, pois, um interessante artifício da natureza que nos permite conhecer a extensão do corpo, permanecendo, contudo, por resolver uma parte da questão: essas sensações apercebidas como modificações dos órgãos não permitem ainda à estátua conhecer esse corpo como sendo *ela própria*. Falta esclarecer, pois, como pode chegar o *eu* a compreender as diferentes partes do seu corpo como partes de si próprio, como partes de um *corpo próprio*, de um *corpo é o seu*.

O tema não é de fácil abordagem, como reconhece Condillac<sup>26</sup>, que dele se aproxima partindo do seguinte pressuposto: ao conceder à estátua movimentos, a natureza dá-lhe apenas um estado contrário ao repouso que lhe permite afastar-se do que lhe é penoso e fazer durar o que lhe é agradável. Falamos de movimentos naturais ou instintivos que não lhe pertencem de qualquer outro modo; no entanto, é impossível que, aquando desses movimentos, a estátua não acabe por tocar com as mãos sobre si própria e sobre objectos próximos<sup>27</sup>. Ao tocar-se, nesse movimento casual não descobriria que tem um corpo apenas porque teria distinguido as diferentes partes; mas sabê-lo-ia, precisamente, ao *reconhecer-se* em cada uma dessas partes como o “mesmo ser que sente”<sup>28</sup>. Assim sendo, ao tocar em objectos próximos descobrirá que existem outros corpos na exacta medida em que *não se encontrará nesses que tocará*<sup>29</sup>. Concluirá, então, Condillac: “Quando diversas sensações distintas e coexistentes são

---

<sup>24</sup> ID, o. c., p. 97

<sup>25</sup> ID, o. c., p. 99.

<sup>26</sup> Cf. ID, o. c., l. c.

<sup>27</sup> Cf. ID, o. c., p. 107 : « (...) elle tâtonne (...) »

<sup>28</sup> ID, o. c., p. 102.

<sup>29</sup> Cf. ID, o. c., p. 102-103.

circunscritas pelo tocar dentro de limites, onde o *eu* se responde a si mesmo, ela [a estátua] toma consciência do seu corpo; quando várias sensações distintas e coexistentes são circunscritas em limites onde o *eu* não se responde, ela tem a ideia de um corpo diferente do seu”<sup>30</sup>, na medida em que, neste último caso, as sensações devêm “qualidades de um objecto completamente diferente.”<sup>31</sup>

Será, portanto, ao tocar – ou mais precisamente, às “sensações do tocar”<sup>32</sup> – que se deverá, de acordo com Condillac, o conhecimento do “nosso” corpo. Deste modo, e desde logo, a sensação de “solidez”<sup>33</sup> faz-nos aperceber, entre dois corpos – e como consequência da sua “impenetrabilidade”<sup>34</sup> – a “resistência que se aplicam um ao outro para se excluírem mutuamente”<sup>35</sup>. O privilégio desta sensação, justifica-o Condillac em termos que merecem toda a atenção: “porque o próprio desta sensação é de representar ao mesmo tempo duas coisas que se excluem uma no exterior da outra, a alma não aperceberá a solidez como uma dessas modificações onde apenas se encontra a si própria.”<sup>36</sup> Aperceberá uma modificação onde encontra duas coisas que resistem ou se excluem, sendo que o aperceberá *numa e noutra*: a *alma ultrapassa-se* e descobre os corpos. Ao tocar com a mão no peito, por exemplo, a estátua percebe o contacto de dois corpos e, por essa solidez, julga-os impenetráveis, ou seja, como não podendo ocupar o mesmo lugar ou estando um no exterior do outro; no entanto, neste caso, “ao distinguir o seu peito da sua mão, a estátua encontrará o seu *eu* numa e noutra, porque se sente igualmente nas duas.”<sup>37</sup> Modificada nos dois sítios diferentes e em ambos se sentindo, a

---

<sup>30</sup> ID o. c., p. 105-106.

<sup>31</sup> ID o. c., p. 106.

<sup>32</sup> ID, o. c., p. 103.

<sup>33</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>34</sup> Note-se que Condillac distingue « impenetrabilidade » de « solidez ». Cf. CONDILLAC, *Traité des sensations*, o. c., p. 103 : « L’impénétrabilité est une propriété de tous les corps ; plusieurs ne sauroient (sic) occuper le même lieu : chacun exclut tous les autres du lieu qu’il occupe. Cette impénétrabilité n’est pas une sensation (...). La solidité est sur-tout (sic) la sensation d’où nous tirons cette conséquence (...) ». G. le Roy sublinha a precisão de que é alvo este ponto na segunda edição do *Traité*. Cf. LE ROY, G., *La psychologie de Condillac*, Boivin & C<sup>ie</sup>, Paris, 1937, p.143-144. Não é certo que Biran tenha sido sensível a esta alteração. Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 49, n. 1. Cf. ainda, a este propósito, ID, « Genèse du corps propre chez Malebranche, Condillac, Lelarge de Lignac et Maine de Biran », in *Archives de philosophie*, 45 (1982), pp. 90 e ss. Porque apenas nos interessa destacar alguns aspectos da doutrina de Condillac, relevantes para a nossa interpretação de Biran, dispensar-nos-emos de proceder a um estudo comparativo entre as versões do *Traité des sensations*.

<sup>35</sup> CONDILLAC, *Traité des sensations*, o. c., p. 103.

<sup>36</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>37</sup> ID, o. c., p. 104.

estátua distinguirá as partes – o peito e a mão como corpos extensos –, partes essas que se tornarão as sedes de localização de outras sensações em dois lugares diferentes, estando, pois, tanto num como noutra. Deste modo, a estátua – que começa por se mover sem saber que tem uma mão – descobre que tem um corpo, graças ao tocar das partes de um corpo sólido que “faz seu” pela réplica que aquelas lhe devolvem igualmente de modo sensível. As sensações que se juntarem à sensação de solidez precisarão, enfim, essa réplica e a circunscrição que ela promove.

Surge, porém, uma derradeira questão, ainda neste contexto da experiência do duplo sentimento de contacto<sup>38</sup>: o que garante à estátua que *enquanto está na mão e no peito*, essa mão e esse peito são “partes” de um *mesmo contínuo*? Para esta tão decisiva questão, a solução de Condillac revelar-se-á frágil.

Até aqui, a mão da estátua, indo de uma parte do seu corpo para outra, salta sobre as partes intermédias. Na mão que toca e no peito, encontra-se, pois, como que em outros tantos “corpos distintos”<sup>39</sup>. A fim de considerar o corpo como seu, forçoso se torna, todavia, que possa – de algum modo – saber que essas partes formam somente um *corpo-um*. Falta-lhe, dito de outro modo, fazer a experiência da *continuidade do eu*. Até agora, a estátua admitira como corpos apenas os que resistiam na sensação de solidez. Será determinante o passo que se dá quando a estátua “vai conduzir a sua mão ao longo do seu braço, e sem nada ultrapassar, sobre o seu peito, sobre a sua cabeça, etc.”<sup>40</sup> A tese de Condillac é, pois, a seguinte: “a estátua sentirá, por assim dizer, sob a sua mão, uma continuidade do *eu*; e essa mesma mão, que reunirá num único contínuo, as partes antes separadas, tornará a extensão mais sensível.”<sup>41</sup> Ora, sendo esta a solução de Condillac, o que se afirma, no fundo, é que a estátua se deve *transformar* na sensação da continuidade do corpo como *contiguidade das respectivas partes*; ou seja, a condição do *contínuo* – logo, da continuidade do eu –, na concepção de Condillac é, em última análise, a própria constância do tocar. O eu contínuo dependeria, pois, de um tocar sem

---

<sup>38</sup> Cf. LE ROY, G., *La psychologie de Condillac*, o. c., p. 145. « Pré-história » da experiência do corpo tocante-tocado de tão importantes implicações desenvolvidas pela fenomenologia?

<sup>39</sup> CONDILLAC, *Traité des sensations*, o. c., p. 104

<sup>40</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>41</sup> ID, o. c., l. c. E, na página seguinte, Condillac reforça a mesma ideia nos seguintes termos : « La statue apprend donc à connoître (sic) son corps, et à se reconnaître dans toutes les parties qui le composent; parce qu’aussitôt qu’elle porte la main sur une d’elles, le même être sentant se répond en quelque sorte l’une à l’autre : *c’est moi.* »



interrupções sobre o corpo cujas partes a mão reuniria as partes numa extensão “mais sensível”. Se este tocar se interrompesse, isto é, se a mão – que dizia eu consecutivamente – não recebesse a mesma resposta, saber-se-ia que estaria a tocar um corpo outro.

Não obstante, se assim é – eis enfim o decisivo –, então fica claro que o modelo do tocar de Condillac é o tocar exterior. Por conseguinte, o corpo que a estátua julga “seu” é sempre considerado como idêntico ao corpo *visível e integralmente tocável* do exterior. No fundo, pois, a forma como o corpo se “torna próprio” nunca é efectivamente esclarecida por Condillac; o corpo que a estátua diz seu não é, verdadeiramente, o corpo próprio, ou melhor, o modo pelo qual o corpo chega a ser corpo próprio permanece, no seu sistema, como “sem condição”. Isto porque, justamente, a solução de Condillac é – conforme Biran bem reconhecerá – a de fazer da sensação simultaneamente a base objectiva das sensações e a base “subjectiva” do eu<sup>42</sup>.

## 2.2.

À época da correspondência com Tracy<sup>43</sup>, os equívocos de tais propostas são por Biran diagnosticados com rigor: notará que, no sistema de Condillac, dois pontos de vista ficam sempre por distinguir, passando-se do ponto de vista objectivo ao ponto de vista subjectivo sem regulação. Em consequência, predominará em Condillac um pensamento duplo, incapaz de pensar a dualidade primitiva que funda a apercepção, tanto como o corpo que a sustenta. Não chegará, portanto, a desvendar o corpo próprio no seu “princípio”, escapando-lhe, assim, a apreensão originária da existência individual e a actividade do pensamento. Sob uma mesma palavra – “sensação” –, Condillac exprime, em simultâneo, “o que Descartes entendia por pensamento seguindo a reflexão e um novo ponto de vista exterior e hipotético”<sup>44</sup>; adoptando acriticamente este ponto exterior, encarará a génese de todas as faculdades excluindo o *eu* – e o corpo que lhe é

---

<sup>42</sup> BAERTSCHI, B., «La statue de Condillac...», o. c., p. 343.

<sup>43</sup> Não se ignora, naturalmente o que desta crítica já se prepara na *Mémoire sur l'influence de l'habitude*. Cf. por exemplo, *De l'habitude*, p. 133. Não pode, no entanto, esquecer-se que nesse texto as críticas a Condillac são feitas a partir do “interior” da sua filosofia. Cf. GOUHIER, H., *Les conversions...*, o. c., p. 65. Sobre este aspecto ainda Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p.22.

<sup>44</sup> *Correspondance 1766-1804*, p. 303.

próprio – como se fosse legítimo traduzir automaticamente o que é “interior”<sup>45</sup> no exterior. Julgará que o sentimento de si se exaure numa sensação na qual nos tornamos – o que, na perspectiva biraniana, não passará de uma afecção.

A própria linguagem, segundo Biran, revela as diferenças que é necessário ter em conta. O termo “sensação” pode ser usado como expressão de uma propriedade orgânica observada no exterior por via de um conjunto de fenómenos. A fisiologia, tal como já apontámos, utiliza o termo nesta acepção e, conseqüentemente, como “adjectivo substantivado”<sup>46</sup>. Contudo, também o mesmo termo poderá significar uma “modificação ou acto de um sujeito individual e dentro do qual apenas ele se pode primeiro conceber”<sup>47</sup>, encontrando-se, neste sentido, directamente substancializado na própria noção reflexiva de sujeito que sente ou se apercebe a ele próprio em acto. A palavra sensação deriva, então – o que não será mero pormenor – “de um verbo ou participio”<sup>48</sup>. Ora, para expressar o sentido de uso derivado do verbo “sentir” parece a Biran ser a palavra *sentimento* a mais ajustada, enquanto indica a participação necessária de um sujeito individual e consciente.<sup>49</sup> Marca-se, assim, uma diferença na linguagem entre uma “sensação” que remete para o órgão que sente e se pode conceber a partir da ideia generalizada de uma capacidade de *sentir sensações*; e um “sentimento” que enuncia a participação de um sujeito consciente nos seus próprios actos<sup>50</sup> –

---

<sup>45</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>46</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 56; Cf. entre outras ocorrências, *De l'aperception*, p. 13. Consulte-se ainda, pela sua clareza, FESSARD, P. *La méthode de réflexion chez Maine de Biran*, Bloud & Gay, Paris, 1938, pp. 35 e ss. Recorde-se o exemplo do substantivo abstracto *sensibilidade* (outros exemplos são *organização*, *vitalidade*), análogo no seu uso aos termos *atração*, *gravitação*, *magnetismo*, com os quais trabalha o físico. O adjectivo “sensível” exprime “termos permanentes ou acidentais sob os quais a imaginação se apresenta as coisas ou *objectos* do conhecimento exterior”; como tal, ganha o seu sentido por relação ao todo concreto ao qual se refere. Separado desse todo pela linguagem, torna-se “substantivo convencional”. Logo, tais *termos representativos das propriedades* tornam-se, por sua vez, sujeitos de proposições. O adjectivo “sensível” dá deste modo o substantivo “sensibilidade” que, como tal, passa ser considerado como qualquer outro substantivo (nomeadamente aqueles que exprimem propriamente os resultados fenomenais de *causas* ou *forças* necessariamente concebidas como individuais ou substanciais”.

<sup>47</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 56.

<sup>48</sup> ID, o. c., p. 57, n.

<sup>49</sup> ID, o. c., versão revista, p. 341 Os termos derivados dos verbos – que, por definição, indicam a existência real como a acção de uma causa que produz, nela ou fora dela, certos efeitos que a manifestam e de que a sua ideia é inseparável – exprimem uma acção e tornam-se substantivos na ideia de uma causa individual. Neste sentido, o verbo “sentir” dá o substantivo “sentimento”.

<sup>50</sup> Cf. ID, o. c., versão premiada, p. 57, n.: «Un maître [Destutt de Tracy] que j’aimerais à citer, à qui il m’est doux de témoigner ici ma reconnaissance, tout en m’écartant de ce point fondamental de sa

correspondendo, desde logo, ao *sentimento individualizado de ser causa pessoal*. Tal diferença, marcada na ordem da linguagem, tem o seu equivalente na ordem dos factos, razão pela qual a obliteração da diferença ao nível da primeira induzirá todas as confusões ao nível da segunda.

Para os que *imitam o método e a linguagem da física*<sup>51</sup>, e estudam “todo o pensamento nas modificações únicas de uma sensibilidade passiva com as quais [se] supõe que o sujeito está completamente identificado”<sup>52</sup>, a ideia de um *sentimento individual de ser causa* não passa de uma quimera<sup>53</sup> ou, quando muito, de uma ilusão que se subsume sob a indiferenciação conceptual que toma por idênticos o *sentir de uma sensação* e o *sentimento de actividade* ou relação. Neste sentido, será a confusão da linguagem a impedir a distinção, na medida em que nela se enredarão posteriores equívocos: o “sentir” passa a esgotar-se no “sentir de uma sensação” que se reporta aos órgãos que sentem e ao objecto sentido; e, deste modo, o “sentimento” é obliterado na sua diferença, passando a explicar-se como mais um caso da “sensibilidade” considerada sob o modelo fisiológico. Guarda-se a ideia de *termos de propriedades representáveis* e julga-se possível reduzir o “sentimento” a mais uma dessas propriedades. Suspende-se, pois, o seu sentido individual e ignora-se a respectiva *base real*. E assim se explica que “termos como *sensação*, *percepção* ou *apercepção* assumirão, na língua ideológica, a forma de substantivos abstractos, não do tipo que, derivando imediatamente dos verbos, indicam a existência real como acção de uma causa que produz, nela ou fora dela, certos efeitos que a manifestam e da qual a sua ideia é inseparável, mas do tipo que, ao indicarem as qualidades inerentes aos todos completos onde a imaginação os apreende, se podem separar pelo pensamento ou

---

doctrine, a employé aussi cette formule : *sentir des sensations* ; je doute qu’il eût dit : *sentir des sentiments* ; le pléonasm eût été trop visiblement marqué.»

<sup>51</sup> *De l’aperception*, p. 15.

<sup>52</sup> ID, o. c., p. 13.

<sup>53</sup> *Décomposition*, versão revista, p. 306. «Il n’y aurait donc plus lieu à un genre de recherches qui sortirait de cette enceinte de faits. La *métaphysique*, considérée comme science propre de l’être pensant, de ses facultés, de sa nature, des idées ou *formes* qui lui sont attribuées comme *sujet*, et n’ont de fondement que dans son sein, la *métaphysique*, dis-je, prise sous l’une des acceptions quelconques qui ont motivé son titre, demeurerait sans objet, sans valeur réelle, et ce titre lui-même pourrait ne rappeler que des chimères.»

agrupar-se de novo nos signos artificiais sobre os quais o entendimento opera, sem qualquer consequência para a verdade ou a realidade das coisas significadas.”<sup>54</sup>

Para Maine de Biran, no entanto, o individual não pode ser subsumido pela generalização, nem o interior confundido com exterior, ou o activo com o passivo. Nesta medida, não se cansará de sublinhar que a estátua de Condillac, enquanto se torna odor de rosa e não se sentindo senão odor, “não poderia ser dita *sentir-se*, quanto mais representar-se, ter *ideia*, etc. ... Porque é necessário que um sentimento de existência seja *modificado*, para que uma impressão seja sentida e [consequentemente, é forçoso] que tenha tal sentimento fora do modo accidental”<sup>55</sup>. Numa palavra: o último elemento de uma decomposição do pensamento não pode ser uma *sensação afectiva* apenas, pois a sua simplicidade não pode ser origem de uma existência que se apercebe. No começo deste existir consciente há-de estar a dualidade, a relação, a força, o acto, a vontade e um corpo realmente tornado próprio.

Compreende-se que, das insuficiências da posição de Condillac, Biran assinale que faz parte uma incompleta consideração do corpo – reduzido ao modelo de conhecimento exterior –, o que é particularmente importante: significa que falta pensar a evidência primitiva de um corpo irrepresentável do sentimento de si, da consciência, do pensamento, da dualidade primitiva, da vontade – evidência essa que indiscutivelmente não pode ser dada pelo modelo do tocar exterior.

E, de facto, que corpo é esse que se esgota no desejo de ser extensão? *De quem é esse corpo apreendido do exterior?* Na experiência da dupla sensação de contacto, tal como Condillac a tematiza, são as partes percorridas ininterrupta e exteriormente que *fazem* o corpo, sendo a mão tocante (e esquecidas, desde logo, as sensações cinestésicas<sup>56</sup>) ignorada na respectiva experiência interior como mão de alguém que se sente a tocar. A mão que sustenta o duplo contacto toca-se como a um corpo-objecto.

O sentimento corporalizado de si é algo de diferente, de facto: este sim implicará, na presença individual daquele que se sabe causa, a contrapartida de um corpo da própria *relação sentida* que se constitui a percepção imediata. Só erradamente

---

<sup>54</sup> *De l'aperception*, p. 15.

<sup>55</sup> *Correspondance 1766-1804*, p. 304.

<sup>56</sup> Cf., BAERSCHI, B., *Les rapports...*, o. c., p. 365.

se pode encarar o corpo objecto como esse corpo sentido “interiormente”. O corpo que a estátua de Condillac chama “seu” não é, na verdade, nunca o *seu corpo próprio*, porquanto *próprio é um corpo apropriado na relação a si que constitui o eu* – um eu que é essa relação e nada antes ou independentemente dela. Tivesse Condillac considerado instrutivo o que se desvenda no “movimento da mão que vai tocar” e talvez as suas conclusões tivessem sido outras. Teria, inevitavelmente, sido confrontado com a questão do conhecimento primitivo do corpo no *movimento sentido*; teria, talvez, compreendido que a sensação de contacto exterior não sendo primitiva, não é verdadeiramente necessária ao conhecimento originário do corpo próprio e que, quando esse conhecimento ocorre, é a réplica do esforço locomotor – e não o tocar exterior – que nos dá a medida (incomensurável na realidade) desse conhecimento primeiro do corpo. Por fim, teria eventualmente compreendido que, não sendo nem suficiente falar do corpo “seu” para nomear o corpo próprio, nem necessário que entrem em jogo os órgãos dos sentidos<sup>57</sup>, o conhecimento primitivo do corpo é questão da mesma relação interior pela qual o próprio *eu chega a ter o sentimento de si*. Não obstante, Condillac, laborando num erro que Tracy prolongará, permanecerá encerrado num gesto de “desespacialização” corporal e “reespacialização” das sensações numa assimilação pura e simples à extensão exterior representável, gesto esse que se repercute na consideração representativa de um corpo percorrido superficialmente pela mão.<sup>58</sup>

Para Biran, pois, avancemo-lo desde já, a possibilidade de conhecimento exterior do corpo deverá revelar, no seu limite, a diferença que separa uma concepção representativa do corpo nas suas formas exteriores<sup>59</sup>, e a concepção do corpo como imediatamente coexistente à consciência e presente no centro da certeza aperceptiva. Haverá, portanto, um modo primitivo de presença do corpo que é interior, subjectivo, irrepresentável – modo de presença sobre o qual apenas se pode perceber o corpo tocado ou os corpos físicos.

Ao modelo de pensamento condillaciano, refém de uma pressuposição do corpo a partir de um modelo tomado na observação exterior, reclama o filósofo de Bergerac a

---

<sup>57</sup> Cf. ID, o. c., p. 365-366.

<sup>58</sup> Cf. DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 217.

<sup>59</sup> *Decomposition*, versão premiada, p. 140, n.

necessidade de uma tripla correcção: a ideia “vaga e ilimitada” de um “espaço interior do corpo” deverá ser esclarecida enquanto imediatamente relativa ao esforço voluntário; a natureza da experiência da qual se pode pretender fazer derivar o conhecimento do *corpo próprio* não será, originariamente, a experiência exterior, mas aquela que consistirá na própria *apercepção interna imediata* de uma continuidade de resistência, constringida e ao mesmo tempo dócil – que se oferece ao sentido, totalmente interior, do esforço<sup>60</sup>; a espécie de certeza que decorrerá do conhecimento do corpo próprio será uma certeza não-representativa e terá como único critério o próprio esforço enquanto este não existe separado do *sentimento de coexistência do corpo próprio*<sup>61</sup>, de um corpo originariamente sem contornos, pleno no encontro com a vontade e contínuo na resistência interiorizada que lhe oferece.

### **3. Sentimento do corpo e corpo do movimento. Avaliação de Destutt de Tracy.**

#### **3.1.**

O esquecimento, por parte de Condillac, do papel *irrepresentável* da corporeidade<sup>62</sup>, equivalerá, para Biran, ao próprio esquecimento da questão do começo do pensar – tarefa decisiva de uma verdadeira *Idéologie*<sup>63</sup> – enquanto princípio

---

<sup>60</sup> ID, o. c., l. c. : «Non sans doute, la main elle sait pas, mais l'individu le *sait* (...). La connaissance de la forme, des dimensions, de l'étendue des différentes parties du corps, mesurées par la main aidée de la vue, diffère bien sûrement de cette connaissance *intime*, relative au déploiement du même effort sur un terme inerte, qui est inséparable de l'existence même du *moi*, et qu'on suppose nécessairement dès qu'on admet un sujet individuel à qui les modes et les actes se réfèrent.» ; Cf. *Essai*, I, p. 119 : «Je caractériserait dès à présent ce sens intime d'une manière plus expressive sous le titre de *sens de l'effort*, dont la cause ou force productive devient *moi* par le seul fait de la distinction qui s'établit entre le sujet de cet effort libre, et le terme qui résiste immédiatement par son inertie propre.»

<sup>61</sup> *Décomposition*, versão revista, p. 364. A expressão evoca Lelarge de Lignac. Voltaremos a este assunto. Cf. AZOUVI, F., «Genèse du corps propre...», o. c., p. 92 e ss.

<sup>62</sup> Cf. PATOČKA, J., *Papiers phénoménologiques*, Millon, Paris, 195, p. 55 e ss.

<sup>63</sup> Trata-se de considerar o “começo” da vida de relação (primeiro na ordem do conhecimento) como distinto do começo da vida na ordem da existência. Está aqui presente, pois, a tese segundo a qual no homem se reúnem “duas naturezas” ou “dois modos de existência diferentes obedecendo também a dois tipos de leis”. Cf. *Nouvelles considérations*, p. 49. Como *ser organizado* não se negará que o homem vive e sente obedecendo a leis necessárias que *não conhece e não pode mudar*; mas como *ser activo e livre*, tem consciência ou apercepção da sua própria individualidade, sabe que existe e sabe o que se *passa nele e no corpo apropriado*. No primeiro caso, o homem *vivit et est vitae nescius ipse suae*; no segundo caso,

aperceptivo<sup>64</sup>. Não surpreende, pois, que quando Tracy se propõe reler as teses de Condillac, na sua *Mémoire sur la faculté de penser*, aí sublinhando a originalidade da *motilidade* em relação ao tocar, seja grande o entusiasmo de Biran diante das possibilidades que aparentemente se desenham no horizonte da discussão.

Para Destutt de Tracy, a posição de Condillac, tal como se desenvolve sobre o tocar, peca por falta de radicalidade. A análise não terá sido levada até ao fim. Por isso, onde Condillac parou, propõe-se Tracy avançar. Para tal, propõe que se considerem as passagens em que Condillac “dá à sua estátua o sentido do tocar reunido com a faculdade de se mover”<sup>65</sup>, que se atente na afirmação de que é com a “sensação de resistência que começa para a estátua o seu corpo, os objectos e o espaço”<sup>66</sup> e, ainda, que se recorde que, para Condillac, a estátua “enquanto estava imóvel, não pôde ter qualquer ideia dessa resistência [mas que] a partir do momento em que se move, ela sente.”<sup>67</sup> Acreditará Tracy serem estas passagens indubitavelmente decisivas, mas que enfermam de incompletude, já que entende não terem sido integralmente desenvolvidas pelo próprio Condillac. Como terá sido possível não ver que o essencial estava já, precisamente, assim dito? Como terá sido possível não ter atribuído à faculdade de se mover o conhecimento dos corpos<sup>68</sup>? “Não podemos estar mais perto de uma verdade sem a tocar”<sup>69</sup>, escreverá Tracy. Com toda a propriedade se poderá, pois, afirmar de Condillac, recorrendo a uma expressão de Locke, que “há momentos em que mesmo o

---

goza de uma *vida de relação* cujo *começo* uma verdadeira *idéologie* deve dar conta. Ora, é desse começo, questão ontologicamente mais primitiva, que a teoria da sensação de Condillac, tanto como as suas considerações sobre o corpo compreendido sob o modelo do corpo-objecto, não dão conta

<sup>64</sup> Cf. *Correspondance 1766-1804*, p.303. «Et ce sentiment double pour ainsi dire ou réciproque ne saurait commencer, tant qu'on n'ajoutera pas quelque autre chose à la condition simple primitive. (...). Cependant, sans autre condition nouvelle, la statue va se *sentir*, se rappeler, donner son attention (...). On attendait au fond à peu près les mêmes choses, mais l'expression était différent.» No outro extremo da obra, a mesma ideia de fundo pode ser encontrada, por exemplo, num comentário sobre Reid em *Commentaires XVIII*, p. 150: «Selon Condillac, le jugement d'extériorité se fonde uniquement sur l'exercice du toucher, qui, dans son application au corps étranger, ne trouve plus la réplique su sentiment; mais nous avons assez vu combien ces analyses son incomplètes. Ce philosophe n'a point eu égard, en effet, à ce qui n'en vient pas.»

<sup>65</sup> DESTTUT DE TRACY, *Mémoire sur la faculté de penser*, o. c., p.51.

<sup>66</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>67</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>68</sup> Cf. ID, o. c., p.51-52.

<sup>69</sup> ID, o. c., p.52.

melhor espírito se detém completamente no caminho da verdade, sem que possamos imaginar porquê”<sup>70</sup>.

Consideremos a leitura de Destutt de Tracy, começando por ponderar as palavras iniciais do primeiro capítulo da sua *Mémoire sur la faculté de penser*. Interessa-nos, em particular, uma pergunta: “É verdade, como diz Condillac, que é ao sentido do tocar que devemos o conhecimento dos corpos exteriores e do nosso?” A resposta não se faz esperar: “Não penso que assim seja e creio que esta opinião advém de um defeito de perfeição na análise dos efeitos desse sentido”<sup>71</sup> Assim se afirma um desacordo sobre interpretação a dar à mobilidade como meio de aquisição da ideia de extensão: acercando-se das hesitações daquele que considera seu mestre, Tracy sustenta que só o movimento – ou, mais precisamente, a faculdade de movimento – e não o tocar apenas, pode ensinar que temos um corpo e que existem outros<sup>72</sup>. As suas palavras merecem ser, neste ponto, reproduzidas integralmente: “As percepções da vista, do ouvido, do gosto do odor e do tacto, numa palavra, de todos os nossos sentidos, não são para nós mais do que modificações interiores do nosso ser, que não nos dão por si mesmas qualquer noção do que as causa. Apenas a faculdade de fazer movimento e disso ter consciência nos ensina que existe aquilo a que chamamos corpos, e ensina-nos através da resistência que esses corpos opõem aos nossos movimentos. Esta faculdade que, para abreviar, apelidarei de *motilidade*, é pois a única ligação entre o nosso *eu* e o universo sensível”<sup>73</sup>.

A revisão a que Tracy sujeita as teses de Condillac parece desenvolver-se – julgará Maine de Biran, num primeiro momento – no sentido da consideração da *actividade*. Com efeito, o ideólogo avança precisões determinantes às teses condillacianas, justamente, nesse sentido. Assim, declara haver que contemplar-se em separado a motilidade e o tacto, devendo aquela ser entendida como um *sexto sentido*, o que implicaria a necessidade de ter em conta o conhecimento do corpo independentemente do recurso aos órgãos dos sentidos. De igual modo, Tracy estima

---

<sup>70</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>71</sup> ID, o. c., p. 43.

<sup>72</sup> Cf. ID, o. c., p. 52: «La faculté de faire du mouvement et d'en avoir conscience nous apprend seule qu'il existe ce que nous appelons des corps, et elle nous l'apprend par la résistance que ces corps opposent à nos mouvements.»

<sup>73</sup> ID, o. c., p. 52.



que a própria origem das ideias de corpo, espaço, e duração<sup>74</sup> se devem reportar à motilidade, cuja superioridade sublinha por a crer capaz de retirar dos corpos a impressão de resistência que nos permite conhecê-los, ao passo que os sentidos apenas nos dão impressões de partes dos corpos exteriores, mas sem os aperceber: é o “corpo que encontro ao mover-me – escreverá – que se “opõe ao meu movimento”<sup>75</sup>. Finalmente, merece ser notada a ideia de que o “movimento (...) é também uma sensação que nos dá a faculdade de nos mover e disso ter consciência”<sup>76</sup> – o que a Biran parecerá autorizar a conclusão de que todas as outras ideias se compõem a partir do primeiro conhecimento e do primeiro juízo que, por esse movimento parado por uma resistência exterior<sup>77</sup>, se estabelece.

Eis esboçados os contornos, se não de uma crítica radical, de um “aprofundamento” necessário do legado de Condillac, contornos esses, no fundo, definidos pela afirmação da *sensação de movimento* como especialmente notável entre as sensações. Percebemo-la quando fazemos um movimento que é parado ou contrariado: compreendemos que não tem órgão determinado, mas é sentida tanto no interior como no exterior do corpo<sup>78</sup> e temos a certeza de que se refere a todo o nosso ser. Contudo, na leitura que dela faz Biran, mais promete esta posição de Tracy, nomeadamente, quando sustenta: “poderia atribuir todos os efeitos do movimento em nós à sensibilidade; mas como, por outro lado, essa sensação não teria lugar se não

---

<sup>74</sup> Cf. ID, o.c., p. 53 : «Si Condillac eût envisagé ainsi la motilité, il auroit (sic) considéré ses effets, soit à elle seule sans aucune sens, soit avec chaque sens l’un après l’autre : il auroit (sic) vu que, dans tous les cas, elle procure toujours les idées de mouvement, d’espace, d’étendu et de solidité, et sa sagacité lui auroit fait recueillir de ces divers suppositions une foule d’observations curieuses qui auroient (sic) banni du *Traité des sensations* tout ce qui y reste encore de louche et d’inexact : il auroit (sic) reconnu que la faculté d’avoir la perception du mouvement est, pour ainsi dire, un sixième sens, qu’on n’a point distingué jusqu’à présent, parce qu’il n’a point d’organe particulier, parce qu’il se confond avec tous les autres (...)»

<sup>75</sup> ID, o. c., p. 58.

<sup>76</sup> ID, o.c., p. 56. A partir daqui Tracy conclui: «Voilà absolument, et sans exception aucune, toutes nos idées simples : toutes les autres sont composées de celle-là, ou par l’opération de concaire, c’est-à-dire d’en réunir plusieurs pour former l’idée d’un être, comme des idées de *jaune*, *dur* et *pensant* ont fait celle d’*or*; ou par l’opération d’abstraire, c’est-à-dire de séparer de plusieurs idées leur point de ressemblance, comme des idées du *rouge*, du *blanc* et du *bleu*, ont fait celle de *couleur*, en ne prenant de chacune que la qualité commune de nous venir par le sens de la vue. En multipliant, répétant et combinant ces deux opérations, nous devons absolument, et sans exception, faire toutes nos autres idées, quelles qu’elles soient, avec nos seules sensations.»

<sup>77</sup> Cf. ID, o.c., p. 57 : «Je continue avec la même sensation de mouvement; je la sens arrêtée, contrariée. Ce qui m’oppose cette résistance, je l’appelle un *obstacle*, un *corps*.»

<sup>78</sup> Cf. ID, o.c., p. 76.

tivéssemos a faculdade de nos mover, reportarei a essa faculdade todas as consequências da sensação de movimento que lhe devemos”<sup>79</sup>. Tal como é formulada, será esta uma tese, pelo menos, revolucionária: “é à *motilidade*, ou faculdade de nos movermos, que devemos a percepção de movimento e a de resistência, isto é, é ela que faz experimentar a sensação que apelidamos esforço, seguida ora de sucesso ora de impossibilidade.”<sup>80</sup>

Prévio ao tocar, deve, então – lerá Maine de Biran – sublinhar-se a originalidade da primeira *sensação de movimento contrariado*, da primeira *sensação de esforço essencialmente relativo*: sem que a faculdade de locomoção experimente a resistência de um obstáculo, nada pode começar-se a conhecer, nenhum desejo, vontade ou raciocínio podem chegar-se a constituir. A marca deixada por tais pressupostos no espírito do filósofo de Bergerac será profunda. Delas dirá: “provocaram no meu espírito uma revolução de que ele conservará provavelmente sempre os vestígios.”<sup>81</sup> Mas será que Tracy cumprirá as promessas implícitas nas suas teses inovadoras?

### 3.2.

Não é um pormenor que Tracy afirme claramente, apesar da leitura crítica, que “Condillac é ainda o meu guia.”<sup>82</sup> Seu e, acrescente-se, de todos aqueles que, ao longo da segunda metade do séc. XVIII e no dealbar do séc. XIX, seguem a sua inspiração – e serão quase todos<sup>83</sup>. O desejo de Tracy é, em derradeira análise, o de aduzir a essa inspiração um “melhoramento”, designadamente, no que diz respeito à questão específica do conhecimento da existência de corpos exteriores. Maine de Biran, ao ler

---

<sup>79</sup> ID, o. c., l.c. Sem a sensação que refere o movimento não seria nada para nós porque nós *não teríamos consciência dele*. Aspecto importante, pelo qual Tracy defenderá a necessidade de substituir o *tocar móvel* de Condillac pela *motilidade*.

<sup>80</sup> ID, o. c., p. 79 : «C’est la *motilité*, ou la faculté de nous mouvoir, à laquelle nous devons la perception de mouvement et celle de résistance, c’est-à-dire qu’elle nous fait éprouver la sensation que nous appelons effort, suivi, tantôt de succès, tantôt d’impossibilité (...) Il est impossible que ces deux sensations se confondent puisque ce sont deux modifications qui s’excluent l’une l’autre. Voilà le premier exemple que nous rencontrons de perceptions à la fois simultanées et distinctes, et le premier par conséquent qui donne prise à l’action de notre jugement. »

<sup>81</sup> *Correspondance 1766-1804*, p. 269.

<sup>82</sup> ID, o. c., p. 51.

<sup>83</sup> Cf. BAERSTCHI, B., *Les rapports...*, o. c., p. 367 e ss.

os textos de Tracy, julga encontrar, no entanto, muito mais do que isso. Tracy parece, com um só golpe da sua pena, implodir as amarras de uma análise “periférica e externa” do facto psico-físico, das quais Condillac não logrou libertar-se, e abrir, simultaneamente, as portas à possibilidade de considerar a actividade como questão interior – para aquém, portanto, dos órgãos dos sentidos – daquele que se move e tem o sentimento do seu movimento. Como não saudar essa empresa como superação do que, em Condillac, permanece de *idealismo*, por um lado e, por outro, de *materialismo irreflectido*<sup>84</sup>?

De facto, na *Mémoire* de Tracy interpretou Maine de Biran a afirmação de que a origem das faculdades, o ponto de partida correcto para a *Idéologie* seria, porque ligado a um primeiro movimento ou primeiro esforço, uma sensação relativa pela sua natureza<sup>85</sup>, um princípio reflexivo<sup>86</sup> estabelecido sobre a experiência da existência incarnada.<sup>87</sup> Para Biran, advogar um começo na faculdade de movimento, implicaria, de facto, que se pensasse uma “sensação” composta. A sensação de movimento poria em jogo aquele que realiza e sente o movimento voluntário: de que outro modo se poderia falar de uma faculdade de motilidade, de um movimento voluntário, portanto, senão considerando a actividade daquele se sabe no exercício livre da locomoção efectuada? Uma ciência dos princípios – por definição preocupada com o começo do pensar –, estabelecida sobre a consideração de tal relação sentida, implicaria como elemento determinante na sua edificação, justamente, a questão da actividade daquele que sente. Assim sendo, como ignorar que nesse *sentimento* se encerraria a própria possibilidade de um saber de si? Mais: tomando esse saber imediato de si como dependendo de um *acto*, como continuar a esquecer que o *começo do pensar* teria “a ver com o que o

---

<sup>84</sup> Cf. *Commentaires XVIII*, p. 150. Cf., entre outras referências análogas, *Essai*, I, p. 101. Biran é, neste ponto, claro: para estabelecer uma doutrina que ligue todas as faculdades do espírito e todas as imagens relativas ao mundo exterior a uma única e mesma origem, Condillac transporta acriticamente o método da física para a psicologia fazendo «abstracção das causas» para não considerar senão “os produtos.» E ao não considerar as diferenças ignora inevitavelmente a questão central da ligação, no ser que sente, de elementos distintos. Promovendo ora a idealização das condições passivas, ora a objectivação do pensamento numa causa orgânica, o problema da passagem entre a objectividade exterior das faculdades que se vão observando na estátua, e o ponto de vista subjectivo que daria conta do modo como alguém se *sente*, fica sem resposta.

<sup>85</sup> Cf., ID, o.c., l.c.

<sup>86</sup> *Correspondance 1766-1804*, p. 331.

<sup>87</sup> Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 34.

indivíduo é ou começa a ser para ele mesmo, e não com o que ele poderia ser (...) para qualquer um que o observasse de fora”<sup>88</sup>?

Maine de Biran explanará o seu raciocínio assim: se é um primeiro movimento contrariado que desencadeia as faculdades intelectuais, e uma vez que esse movimento não pode ser dito voluntário sem que seja movimento de alguém, como não reconhecer primitivo o *sentimento* de ser força, de ser causa presente no sujeito do movimento acompanhando do conhecimento do termo da sua aplicação, “sentimento e conhecimento inseparáveis um do outro”<sup>89</sup>? Será nos termos que se seguem que Biran descreverá ao próprio Tracy a sua perspectiva: “Vi na faculdade de se mover ou, por assim dizer, de *loco-mover* e no exercício simples dessa faculdade, à qual corresponde o que vós apelidastes de sensação de *movimento livre*, e que eu apelidaria de sensação de *esforço muscular* fora de qualquer resistência exterior, as origens que aí são susceptíveis [da apercepção pessoal].”<sup>90</sup>

A falta de radicalidade do princípio estabelecido por Condillac na sensação parece suplantada pela prometedor afirmção de que fora dessa *sensação particular* que acompanha o movimento voluntário, “nenhuma das nossas faculdades intelectuais poderia começar a entrar em exercício”<sup>91</sup>. Da leitura biraniana dos trabalhos de Tracy far-se-á o seguinte entendimento: a sensação *sui generis* que deriva do movimento livre ou contrariado é, enquanto corresponde ao próprio modo activo do nosso ser, um composto na exacta medida em que resume uma relação: a relação a si pela qual o sujeito agente se sabe como força ou causa aplicada a um corpo resistente; sendo que essa relação encerra em si a possibilidade de um conhecimento primitivo, então deve ser

---

<sup>88</sup> *Correspondance 1766-1804*, p. 331.

<sup>89</sup> ID, o. c., l. c. De facto, pensar a origem das faculdades intelectuais, enquanto traço específico do homem, significará para Biran estabelecer como ponto de partida um princípio que pertença a essa ordem da *humanidade do homem*. Poderíamos sem dúvida analisar essas faculdades, por exemplo, a partir de uma perspectiva fisiológica, exterior e, a partir daí, explicar como *começam*; mas para Biran, precisamente, esse *começo* seria sempre derivado, segundo, por relação ao facto originário, primitivo, pelo qual as faculdades se sabem primeiro como faculdades de alguém que reflexivamente as distingue. O que Biran procura e julga encontrar em Tracy é o estabelecimento e demonstração rigorosa, *científica* desse começo no único lugar em que poderia ser dito existir: e esforço.

<sup>90</sup> ID, o. c., p. 307. Mais concretamente: a faculdade de motilidade proposta por Tracy não pode deixar de invocar e ter por modelo, parece evidente a Biran, o movimento voluntário, o movimento realizado e sentido implicitamente por alguém.

<sup>91</sup> ID, o. c., p. 271.

dita “constituir um sujeito como estando a perceber e a existir”<sup>92</sup> – cumprir-se-ia, assim, o requisito para dar conta do começo da vida de relação ou consciência.

E, de facto, não assevera claramente Tracy que “sem a faculdade de nos movermos” – que encontra a evidência de um corpo resistente<sup>93</sup> – “não teríamos nenhum juízo propriamente dito”<sup>94</sup>? E não associa a essa faculdade a vontade, assim afirmando a sua precedência no que concerne a origem das faculdades<sup>95</sup>? Finalmente, não declara ainda que “não há mesmo sentimento de resistência propriamente dito, quando não há antes sentimento de vontade.”<sup>96</sup>?

Posto isto, será altura de perguntar: o que esperaria, legitimamente<sup>97</sup>, Biran encontrar nos trabalhos subsequentes (datados de 1801) de Tracy<sup>98</sup> e nos desenvolvimentos destas suas primeiras teses da *Mémoire sur la faculté de penser*? A resposta é simples: esperaria encontrar, em estudos comparativos, a confirmação das implicações mais férteis deixadas implícitas nos trabalhos de 1798, implicações estas que teria desejado ver aprofundadas no que concretamente diz respeito ao princípio *reflexivo* estabelecido no *movimento voluntário*, à consequente comprovação da experiência central do esforço e ao desenvolvimento das ilações inerentes à afirmação de um *corpo resistente do movimento voluntário*.

No entanto, tendo em seu poder todos os elementos e instrumentos teóricos necessários<sup>99</sup> a um aprofundamento consentâneo do “princípio de que todas as nossas

---

<sup>92</sup> ID, o. c., p. 325.

<sup>93</sup> DESTUTT de TRACY, *Mémoire sur la faculté de penser*, o. c., p. 58.

<sup>94</sup> ID, o. c., p. 64.

<sup>95</sup> ID, o. c., p. 116; Cf. ID, o. c., p. 117 : «Il faut donc, pour rendre cette découverte inévitable, appeler encore à notre aide une autre de nos facultés, et c'est la faculté de vouloir ; avec celle-là il ne nous manquera plus rien.»

<sup>96</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>97</sup> Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 175 ; Cf. GOUHIER, H., *Les conversions...*, o. c., p. 175. E, de facto, Tracy tem na sua posse todos elementos que lhe permitiriam, segundo Biran, aprofundar o ponto de partida por si enunciado: tem um *esforço relativo*, e pode pensá-lo a partir de um *movimento livre*, de uma *loco-moção*, de uma *vontade*.

<sup>98</sup> Este ponto é, para nós, determinante. A diferença entre o que Biran julga encontrar no ponto de partida de Tracy e o que, nos desenvolvimentos da teoria deste último, se compreende enfim ser o que Tracy sempre afirmou, permitir-lhe-á proceder a três confirmações: a confirmação de que os segundos trabalhos de Tracy representam uma traição ao seu próprio ponto de partida; a confirmação de que é a sua (de Biran) meditação a única que segue a via do cumprimento integral desse início; a certeza de que essa via, não sendo a seguida por Tracy, reclama o estabelecimento, além de uma *Ideologia objectiva*, de uma verdadeira *Ideologia subjectiva*.

<sup>99</sup> Pensar integralmente a *primeira sensação de um movimento livre* permitirá ultrapassar a perspectiva segundo a qual o *eu* e as *faculdades intelectuais* se conhecem, primitivamente, fora de uma relação

faculdades activas têm origem na motilidade”<sup>100</sup>, também Tracy parece faltar às promessas revolucionárias dos seus primeiros textos. Submeterá estes trabalhos iniciais a correcções que apresentará em *Projet d'éléments d'idéologie à l'usage des écoles centrales de la République Française* – texto a que posteriormente dará sequência sob o título *Éléments d'Idéologie*<sup>101</sup> –, correcções essas que denunciarão a um Biran desconcertado que nunca o fundador da *Idéologie* se colocou, efectivamente, no ponto de vista reflexivo, ao contrário do que tudo parecia indicar<sup>102</sup>. Afinal, o que julgou *revolucionário* nos primeiros textos do seu mestre – concluirá Biran, agora que não encontra nos últimos nada que corrobore as mais auspiciosas intuições – nunca foi, de facto, defendido pelo próprio Tracy. Desiludir-se-á ainda mais quando um erro nunca superado se torna inesperadamente evidente.

Os momentos de *Éléments d'Idéologie* em que Tracy retoma algumas teses da sua *Mémoire sur la faculté de penser* para as criticar e rectificar serão, para o filósofo de Bergerac, particularmente elucidativos sobre a verdadeira posição de Destutt de Tracy<sup>103</sup>. Uma afirmação em concreto afigura-se a Biran reveladora, afirmação essa

---

sentida. Se Tracy propõe como originário o princípio de mobilidade – permitindo pensar a origem das faculdades a partir de um primeiro movimento livre – e não a aprofunda, o caminho deverá ser o de aprofundar a ideia de *vontade* subjacente a esse movimento e de procurar aí apenas a origem do eu – ou seja, o primeiro momento em que me apercebo de mim. Assim se superará a concepção de eu já formado – *inexplicavelmente* – como “virtude sentinte”.

<sup>100</sup> *Correspondance 1766-1804*, p. 280. Haveria apenas que lhes prestar a devida atenção e esclarecer integralmente o que nos ensina, de facto, *primitivamente* esse movimento *livre, voluntário, de locomoção*, o que implica, de facto, a experiência fundadora de um primeiro esforço *relativo*, o que implica, de facto, investigar o momento em que o sujeito começa a ser para si próprio.

<sup>101</sup> DESTUTT DE TRACY, Antoine Louis Claude, *Éléments d'idéologie (4 vol.) - ed. fac-simile - Frommann-Holzboog, Estugarda, 1977. Vol. I – Projet d'éléments d'idéologie (an IX - 1801) ; Vol II – Éléments d'idéologie. Seconde partie. Grammaire (an XI – 1803) ; Vol. III - Éléments d'idéologie. Troisième partie. Logique (an XIII- 1805); Vol. IV-V - Éléments d'idéologie. IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> parties. Traité de la volonté et de ses effets*. O título do primeiro volume é assim justificado pelo autor: «J'offre en ce moment au public un ouvrage qui m'a coûté beaucoup de travail, et dont je n'attends pas un grand succès pour moi, mais un peu d'utilité pour la science. Je le présente aux jeunes gens comme un plan d'étude, aux connaisseurs comme mémoire à consulter.» (p. 1). E um pouco mais à frente afirma sobre o objecto do seu trabalho: «J'ai essayé de faire une description exacte et circonstanciée de nos facultés intellectuelles, de leurs principaux phénomènes, et de leurs circonstances les plus remarquables, en un mot des véritables éléments d'idéologie » (p. 4).

<sup>102</sup> Esta ideia está presente em todos os documentos que formam o conjunto aqui em análise. Veja-se, por exemplo, *Correspondance 1766-1804*, pp. 273; 276; 295; 311; 366; 370; 376.

<sup>103</sup> Tracy intui o problema. É, aliás, por isso que nos trabalhos de 1801 invoca essas posições assumidas nos primeiros textos para as corrigir. Sobre os pontos invocados da sua doutrina inicial dirá que se precipitou (DESTUTT DE TRACY, *Éléments d'Idéologie, I*, p. 117), que se enganou (ID, o. c., p. 121; 129), que defendeu factos carecendo de prova (ID, o. c., p. 122). Para Biran será, em particular, desconcertante o facto dessa auto-crítica de Tracy não ser a ocasião de restaurar o vigor do seu ponto de

proferida, mais uma vez, no contexto de um aprofundamento das teses de Condillac a propósito do conhecimento dos corpos exteriores: “Outrora estive mais longe; defendi que se apenas conhecêssemos da existência a nossa virtude sentinte, se não conhecêssemos os corpos, outra coisa não faríamos senão sentir impressões e nunca chegaríamos a sentir relações e desejos: assim, o nosso juízo e a nossa vontade nunca teriam começado a agir”<sup>104</sup>. Imaginamos a decepção de Biran ao dar-se conta de que Tracy, nos seus primeiros trabalhos, defendera que antes da primeira resistência sentida, antes do primeiro esforço, portanto, antes da vontade e antes do juízo, o *eu* já estaria constituído como virtude que sente<sup>105</sup>. E sobre a sua própria concepção *motilidade* ou faculdade de movimento voluntário, o que terá Tracy julgado necessário dizer? “Quando disse que a nossa vontade não podia nascer sem que conhecêssemos os corpos, defendi ao mesmo tempo que movimentos involuntários eram suficientes para nos ensinar a existência desses corpos.”<sup>106</sup> Surpreender-se-á ainda mais Biran: afinal, nos primeiros textos, Tracy ignorara completamente o carácter voluntário do movimento, enredando-se num equívoco insustentável sobre o próprio significado da vontade.

Não esqueçamos que Tracy retoma esses momentos a fim de os corrigir: se sobre a primeira tese afirma agora *que se enganou*<sup>107</sup>, sobre a segunda, declara que *não está provada*<sup>108</sup>. Querirá isto dizer que avança finalmente no sentido certo? Consideremos o texto de Tracy: “Sem que se tenha tido a sensação de movimento, não se julga nem se deseja, sente-se a sua existência, e é tudo”<sup>109</sup>; mas se, por um acaso qualquer, algo me

---

partida inicial e de cumprir as respectivas promessas. As correcções tidas por necessárias sê-lo-ão de um percurso coerente consigo próprio, mas contrário ao que Biran, por seu lado, julgou decisivo.

<sup>104</sup> DESTTUT DE TRACY, *Éléments d'Idéologie*, I, o. c., p. 121.

<sup>105</sup> *Correspondance 1766-1804*, p. 308 : «Voilà le point où nous nous sommes séparés pour suivre deux routes différentes. L'origine de tout ce que nous appelons faculté ou opération intellectuelle, s'est trouvée placée par vous dans le jugement d'extériorité, et la sensation de mouvement contraint d'où il dépend : l'aperception personnelle, ou la connaissance de *moi* et de ses modes successifs qui toute infructueuse qu'elle paraisse n'en est pas moins un jugement, est pourtant bien aussi un jugement précédent cette origine et n'en ayant point elle-même d'autre que dans l'affection.» Cf. ainda ID, o. c., p. 309 : «Et l'idée d'une simple vertu *sentant*, qui se *connaît* ou se *sent* elle-même d'une manière absolue, ou sans relation à l'étendue de forme, de parties, et surtout sans cette qualité peut-être la seule essentielle au corps, la résistance, l'idée d'un être dis-je qui se connaîtrait ainsi, existerait pour lui-même dans le tems (sic), et par suite serait capable de souvenir et par suite serait capable de souvenir, me surpassasse autant que celle de l'âme des théologiens séparée de tout corps organisé.»

<sup>106</sup> DESTTUT DE TRACY, *Éléments d'Idéologie*, I, o. c., p. 122.

<sup>107</sup> Cf. ID, o. c., p. 121: «(...) je crois que j'avais tort (...)»

<sup>108</sup> Cf. ID, o. c., p. 122 : «(...) aujourd'hui que je conviens que cela n'est pas prouvé (... )».

<sup>109</sup> ID, o. c., p. 126.

fizer desencadear um movimento – prossegue Tracy – sinto-o; se uma dor me faz mexer o braço, sinto que o movo; quando o meu braço encontra um corpo e é detido, sinto a resistência; mas para que tal aconteça, é necessário que distinga essa resistência do movimento sentido do braço; se distingo, julgo; e a partir deste, outros se podem seguir<sup>110</sup>. O que daqui se concluirá é que o desenvolvimento das faculdades depende dessa sensação de movimento. Mas – e esta adversativa, podemos supô-lo, terá sido também a de Biran – a que corresponde, em Tracy, agora essa sensação de movimento? “Diz-se: uma sensação pura e simples não nos ensina nada que não a nossa própria existência” – eis novamente a sua própria tese dos primeiros textos, sujeita agora a correcção, embora guarde ainda um aspecto de verdade: “sem dúvida isso é verdade da acção de sentir em geral e da existência em geral; isto é, quando não se faz mais nada do que sentir, apenas se sente a sua própria existência” – até aqui nenhuma correcção se assinala. Continua Tracy: “mas uma sensação real não é a acção de sentir em geral; ela é um facto particular”. Se o passo parece interessante, no entanto, o que o ideólogo afirma sobre sensações particulares permanece inconsequente, pois delas declara encerrarem em si a propriedade de serem agradáveis ou desagradáveis; e conclui, enfim: “ora, o que é encontrar uma sensação agradável ou desagradável senão julgá-las, sentir uma relação entre elas e nossa faculdade de sentir, e sentir essa relação não é ao mesmo tempo desejar experimentar essa sensação ou evitá-la?”<sup>111</sup> E eis a correcção decisiva: “enganei-me ao tê-lo negado e avançado que as nossas faculdades de julgar e de querer não podem começar a agir senão quando experimentamos a sensação de movimento e de resistência.”<sup>112</sup>

A desilusão de Biran não poderia ser mais completa. Tracy acaba por repetir o erro de Condillac: como ele, não terá estado à altura de fornecer à *Idéologie* o “algoritmo diferencial”<sup>113</sup>, capaz de superar os equívocos de linguagem e, mediante este gesto, devolver aos factos distintos os seus direitos respectivos.

A admiração que nutre por Destutt de Tracy não impedirá Biran de ser impiedoso na sua leitura crítica e de classificar esta posição do seu mestre como um

---

<sup>110</sup> Cf. ID, o. c., p. 126-127, *passim*.

<sup>111</sup> ID, o. c., p. 127-128, *passim*.

<sup>112</sup> ID, o. c., p. 129.

<sup>113</sup> *Correspondance 1766-1804*, p. 278



“erro”: “Por não terdes levado a análise até ao fim – escreve Biran a Tracy –, vós não haveis visto tudo o que albergava o vosso grande princípio de motilidade e deixastes subsistir um gérmen de erro que o tornará suspeito e o votará ao abandono. Esse erro, perdoai-me o termo, é o seguinte: o de supor que o *sentimento de existência pessoal* é idêntico à afecção sensitiva; que um ser desprovido de qualquer motilidade, puramente sentinte ou afectivo, *conheceria* a sua existência.”<sup>114</sup>. Numa palavra, Tracy mantém que o *eu* e as faculdades estariam constituídos numa *sensação*<sup>115</sup> *afectiva*. Já o supusera nos primeiros textos e continua supô-lo agora, o que levará Maine de Biran a afirmar: “Encontramos na vossa primeira obra esta asserção que posteriormente é por todo o lado reproduzida: uma sensação pura e simples nada nos ensina a não ser a nossa existência”<sup>116</sup>. O equívoco é, para Biran, claro, e esconde-se sob o uso do termo *sensação*, abusivamente utilizado para traduzir a realidade de um ser afectivo e, em simultâneo, o sentimento da própria existência pessoal. Não é outra a confusão que induz Tracy a sustentar que sentir é existir e que “quando mais não se faz do que sentir sensações, está-se seguro da própria existência”<sup>117</sup>. A hipótese de Condillac<sup>118</sup> é novamente retomada, como se a consciência de si pudesse surgir de uma afecção, de uma esfera vazia de actividade e de relação<sup>119</sup>.

---

<sup>114</sup> ID, o. c., p. 273-274

<sup>115</sup> Cf. DESTUTT de TRACY, *Éléments d'Idéologie*, o. c., p. 128-129. Explicitemos o essencial da interpretação de Maine de Biran. Ao falar de um primeiro movimento voluntário, segundo Biran, Tracy deveria trabalhar, inevitavelmente, como um valor individual cujo modelo encontra em si próprio, na sua própria reflexão; ao afirmar nos segundos trabalhos que a vontade deveria estar constituída, como as restantes faculdades, *antes do primeiro movimento* passa a considerar a vontade no exterior dela própria como independente do movimento voluntário – pois situa claramente o movimento de um lado e as faculdades que permitem saber esse movimento e o que nele se oferece como resistência do outro. A partir daqui, dois caminhos apenas seriam possíveis: a) recolocar a origem do *eu* na vontade juntamente com o primeiro juízo e, assim, referir a sua origem reflexiva ao primeiro esforço essencialmente relativo; b) seguir o caminho da constituição do *eu* numa sensação afectiva anterior ao primeiro movimento e colocar lá, igualmente, a vontade e todas as outras faculdades. Constatar que Tracy escolhe o segundo caminho será para Biran algo de desconcertante. Tracy segue o caminho errado.

<sup>116</sup> *Correspondance 1766-1804*, p. 356.

<sup>117</sup> Ecoa aqui a tese de fundo, famosa, de Tracy que encontramos expressa no início do capítulo VII dos *Éléments d'idéologie*: «Penser, c'est sentir; est sentir, c'est s'apercevoir de son existence: nous n'avons pas d'autre moyen de connaître que nous existons. Aussi si nous ne sentions rien, ce serait bien pour nous l'équivalent de ne pas exister.»

<sup>118</sup> Cf. *Correspondance 1766-1804*, p. 272 : «Voilà donc la doctrine de Condillac bien étayée pour la seconde fois. Toutes nos facultés sont originaires de la sensation ou mieux ne sont que la sensation, et préexistent même à toute expérience réfléchie, se confondent avec les impressions de l'instinct qui renferment déjà jugement et volonté.»

<sup>119</sup> ID, o. c., p. 325.

Assim sendo, nunca Tracy se terá colocado no ponto de vista reflexivo que os seus primeiros textos teriam permitido instituir. Com efeito, um sistema reflexivamente homogéneo poderia ter sido fundado a partir dos elementos que tinha à sua disposição. Tê-lo-ia estabelecido, se tivesse meditado a que ponto a sensação tão *particular* – tão *sui generis* – de movimento”<sup>120</sup> não é uma simples sensação afectiva, mas põe em jogo o *sentimento* da própria existência consciente; tê-lo-ia conseguido, se tivesse visto que a vontade e o movimento voluntário são uma e a mesma coisa irreduzível ao *desejo*, se tivesse reconhecido nas faculdades o seu fundo essencialmente dependente da *actividade*<sup>121</sup>; tê-lo-ia alcançado, se tivesse considerado a presença íntima do corpo resistente; se tivesse, enfim, tomado a experiência do esforço como primitiva. Ao invés, limitou-se a afirmar como estando já constituído, antes da primeira relação que funda o conhecimento, o facto de cuja génese deveria ser capaz de poder dar conta. Uma hipótese abstracta e não um facto: eis a base do sistema de Tracy, a que reagirá Maine de Biran: “parece-me ver claramente na vossa primeira doutrina os motivos que preparam a segunda. Vós haveis já pressuposto como Condillac o juízo pessoal quando procuráveis as bases do de exterioridade”<sup>122</sup>; razão pela qual poderá Tracy reafirmar, em *Éléments d'idéologie*, que as faculdades devem necessariamente começar antes de experimentada a primeira sensação de movimento e de resistência, devem *pré-existir*, pois, ao primeiro movimento voluntário, sendo legítimo concluir que “podemos realmente sentir, *recordar, julgar, querer* sem que qualquer acção se siga”<sup>123</sup>.

As teses que Biran reputou de decisivas nos primeiros textos de Tracy encontram-se apenas na sua letra, mas não no respectivo espírito. Ao introduzir na sua doutrina um elemento hipotético<sup>124</sup> – como é o caso da afirmação de que o *juízo*

---

<sup>120</sup> Que ao não ser pensada acaba por bloquear a sua posição.

<sup>121</sup> Cf. *Décomposition*, versão revista, p. 326

<sup>122</sup> *Correspondance 1766-1804*, p. 273. Os avanços de Tracy serão, neste sentido, para Biran, inevitavelmente, sempre retrocessos, na medida em que nunca poderão confirmar o correcto ponto de partida estabelecido. Cada desenvolvimento será um afastamento, porque é um erro inicial que fazem perdurar; por isso mesmo, revelam-no e confirmam-no retrospectivamente.

<sup>123</sup> ID, o. c., p. 272.

<sup>124</sup> *Correspondance 1766-1804*, p. 355; 357; 323; 363 O Tracy da *Mémoire sur la faculté de penser* transformou-se, por um desenvolvimento consequente do seu percurso, no autor dos *Éléments d'idéologie*. Mas Biran vê nesse percurso um passo atrás no desenvolvimento da verdadeira *Ideologia*; e, por contraste, toma consciência do seu próprio percurso como avançando num sentido diferente e novo. O modo como Biran coloca o problema é determinante para a compreensão da sua posição. Poderíamos

*peçoal*, o *eu* já estaria constituído antes, logo, no exterior da primeira relação, ou seja, do próprio facto pelo qual a existência pode ser dita *começar para alguém* –, Tracy supõe constituído sem demonstração aquilo cuja constituição se deveria, de facto, demonstrar.

Na perspectiva de Maine de Biran, no fundo, Tracy mais não faz do que continuar a supor que todas as faculdades se reduzem à *sensação* – ainda que a uma noção alargada de sensação, que doravante deve ser vista também como “afecção e tendência, relação e desejo”<sup>125</sup>. Neste sentido, contribuirá para uma concepção segundo a qual “todas as faculdades são constituídas apenas unicamente nesse conhecimento suposto do *eu* e, pelo facto de ser ele próprio *absoluto*, directo, *irreflectido* e como que constitutivo, os outros também o serão”<sup>126</sup>. Ao desenvolver a sua teoria sem eliminar essa hipótese – nela se situando contudo e igualmente incluindo a vontade, o juízo, etc.

---

resumir o essencial nestes termos: a homogeneidade de um ponto de partida reflexivo é inevitavelmente perturbada por um elemento cuja origem é referida ao exterior da reflexão, na medida em que num sistema reflexivo o primeiro conhecimento só pode surgir de uma *relação*. Cf. ainda ID, o. c., p. 318: «(...) Mais lorsque vous entendes comme moi la relation nécessaire du sujet au terme résistant, vous étiez (sic) dans mon point de vue, vous trouviés (sic) aussi cette relation dans l’effort fait sur les organes, et par suite vous déviés la retrouver uniquement dans l’effort et non dans l’affection.» Se Tracy não deixa de colocar o *eu* numa afecção é, então, porque não vê a diferença entre o começo da vida na ordem da existência e o princípio da vida de relação ou consciência. A terminologia utilizada por Biran para caracterizar a posição de Destutt de Tracy não é desprezível: uma *hipótese* que obnubila um *facto*. Recorde-se que os caminhos de Tracy e Biran se separam porque o primeiro, tendo afirmado que a origem das faculdades é um primeiro esforço relativo, tendo colocado, desse modo, como fundamento de uma ciência das ideias (correctamente) um ponto de vista reflexivo – ou seja, tendo colocado na base da *Ideologia* um primeiro movimento no qual o sujeito se torna uma ser que tem consciência das impressões que recebe e das afecções que experimenta – logo a seguir como que renega as próprias possibilidades da sua posição introduzindo no seu sistema, a princípio prometedormente reflexivo, um elemento hipotético ou seja, sem base real (a sua metáfora do homem imóvel é ilustrativa). Recorde-se a tese de Tracy: um ser privado de vontade e de juízo nunca chegaria a conhecer o que na sensação é a resistência dos objectos exteriores ao movimento que se quer realizar. O paradoxo, para Biran, é evidente: antes do *primeiro movimento essencialmente relativo*, ao qual o próprio Tracy atribuiu o começo do conhecimento, já estão constituídas, logo conhecidas, as faculdades – estão constituídas num começo sem condição.

<sup>125</sup> Cf. COUHIER, H., *Les conversions...*, o. c., p. , p. 174. É para Biran claro que os segundos trabalhos de Tracy mais não fazem do que prolongar um mesmo pressuposto: se afirma agora que *o juízo já está inserido na sensação*, que as nossas faculdades *antecedem e já existem antes do primeiro movimento*, o que defende é, *como nos primeiros trabalhos*, que antes de um primeiro conhecimento o *eu* e as faculdades já estão constituídos para nós. Eis o erro que contamina os seus primeiros trabalhos agora explicitado e prolongado nos segundos. Para Biran, pois, os desenvolvimentos da doutrina de Tracy são consequência inevitável de um equívoco nunca superado e que mina os pressupostos do próprio pensamento *ideológico*.

<sup>126</sup> *Correspondance 1766-1804*, p 324. Na terminologia biraniana “absoluto” significa, neste contexto preciso, um modo pensado fora de uma relação. Na altura em que ensaiará a sua investigação ontológica o conceito será usado com outros significados. Cf. a este respeito AZOUVI, F. *Maine de Biran...* o. c., p. 295.

nessa esfera de uma afecção prévia ao primeiro movimento *consciente* –, Tracy generalizará numa *sensação* tanto “as condições simples da existência absoluta (e vista do exterior) de um ser sentinte, razoável ou afectivo”, como o sentimento ou a apercepção que ele tem dessa existência.”<sup>127</sup> Assim sendo, quando advoga que *um ser existe porque sente*, dirá simultânea e indiscriminadamente ora as condições gerais da sensibilidade, ora o carácter individualizado do sentimento de si. Por isso, no momento em que se debruçar sobre uma e outro, atropelará, sem disso se aperceber, a distância que vai “de um método reflexivo ao método hipotético, das noções ideológicas (propriamente ditas) sob as quais podemos conceber (por assim dizer, do lado de dentro) o sujeito pensante, às ideias fisiológicas que podemos formar ao observar *do lado de fora* as primeiras determinações da sensibilidade, e as circunstâncias orgânicas que lhe correspondem”<sup>128</sup>. Tracy é, neste sentido, – e tendo presente que o filósofo de Bergerac faz reportar ao autor dos *Éléments d'idéologie a história da sua vida intelectual*<sup>129</sup> – o “primeiro” a quem Biran acusa de ser incapaz de pensar a individualidade<sup>130</sup> pessoal e a especificidade do ponto de vista estabelecido sobre o sentido íntimo.

Que dessa crítica faça parte, como peça decisiva, a incapacidade de Tracy em dar conta da presença de um *outro corpo* que não o do tocar condillaciano – corpo que Tracy bem poderia ter descoberto no esforço essencialmente relativo que evoca – é de suma importância. O *corpo próprio* é elemento constitutivo da individualidade pessoal desvendada no esforço: ignorar aquele é obliterar a relação que edifica esta última e vice-versa.

---

<sup>127</sup> *Correspondance 1766-1804*, p. 324.

<sup>128</sup> ID, o. c., l. c. 357.

<sup>129</sup> ID, o. c., p. 268. “Permettés (sic) que je vous fasse l’histoire de ma vie intellectuelle depuis cette époque puisque c’est à vous qu’elle se rapport.»

<sup>130</sup> Não é sem razão que P. Montebello centra a sua leitura de Biran, por um lado, na dualidade, por outro, nesta questão de um pensamento do individual. A partir daqui, não é menos interessante que o comentador pondere o tema da *individuação* das faculdades, o que o leva a meditar a importância de um paralelo entre a perspectiva biraniana e os trabalhos de G. Simondon que cita expressamente as teses de Biran. Cf. MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p. 33. Cf. SIMONDON, G., *L’individu et sa genèse physico-biologique*, Million, Grenoble, 1995, por exemplo, p. 262.

### 3.3.

Os limites da análise de Destutt de Tracy podem – assim o entende Biran – ser medidos, finalmente, pela incapacidade em considerar a realidade do corpo próprio. Afirmar que o sentimento de existência está constituído na esfera de uma *virtude que sente*, equivale a supor que o ser *que sente* se conheceria fora da relação ao corpo próprio. O erro que consiste em presumir que o *sentimento de existência pessoal* seria idêntico à afecção sensitiva entrecruza-se, pois, segundo Biran, com a ignorância do verdadeiro *modelo* da resistência sentida<sup>131</sup>, único índice da relação que funda o conhecimento do primeiro *facto*.

A confusão entre *vontade* e *desejo* marcará, de algum modo, o caminho por onde seguirá Tracy e o conduzirá a considerar a *motilidade* e a resistência que a detém, partindo exclusivamente da resistência de um objecto que resiste no exterior. Será também neste momento preciso do debate que Maine de Biran detecta um desajuste revelador entre as primeiras teses de Tracy e as subsequentes reflexões dos textos dos *Éléments d'idéologie*. “Perdoar-me-eis se vos contradigo, – desculpa-se o filósofo de Bergerac – mas creio que tendo vós falado a primeira vez de locomoção, de movimento livre e contrariado, sem exprimir o termo *vontade*, tínheis então no espírito uma ideia mais reflexiva, mais conforme ao facto de consciência, do que no último trabalho, onde utilizais a palavra mudando-lhe a ideia”<sup>132</sup>.

Importará explicitar a interpretação biraniana sobre o que aqui é decisivo. Com efeito, para o filósofo de Bergerac, a questão começa por ser uma: poderia Tracy ter trabalhado com um termo como o de motilidade sem que o seu espírito tivesse evocado, como modelo, um movimento “voluntário”<sup>133</sup>? Não obstante, nos *Éléments d'idéologie*,

---

<sup>131</sup> Cf. *Correspondance 1766-1804*, p. 324.

<sup>132</sup> ID, o. c., pp. 275 ; 314 ; Cf. ainda ID, o. c., p. 296 : «(...) et quand vous parliés (sic) de *locomotion* d'effort dans vos 1<sup>ers</sup> Mémoires, vous ne pouviés (sic) guère songer à d'autres mouvements (...)».

<sup>133</sup> Cf. ID, o. c., pp. 274-275 ; Cf. ID, o. c., p. 330 : «Vous n'aviés (sic) pas dite en premier lieu que les mouvements *involontaires* fussent suffisants pour nous donner la connaissance des corps, et il ne faut point calomnier votre première doctrine : mais c'est que cette expression *involontaire* a changé de signification pour vous, ou plutôt qu'elle n'a jamais été assez circonscrite, assez déterminée dans votre esprit. J'en connais bien la raison : c'est que vous avés (sic) voulu absolument séparer la *motilité*, ou la faculté de se mouvoir, et d'en avoir conscience (qui n'est autre chose selon moi que la *volonté*), ce que vous appelés faculté de *désir*, et que vous avés (sic) nommé spécialement *volonté*.»

afirmará que se referia, na altura, a movimentos *involuntários* – já que, para o Tracy mais recente, a vontade deve estar já constituída antes da primeira sensação de movimento para que esta possa ocorrer; e sendo as faculdades constituídas com a vontade (pois não podem derivar da sensação particular de movimento) também devem anteceder-na numa mesma virtualidade de ser que sente<sup>134</sup>. Ao seguir semelhante linha de raciocínio, Tracy funda toda a sua doutrina numa dupla base problemática: primeiro, transporta para a ideia primitiva de vontade a ideia de um movimento realizado na experiência actual; depois, considera voluntário um “acto” que ainda nem acto foi. Fá-lo porque não tem em conta a diferença entre movimentos “instintivos” e “voluntários”, nem pondera as respectivas condições suficientes. Como dirá Biran, não encontra, repetimo-lo, o “algoritmo diferencial”<sup>135</sup> de que tanto carece a ideologia.

Por seu turno, Biran considera que, sendo seguro – segundo as teses fisiológicas<sup>136</sup> mais recentes – afirmar que “um movimento operado, segundo certas condições puramente orgânicas, pela força mais cega pode ser sentido primeiro e em seguida percebido ao passar sob a influência directa da força *consciente*”<sup>137</sup>, então há uma base real para encarar diferentes condições suficientes, assim se considere um movimento instintivo ou voluntário. A contracção muscular ou o bater do coração, não serão, efectivamente, movimentos do mesmo tipo do de um movimento voluntário do braço<sup>138</sup>. Este implicará um saber sobre o próprio sujeito que o executa, envolverá um sentimento de si e revelar-se-á a base real para um sentimento de causa irreductível à capacidade geral de ser afectado. Neste sentido, uma *sensação de movimento* que permite conhecer uma resistência põe em jogo mais do que a “sensibilidade”, mais do que a simples afecção. Tal sensação, tão particular, é mesmo aquela que permitirá afirmar a existência de algo como a vontade que, de modo algum, pode anteceder o seu próprio exercício corporalizado. As condições suficientes dos movimentos voluntários não podem ser estranhas ao próprio “modo activo do nosso ser”<sup>139</sup> – modo activo que,

---

<sup>134</sup> Cf. ID, o. c., p. 278.

<sup>135</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>136</sup> Cf. ID, o. c., p. 277. Teses de Bichat nomeadamente.

<sup>137</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>138</sup> Cf. DESTUTT de TRACY, *Éléments d'Idéologie*, o. c., por exemplo, p. 126.

<sup>139</sup> *Correspondance 1766-1804*, p. 275.

por seu lado, acarreta necessariamente uma “relação do sujeito que sente e se move ao resultado da sua acção.”<sup>140</sup>

Tracy não o vê, embora intua as dificuldades do seu sistema quando se trata de dar conta da forma como se pode passar de um movimento antecedido pela vontade – ou seja, um movimento em si sempre *involuntário* ou instintivo – a um primeiro movimento voluntário. Para uma doutrina deste tipo, o “salto” necessário é enorme, tanto maior quanto, para o ideólogo, será no “acaso”<sup>141</sup> de um choque, de um primeiro contraste, que residirá a sua resposta.

Acrescente-se que será esta uma resposta sintomática, para Biran que entende serem tais movimentos particularmente reveladores da presença da vontade<sup>142</sup>. Estará aqui em questão a ignorância do carácter próprio da vontade determinado, neste caso, pela falta de uma diferenciação conceptual entre sentir passivamente uma sensação e ter o sentimento da sua própria acção em exercício. Considerada essa diferença, efectivamente, deixa de poder supor-se que “a vontade precede o movimento”<sup>143</sup> voluntário, que ela se realiza antes ou independentemente da primeira relação ou *contraste* sentido, que ela se cumpre no exterior (como se fosse o desejo – este centrado

---

<sup>140</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>141</sup> DESTUTT de TRACY, *Éléments d'Idéologie*, p. 126.

<sup>142</sup> Biran demonstra-o em três pontos. Primeiro, é claro que um movimento casual não deixa de ser um movimento com todas as condições concretas de um movimento voluntário: implica locomoção, logo, uma *vontade* de mover o corpo e as respectivas condições musculares. Em segundo lugar, precisamente por ser *casual*, tal movimento não pode ser à partida considerado a partir de um fim ou objectivo exterior conhecido ou desconhecido. Finalmente, não se negando que tal movimento pode encontrar a resistência de um objecto exterior, o que acontece nesse caso, quando batemos *casualmente* com a mão na esquina de uma mesa, por exemplo, é que porque não esperávamos o encontro com essa resistência, porque não era esse *necessariamente* o movimento que realizaria o balançar *inadvertido* do meu braço, o que o encontro com resistência exterior ilumina mais claramente o facto de se tratar do *meu* próprio movimento ou acto que existe porque e enquanto o exerço. Será, então, erradamente que consideramos tal movimento como feito “sem querer”, pois existe “nesse pretendo acaso uma vontade já constituída” que não é, em momento algum, ilusória - enquanto sentimento básico de liberdade que corresponde à possibilidade de mover o corpo. O que o movimento casual não comporta é *desejo*. O movimento casual é um movimento não *desejado* mas *voluntário*. Cf. *Correspondance 1766-1804*, pp. 314-315, 330-331, 370. Voltaremos a esta distinção biraninana entre vontade e desejo no contexto de uma análise mais detalhada do esforço e do corpo próprio. Formulamos, no entanto o problema : «Les premières mouvements ne peuvent être que forcés par l'instinct. Si vous les considérez comme accompagnés de volonté, c'est que la *volonté* et le *désir* se confondent à vos yeux, et que n'envisageant que le motif sensitif ou le but extérieur du mouvement, vous passés par-dessus l'acte de vouloir proprement dit, et les conditions organiques d'où il dépend.» Identificada a vontade ao desejo, perde-se a dimensão do sentimento de si que acompanha inevitavelmente o movimento voluntário – oblitera-se, pois, a dimensão activa do sujeito e o reconhecimento de si como força interior ao próprio movimento.

<sup>143</sup> DESTUTT de TRACY, *Eléments d'idéologie*, I, o. c., p. 131.

sobre um objectivo exterior e determinado por ele). Assim sendo, tendo em conta que não há movimento voluntário separado da vontade, nem vontade independente do movimento voluntário, aceitando-se que a vontade se sente num contraste e este deve ser interior, facilmente se concluiria pela evidência dos factos: a sensação de movimento ou de esforço essencialmente relativo é uma sensação *sui generis*, na medida em que envolve um primeiro juízo da existência pessoal, revelado num acto que implica um *sentimento de resistência*<sup>144</sup>, é certo, mas que primitivamente é o do próprio corpo.

Centrar a análise na vontade, e sobre a ideia individual que inevitavelmente se associa a um acto *sentido*, albergaria a possibilidade de fortalecer o ponto de vista reflexivo que Tracy indica, sem nunca o chegar a professar. Bastaria tão-somente que a sua meditação se tivesse fortalecido sobre o carácter de relação que o próprio formula a propósito do *primeiro esforço essencialmente relativo* e que, por conseguinte, reconhecesse que o carácter primitivo dessa relação contradiz claramente a tese de que a resistência exterior não pode ser concebida senão pelo movimento voluntário<sup>145</sup>.

### 3.4.

No momento em que nos *Éléments d'idéologie* Tracy aborda a questão específica, não apenas do conhecimento dos corpos exteriores, mas do corpo “próprio”, é esta a tese que sai da sua pena: quando um movimento sentido “que queríamos continuar” é parado, descobrimos que existe outra coisa que não a nossa *virtude de ser que sente*. Esclarecerá Tracy que “essa qualquer coisa é o nosso corpo, são os corpos envolventes, é o universo e tudo o que o compõe”<sup>146</sup>, explicando depois esta identificação: “No princípio não distinguimos nem os corpos exteriores a nós, nem o nosso próprio corpo”; mas conseguimos assegurar-nos “de que existimos e que qualquer

---

<sup>144</sup> Cf. *Correspondance 1766-1804*, p. 284.

<sup>145</sup> Cf. ID, o. c., p. 274 : «Un second motif qui détermine votre désistement, c'est que la résistance extérieur ne pouvant être conçue que par le mouvement volontaire, d'après votre dernier système, si nos facultés et notamment celle de *vouloir* ou de sentir des désirs ne pouvaient naître que de ce mouvement, il s'en suivrait qu'elles ne commenceraient jamais.»

<sup>146</sup> DESTTUT de TRACY, *Éléments d'idéologie*, I, o. c., p. 134.



coisa existe de diferente de nós. Esta certeza está implicada no próprio sentimento de resistência”<sup>147</sup>.

A passagem é significativa: há um “princípio” no qual “nós” não distinguimos (“nós” porque, segundo Tracy, a *vontade é desejo* de escolher as sensações agradáveis e afastar as desagradáveis) nem os corpos exteriores, nem o nosso próprio corpo; e se chegamos a conhecer tanto uns como o outro, isto acontecerá através de um “sentimento de resistência”. Todavia, como poderia, então, o sujeito do movimento voluntário saber esse movimento como *seu*? Observará Biran que assim se sustenta um absurdo que urge denunciar: haverá algum modo da existência apercebida no qual “nós” estejamos presentes sem o sentimento de co-presença do “nosso” corpo resistente? E será que em algum momento confundimos, de facto, a resistência do corpo próprio e a resistência de um corpo exterior? Em suma: constitui-se o *eu* sem corpo?

Os equívocos de Tracy aglutinam-se nesta consideração de um “sentimento de resistência” que é indistintamente revelador tanto do nosso corpo, como dos corpos exteriores. Mas uma objecção se coloca: que corpo “meu” é esse que, ao resistir, nada me ensina da sua diferença por relação à resistência exterior? Sem a distinção da vontade por relação ao desejo, da sensação por relação ao sentimento, da passividade por relação à actividade, Tracy não pondera a especificidade da resistência interior do corpo, nem a necessária precedência do seu conhecimento relativamente ao reconhecimento da resistência – por essência diferente – dos corpos exteriores. De facto, se analisarmos de perto a proposta do autor dos *Éléments d'idéologie*, verificaremos que a resistência oferecida pelo “meu” corpo é sempre encarada como simples meio pelo qual percebemos uma resistência exterior: resiste algo fora de nós contra a opacidade do corpo, contra a sua *solidez*. Ora, a análise de Tracy centra-se de tal forma sobre esta exterioridade da resistência que, mesmo referindo o corpo “próprio” como resistente, o faz *como resistente à maneira dos outros corpos exteriores* – o que Maine de Biran denunciará como sendo um verdadeiro óbice. Tudo se passa, pois, numa palavra, como se a resistência do corpo apenas fosse sentida por fora, na superfície que detém o movimento.

---

<sup>147</sup> ID, o. c. l. c.

Não sendo esta a última palavra de Tracy sobre o corpo, alterará verdadeiramente este pressuposto e o horizonte que determina? Debruçando-se sobre o tema da resistência, Tracy retomará a experiência da dupla sensação de contacto proposta por Condillac, prestando atenção às considerações sobre a extensão e a continuidade. Trata-se, mais uma vez, de precisar os impensados da posição condillaciana restituindo-lhe as precisões exigidas pela questão do movimento. Assim, sobre a questão dos corpos resistentes, o movimento permite perceber que, de entre todas as experiências, haverá certamente uma onde, mediante a aplicação de pressão sobre um ser e percorrendo a sua superfície, “eu sentiria que me movo sem deixar de sentir esse ser”<sup>148</sup>. Também a sensação do duplo contacto se esclarece, então, pelo movimento que o percorre o corpo, uma vez que, por esse movimento, o corpo deixa de ser para mim um ponto, passando a reconhecer-lhe as partes contíguas, a julgar a sua extensão e, assim, a conhecê-lo<sup>149</sup>.

No entanto, se levarmos esta análise até às últimas consequências, constataremos que o movimento não é propriamente uma condição essencial ao conhecimento do nosso corpo, mas apenas uma oportunidade privilegiada que “nos dá mais vantagens para conhecer o que acontece nessa ocasião”<sup>150</sup> em que uma resistência contraria um movimento. Neste sentido, a presença do corpo próprio nunca é efectivamente considerada a partir da vontade inerente ao movimento voluntário, pelo que, no fundo, esse “meu” corpo de que fala Tracy não é senão ainda e sempre – como em Condillac – concebido à maneira de uma superfície que se taceia e percorre exteriormente (que se pode ver, portanto); ou seja, o corpo é sempre concebido sob o modelo do objecto. Será precisamente por essa razão que Tracy se julga autorizado pelos factos a afirmar que “aprendemos a extensão do nosso corpo *como a dos outros corpos*”<sup>151</sup>.

---

<sup>148</sup> ID, o. c., p. 138.

<sup>149</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>150</sup> ID, o. c., p. 140 ; Cf. BAERSCHI, B., *Rapports...*, o. c, p. 370.

<sup>151</sup> ID, o. c., p. l. c.; nosso sublinhado. O desacordo de Biran é expresso em *Correspondance 1766-1804*, p. 310: «Mais le jugement selon vous ne naît que de deux sensations distinguées. Vous cherchiés (sic) donc un *contraste*, et vous ne le trouvés que dans la sensation d’un mouvement libre et celle de mouvement contraint, mais la relation n’est pas d’abord dans le contraste de deux modes, s’il faut qu’elle soit inhérente à l’un d’eux ; et assurément en ne voyant l’origine du jugement que dans une opposition des deux mode, il n’est pas un qui ne lui servît à cette origine, puisqu’il n’est pas une de nos modifications qui n’ait son opposée.»

O corpo que é dito “meu” não é, no sistema de Tracy, nunca o corpo próprio. Ignorado o carácter de relação sentida interiormente que se desvenda no movimento voluntário, o corpo é despido de qualquer esfera de interioridade onde se possa fazer presente; e obliterado o seu regime de presença pelo interior do *esforço essencialmente relativo*, resta considerá-lo à maneira da superfície exterior que resiste ao movimento que o pode percorrer. Contudo, para que este corpo seja percebido, não será forçoso que um ser esteja já “constituído” a fim de aperceber os contrastes do que resiste ou aperceber-se ele próprio modificado? Não será necessário tomar em linha de conta a origem dessa apercepção? Não exigirá semelhante procura que se considere um ainda contraste entre uma força activa e um corpo resistente, “primeiro” em relação ao contraste com a resistência exterior? Não será, finalmente, indispensável supor que nenhuma resistência exterior seria conhecida como tal senão sobre o modelo da resistência interiorizada do corpo próprio que *faz o movimento voluntário* e, resistindo docilmente à vontade, é ocasião da apercepção interna imediata? Não que a vontade – deve notar-se – preceda o corpo e o conduza de fora, como a um conjunto de “forças mecânicas”<sup>152</sup> mobilizadas para realizar um desejo. A questão será bem a de considerar algo de claramente oposto: o corpo da vontade é uma *continuidade de resistência* que se apreende interiormente como diferente mas não separada da força da vontade que forma o esforço. À essencial descontinuidade da representação do corpo percorrido pelo tocar exterior, haverá, pois, que opor a continuidade primitiva do corpo – de um espaço interior do corpo – apercebido pelo interior do exercício do esforço.<sup>153</sup> Apenas depois de compreendida esta resistência que se interioriza – tese maior do biranismo –, se poderá dar conta do princípio do pensamento, do primeiro juízo, das condições da génese das faculdades activas<sup>154</sup>.

Neste sentido, pode Biran afirmar de Destutt de Tracy o que este último havia afirmado de Condillac recorrendo a uma expressão de Locke: também Tracy, espírito profundo e de raro vigor, se deteve inexplicavelmente no caminho que conduz à

---

<sup>152</sup> Cf. o texto de uma carta a Dégerando editado em *Correspondance 1766-1804*, p. 370. A vontade, para Biran é meditada como força que « dirige les mouvements de nos membres, et les opérations de notre intelligence », como força em exercício pela qual apenas nos podemos reconhecer “une puissance dans le monde.»

<sup>153</sup> Cf. a passagem decisiva em *De l'aperception*, p. 124.

<sup>154</sup> *Correspondance 1766-1804*, p. 280.

verdade, falhando a consideração do “verdadeiro começo”<sup>155</sup>. Nesse percurso – que deveria ser o da *Idéologie* – Biran persevera, diante do que restará a Tracy dizer: “fostes vós que nos haveis abandonado”<sup>156</sup>.

#### 4. Corpo do esforço, corpo próprio. Maine de Biran por ele mesmo.

##### 4.1.

O que terá faltado à análise de Tracy? Para Biran, “nada mais do que indicar o carácter inerente à sensação do *movimento* livre, e examinar-lhe aí os resultados intrínsecos, antes de os examinar na resistência absoluta, aperceber que essa primeira sensação de movimento encerrava uma *relação* do eu aos seus modos de ser e, por conseguinte, um conhecimento propriamente dito da experiência pessoal”<sup>157</sup>; ter-lhe-á faltado, enfim, dar conta do “operador secreto” que introduz na sua doutrina e que não cessará de se insinuar e de clamar pelo sistema que lhe é próprio.

Se a motilidade é a faculdade de nos movermos, implicará a vontade que, por seu turno, implicará um “eu que se move” e conhece no contraste com uma resistência. Um primeiro conhecimento é possível na *sensação de movimento livre* ou de *esforço muscular*, enquanto esta é, constitutivamente, uma *relação*<sup>158</sup>: tal sensação “traz consigo um sentimento do sujeito ou da força da causa, eu que move, e o *conhecimento* do termo da sua aplicação; sentimento e conhecimento inseparáveis um do outro.”<sup>159</sup>

---

<sup>155</sup> ID, o. c., p. 270.

<sup>156</sup> ID, o. c., p. 281. Tracy quando supõe o “eu” constituído antes do primeiro movimento, mais não faz do que generalizar como facto absoluto o que não pode ser senão individualizado, ou conhecido interiormente pelo *sujeito do movimento*. O corpo é submetido a idêntico pressuposto. Note-se o aqui essencial: o equívoco de Tracy é o de não ver que o problema do começo do pensar é a questão da existência individual daquele para quem pensar se confunde com o próprio existir consciente e corporalizado.

<sup>157</sup> ID, o. c., p. 276; Cf., num mesmo sentido, ID, o. c., p. 329: «Quoiqu’en plusieurs endroits vous paraisiés (sic) bien convaincu que la résistance de notre organe est le seul fondement de la connaissance que nous en prenons, cependant en parlant de cette résistance ou de l’effort relatif comme origine de toutes nos idées, vous parlés néccessair[ment] et unquem[ent] de la résistance extérieur. Cela paraît encore mieux dans le 2<sup>d</sup> Mémoire de l’Institut (...).» Ao fazê-lo, Tracy mais não faz do que prolongar os erros de Condillac que pretendia superar.

<sup>158</sup> ID, o. c., p. 296; Cf. também ID, o. c., p. 307: «Et en cela je n’ai fait qu’étendre votre principe en considérant la *relation*, l’effort relatif (...).»

<sup>159</sup> ID, o. c., l. c.

Eis o começo real da personalidade, com o primeiro acto essencialmente relativo, no qual o sujeito agente se sabe força, tanto no seu princípio, como no respectivo termo de aplicação. A *sensação muito particular de movimento* – será esta a tese de Biran – põe em jogo a actividade do sujeito motor; se negássemos um conhecimento que se concentra sobre os nossos próprios actos, não se veria “como poderíamos começar a existir para nós”<sup>160</sup>, e não existindo para nós, não se veria como algo poderia ser dito conhecido. A questão do *começo* de uma “ideologia subjectiva” não pode ignorar o gesto de concentração que remete o sujeito que sente e se move para si, no sentimento<sup>161</sup> de ser causa na aplicação ao plano de resistência de um corpo imediatamente presente e familiar. A consciência de si – a apercepção pessoal<sup>162</sup> – tem uma *origem* real nessa sensação *sui generis* que não é senão o esforço.

Se consultarmos a experiência do movimento, ela demonstrará que sob a designação vaga de “sentir” podemos reconhecer, efectivamente, “dois estados ou dois modos muito distintos”: um será o estado em que o “ser vivo organizado que recebe uma impressão, dá todos os signos da sensibilidade mais afectiva”<sup>163</sup>, nele predominando a “identificação” entre o que afecta e o que é afectado; outro será o modo, diferente e inconfundível<sup>164</sup>, em que “uma consciência distinta, um sentimento de

---

<sup>160</sup> *Décomposition*, versão revista, p. 327.

<sup>161</sup> Cf. *Correspondance 1766-1804*, p. 278. Se superarmos os equívocos de linguagem a que a ideologia permanece presa, se deixarmos de utilizar os termos num “sentido absoluto” e equivocamente unificador, da consideração da motilidade ressaltará a diferença entre o “sentir” genérico que se explica fisiologicamente e é questão de afecções passivas, e o “sentir” que é a própria medida de um movimento voluntário que se desenrola sob a força consciente que se apercebe nele.

<sup>162</sup> ID, o. c., p. 306.

<sup>163</sup> *Commentaires XIX*, p. 309.

<sup>164</sup> Cf. *Correspondance 1766-1804*, pp. 323, 336; 340. Tracy é, assim, visto como representante do equívoco, que perdurará na história do pensamento ocidental, a partir do qual se julga possível explicar o que é interior, individualizado, subjectivo e irredutível à representação, através do que é exterior, generalizável, objectivo e observável. As correcções que julgou necessárias aos seus primeiros trabalhos ilustram-no, ao tornarem patente que a tentativa de reconduzir a sua doutrina a uma *unidade* se processa através da desvalorização, esquecimento ou eliminação dos elementos dissonantes por relação ao estabelecimento de um ponto de partida para a *Ideologia* na sensação afectiva. Cf. ID, o. c., p. 357: «Je prétends montrer qu'en rejetant le principe de *motilité*, où vous avés (sic) vu d'abord l'origine de nos facultés et de nos connaissances hors une vous avés (sic) été conséquent en ramenant toute votre doctrine à l'élément hétérogène qu'i s'y était glissé». Colocar o “eu” como existência absoluta já constituída antes de uma primeira relação onde se torne possível a reflexão equivale a afirmar, de facto, um ponto de vista exterior, não-reflexivo; e desse ponto de vista, na ausência da confirmação do sentido íntimo, é indiferente que o *eu* seja considerado ou como ideia inata substancial, ou como termo ao qual se atribui um valor lógico convencional, ou como designação de um dado fisiológico. De um modo ou de outro, ignora-se a sua diferença, esquece-se a sua irredutibilidade à generalização representativa.

individualidade pessoal se junta à afecção, e onde o ser que sente sabe que é afectado”<sup>165</sup>, modo este equivalente ao “sentimento de *força* de *causalidade* pessoal”, essencialmente diferente da sensação afectiva<sup>166</sup>. Do lado da resistência muscular, há também uma relação – individual, irrepresentável, subjectiva – que corresponde à própria certeza corporalizada de si. Referimo-nos ao primeiro desenvolvimento do esforço onde se unem indissociavelmente uma força-eu e uma resistência interior, sendo que nesta relação tudo se reporta a um sujeito que age com o conhecimento imediato de ser causa ou força<sup>167</sup> do movimento que está em seu poder efectuar – precisamente, na mesma relação ou acto pelo qual o corpo se faz próprio.

A força da vontade não é um *absoluto*, nem um dado abstracto, mas existe enquanto tal na relação à resistência dócil que se lhe *dispõe* e lhe coexiste. Esta última traduzirá um modo de presença do corpo, essencialmente correlativo à força da vontade – corpo então imediatamente conhecido pelo sujeito da vontade no próprio exercício de si. Apenas na relação do esforço – e em nenhum outro lugar – existe algo como uma força da vontade e um corpo interiormente apropriado. Esse modo relativo será o facto primitivo na ordem do sentido íntimo: antes do seu primeiro exercício, o *eu* não existe para ele próprio. Tudo depende, pois, no biranismo, da consideração precisa dessa sensação *sui generis* do esforço voluntário, onde uma causa-eu se sente no seu efeito como no seu princípio e no seu princípio como indissociável do seu efeito.

#### 4.2.

Destutt de Tracy não compreenderá as posições críticas de Biran. Estranhará, particularmente, a aparente reabilitação pela *khêre* biraniana da categoria de *causa* ou ideia de uma *causalidade subjectiva da vontade*. Se Maine de Biran acusa os trabalhos de Tracy de retrocesso, este devolver-lhe-á a acusação. No diálogo filosófico em que ambos se defrontam, desenha-se com nitidez o fosso que entre as respectivas concepções filosóficas se foi cavando.

---

<sup>165</sup> *Commentaires XIX*, p. 309. A sensação passiva não é a consciência e daquela esta não pode nascer.

<sup>166</sup> *Correspondance 1766-1804*, p. 340

<sup>167</sup> *Essai, I*, p. 9

Aquelas ideias de uma causa individual interior à motilidade, de uma *força* produtora do sentimento pessoal, de um *substratum* do *eu*, afiguram-se a Tracy deveras perigosas, por recuperarem aparentemente as fantasiosas causas *obscuras*, *desconhecidas* da velha metafísica – causas que o pensamento ideológico tão diligentemente descartou. Numa carta datada de 11 de Junho de 1804, Tracy expressará todas as suas reservas ao discípulo dilecto: “Em que consistiria esse *sentimento pessoal*, abstracção feita para o conjunto de todos esses modos? Confesso-vos que não compreendo e não distingo semelhante *sentimento*. A essa força viva chamo eu a nossa *sensibilidade*.”<sup>168</sup> E acrescenta: “esse *substratum*, devo dizê-lo, parece-me um ser parasita que vós introduzís aí sem prova.”<sup>169</sup> A afirmação de um sentimento distinto da “sensação”, de um sentir anterior a ele na ordem do conhecimento, – sentimento esse que, além do mais, é dito um facto – parece configurar a opção pela afirmação de uma substância como explicação para “a génese das ideias e a aparição do sentimento de existência de si.”<sup>170</sup> Tal parecerá a Tracy não só injustificado, como também desnecessário: para quê propor um começo do ser que sente antes do próprio sentir, se tudo é já, nesse contexto, existência de um ser que *sente*? Esquecerá Biran que a consciência é *primeira modificação sentida*? Nenhuma outra instância – nenhum outro “por baixo”<sup>171</sup> – é, concluirá Tracy, necessária para fundamentar a explicação, não havendo lugar a considerar qualquer estranha noção de causalidade subjectiva, de um *sentimento de si* prévio às modificações da sensibilidade que são o próprio pensar e o próprio existir.

Com toda a evidência, Tracy não atinge o alcance do projecto biraniano. Afirmará: “Sentir é existir, porque é ser sensível; e ser sensível, é ser.”, ao que Maine de Biran ripostará: “essa análise é mais gramatical do que real”<sup>172</sup>. Naturalmente, não se trata de negar a evidência de uma existência absoluta como ser que *sente*, mas de sublinhar que as condições simples da existência absoluta de um ser que sente não são suficientes para dar conta do sentimento ou da apercepção que ele tem dessa existência,

---

<sup>168</sup> *Correspondance 1766-1804*, p. 385.

<sup>169</sup> *ID*, o. c., l. c.

<sup>170</sup> MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, p. 84.

<sup>171</sup> *ID*, o. c., l. c.

<sup>172</sup> *Correspondance 1766-1804*, p. 323.

pelo que se torna necessário – para que tal seja possível – que esse sujeito “se sinta causa.”<sup>173</sup> Assim sendo, a consideração de um “sentimento de causalidade” nada condiz com qualquer opção obscurantista por parte de Biran. Muito pelo contrário: trata-se de esclarecer a diferença entre o âmbito das afecções<sup>174</sup> e o âmbito da apercepção própria do eu, demonstrando que este último começa na relação ou no acto a que corresponde um sentimento de ser força ou causa<sup>175</sup> – eis o aqui decisivo – *nunca obscura*<sup>176</sup>, mas já sempre conhecida. O sentimento de ser causa pessoal não difere, na sua originalidade, do sentimento imediato ou apercepção da própria existência pessoal. Será por essa razão que Biran nos querera *falar*<sup>177</sup> do esforço, desse esforço que Tracy – a quem “pertence a ideia”<sup>178</sup> – negligenciou<sup>179</sup> porque, estando “*demasiado* preocupado com a fonte das nossas ideias objectivas ou relativas ao mundo exterior, e *demasiado* apressado para aí chegar”<sup>180</sup>, não deu conta do que verdadeiramente se joga no princípio de motilidade por si enunciado: o carácter estruturalmente subjectivo individual e causal da respectiva condição originariamente relacional, dual – logo, voluntária porque corporal e corporal porque voluntária.

Adivinha-se toda a importância do corpo neste debate e antecipa-se já o lugar que deverá ocupar nos desenvolvimentos da doutrina biraniana. Importa explicitar os momentos em que esse lugar se institui definitivamente, voltando à consideração do movimento contrariado por uma resistência e à possibilidade de conhecimento que o “contraste” com uma resistência produz. Pergunte-se agora o que resiste a quê, primitivamente, num movimento contrariado. A resposta de Tracy foi conduzida exclusivamente sobre o predomínio de uma resistência exterior: o que resiste no movimento é o que se opõe, *pelo lado de fora*, à solidez do “meu” corpo. A atenção do autor, quando aborda a resistência, centra-se toda, pois, do lado do *objecto que resiste*,

---

<sup>173</sup> ID, o. c., pp. 323-324, *passim*.

<sup>174</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 38.

<sup>175</sup> Cf. GOUHIER, H., *Les conversions...*, o. c., p. 178

<sup>176</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 47. Cf. num mesmo sentido, *De l'aperception*, p. 27.

<sup>177</sup> Cf. *De l'aperception*, p. 26. «Je veux parler de l'effort, que la volonté détermine en faisant mouvoir le corps en masse ou quelqu'un des organes particuliers directement soumis à son influence.»

<sup>178</sup> Cf. *Correspondance 1766-1804*, p. 312. «Je pense comme vous Monsieur, et je déduis de mes principes ou plutôt de votre principe de *motilité* poussé plus loin qu'il ne l'avait été dans votre 1<sup>er</sup> Mémoire.»

<sup>179</sup> ID, o. c., p. 307

<sup>180</sup> ID, o. c., p. 280 ; nosso sublinhado.



sendo o corpo que sofre a resistência também revelado, em derradeira análise, por esse objecto exterior que resiste a um corpo também ele objecto resistente. Por isso, retirará as faculdades para um âmbito que precede o da *sensação* de movimento, assim supondo o que Biran não pode aceitar: que o *ser que sente* se constituísse para si sem relação ao corpo resistente, como se fora uma alma das concepções teológicas<sup>181</sup>. O dualismo antropológico clássico, por um lado, e o espírito do inatismo, por outro, são restaurados de modo surpreendente pela doutrina que mais ferozmente os deveria combater.

Se, no entanto, reconhecermos que, pela sua própria natureza, não há movimento voluntário sem um *sentimento de resistência* e um simultâneo *sentimento de vontade*<sup>182</sup>, a análise pode finalmente trilhar um caminho alternativo – uma via de análise que Tracy não considerou, embora a tenha enunciado, a dado momento da sua meditação sobre os *Éléments d'idéologie*: “é a resistência da matéria dos nossos membros ao movimento que nos ocasiona essa sensação de movimento.”<sup>183</sup> Tudo está resumido nesta frase. Mas Tracy, precisamente, não é Biran.

Se a possibilidade primeira de conhecer um objecto exterior, como afirmou Tracy, inclui o contraste de uma resistência, tal possibilidade implicará, primitivamente, a resistência de um corpo exterior contra o “meu corpo”: de facto, não se veria como poderia um puro *espírito* resistir consistentemente. Ora, o centro da questão está, precisamente, “do lado” desse “meu corpo”. Poderá ser meu sem nele estar presente a força da vontade (uma “força-eu”)? E poderá ser “meu” sem se oferecer a essa vontade como sua condição, por via de uma vocação de *apropriação* interior de que a sua consistência é o índice certo? Poderá uma resistência exterior ser índice de um conhecimento dos corpos exteriores se uma relação mais primitiva entre força e corpo não se constituir? Se um movimento determinado por um obstáculo exterior revela ao *eu* a existência de uma realidade diferente dele, forçoso se torna concluir que a resistência muscular inerente a um movimento voluntário permite conhecer o corpo

---

<sup>181</sup> Recorde-se ID, o. c., p. 309: «Et l'idée d'une simple vertu *sentant*, qui se *connaît* ou se *sent* elle-même d'une manière absolue, ou sans relation à l'étendue de forme, de parties, et surtout sans cette qualité peut-être la seule essentielle au corps, la résistance, l'idée d'un être dis-je qui se connaîtrait ainsi, existerait pour lui-même dans le tems (sic), et par suite serait capable de souvenir et par suite serait capable de souvenir, me surpasse autant que celle de l'âme des théologiens séparée de tout corps organisé.»

<sup>182</sup> Cf. ID, o. c., p. 284.

<sup>183</sup> DESTTUT de TRACY, *Éléments d'idéologie*, I, o. c., p. 121.

próprio como *distinto mas não separado* da força agente do movimento voluntário. O modo como a resistência do *corpo do movimento se interioriza*<sup>184</sup> é, no fundo, o modelo de qualquer concepção de resistência.

Assim, não será uma resistência exterior que fará nascer a ideia de poder com o sentimento da respectiva força, mas será sim o sentimento da força contrariada que fará nascer a ideia de resistência – sendo que esta, precisamente, se sente primeiro na própria resistência muscular, o que vulgarmente se esquece por força do costume de tudo constatar no exterior<sup>185</sup>. Uma resistência exterior não é percebida primeiro, mas já sempre mediante a inércia do nosso corpo que, essa sim, é pelo sujeito motor primitiva e imediatamente apercebida.<sup>186</sup>

Na sensação *sui generis* que acompanha o esforço voluntário, não conhecemos nem circunscrevemos o nosso corpo da mesma forma que os corpos exteriores; certo é que o conhecemos como resistência, contudo, não à maneira da resistência exterior<sup>187</sup>. A resistência muscular não é desvendada como “um obstáculo fixo absoluto”<sup>188</sup>, mas como “correspondente” imediato do “sentimento de força, de causalidade, de força eu”<sup>189</sup>, actualmente aplicado a mover o corpo<sup>190</sup>. A resistência do meu corpo ajusta-se à vontade e, sem deixar de resistir, cede-lhe. Não significa isto que o corpo deixe de ser conhecido pelo tocar na sua extensão e superfície. Todavia será este um conhecimento derivado de um conhecimento mais primitivo do corpo *apropriado* cujo índice é uma continuidade de resistência interior constrangedora e ao mesmo tempo dócil. Esta não se toca exteriormente, mas é plena e intimamente percorrida em cada momento de exercício apercebido de si – e sendo uma extensão, será uma extensão interior.

---

<sup>184</sup> Cf. *Correspondance 1766-1804*, p. 309 : «En effet si l mouvement contraint par un obstacle absolu peut seul révéler au moi une autre existence, pourquoi la résistance musculaire ne serait-elle pas aussi propre à faire connaître au sujet sentant et moteur l'existence des organes qui reçoivent l'impulsion de la volonté, qui cèdent librement à son effort, mais qui n'en sont pas moins les termes résistants de cet effort ? N'y a-t-il pas dans les deux cas une relation également essentielle?»

<sup>185</sup> Cf. *Commentaires XVIII*, p. 20 : «Supposez tous les corps étrangers solides ou résistants anéantis et un être moteur et pensant organisé comme nous suspendu dans l'espace vide ; ne suffirait-il qu'il mût ses membres ou son corps en masse pour avoir le sentiment intime de sa force ou du pouvoir moteur exercé sur cette masse *organique* qui obéit en résistant plus ou moins à la volonté qui la met en jeu ?»

<sup>186</sup> Induz-se a presença da resistência exterior sobre um excesso de inércia do próprio corpo.

<sup>187</sup> *Correspondance 1766-1804*, p. 310. Biran cita aqui Destutt de Tracy. Cf. DESTTUT de TRACY, *Eléments d'Idéologie*, I, o. c., p. 140.

<sup>188</sup> ID, o. c., p. 296.

<sup>189</sup> ID, o. c., p. 239 .

<sup>190</sup> *Essai*, I, p. 9.

Se o corpo resistente é exterior à força da vontade, sê-lo-á apenas porque é interior à relação do esforço. O corpo não elimina, pois, o *contraste* necessário ao conhecer. Longe de nos ensinar apenas mais um objecto exterior, a *resistência muscular* será sobretudo notícia de um registo da presença interior, subjectiva, sem figura, do corpo próprio. Estamos com esse corpo no centro do sentimento de si, na própria génese da apercepção pessoal, no próprio núcleo da possibilidade de pensar que Biran afirma claramente: “para mim, a origem de qualquer faculdade colocou-se com a apercepção ou o sentimento de existência pessoal, não nas afecções simples instintivas, que podem ter lugar sem elas [as faculdades], não no sentimento de uma resistência exterior, que apenas nos pode dar efectivamente a ideia dos corpos: mas no sentimento de uma resistência orgânica e por uma primeira sequência evidente numa acção *voluntária* desencadeada sobre os órgãos dotados de mobilidade.”<sup>191</sup> Serão estas afirmações sem precedentes: toda uma vigorosa filosofia do corpo se torna possível no espaço aberto pelo “carácter de *relação essencial*”<sup>192</sup> inerente ao esforço.

### 4.3.

No esforço a *força produtiva* é “imediatamente apercebida na sua produção” trazendo consigo, por consequência, o conhecimento ou o “sentimento íntimo do seu princípio ou da sua causa”. O sujeito do esforço existe para ele mesmo, isto é, enquanto age.

Para o filósofo de Bergerac, a *sensação de movimento* de que falava Tracy compreende, na realidade, “uma relação primeira entre a força consciente, o sujeito motor e um termo resistente”<sup>193</sup>. Biran celebrará Bouterwek como tendo sido um dos poucos que o antecederam na defesa daquela tese: o esforço não pode ser conhecido senão pela “separação do sujeito que faz esforço e dos objectos que resistem”<sup>194</sup>, ou

---

<sup>191</sup> *Correspondance 1766-1804*, p. 308

<sup>192</sup> ID, o. c., p. 296.

<sup>193</sup> ID, o. c., p. 341

<sup>194</sup> ID, o. c., p. 391. Reproduzimos toda a passagem: «J’adopte entièrement sur le principe d’effort le point de vue d’un philosophe allemand Bouterwek avec lequel j’ai été bien surpris d me trouver si parfaitement d’accord : *l’individualité est reconnue par elle-même comme le principe d’une force vivante. Elle ne peut être reconnue que par l’effet d’une résistance, l’effort et l’activité ne peuvent être*

seja, senão na exacta medida em que é “um modo de uma natureza particular e diferente de qualquer outra que nos faz conhecer, não somente *as causas* externas das nossas sensações mas, antes de mais, o nosso *eu* como sujeito e causa do esforço.”<sup>195</sup> Segundo Tracy, tudo isso não passa, ainda e sempre, do “sentir”, sendo desnecessário e potencialmente confuso supor uma relação como modo de conhecimento de si, quando sentir é já sempre sentir-se sentinte. Para Biran, tudo isso não é senão essencial: «Quando falastes de *sensação de movimento* – fará notar Maine de Biran a Tracy – não fizestes aí entrar o sentimento da nossa força que é exercido, próprio dos movimentos voluntários»<sup>196</sup> – sentimento de ser causa do movimento exercido, inseparável<sup>197</sup> do *conhecimento* do termo imediato da sua aplicação, o corpo.

Assinale-se bem o gesto da reflexão biraniana: contra todos os hábitos intelectuais, considera o esforço relativo como *interioridade e espaço* que fazem existir o sujeito consciente. Será nesta medida que advogará que a “apercepção própria do ser motor” resulta “imediatamente do carácter relativo do seu acto e do resultado do seu acto.”<sup>198</sup>

Na *relação* primitiva é possível dar conta dos respectivos elementos – uma força *de vontade* e uma resistência corporal que se interioriza –, bem como reconhecer o respectivo modo de ligação – dual na indissociabilidade dos elementos distintos – e também aperceber o sentimento subjectivo de ser causa pessoal desse movimento voluntário, como índice de “um conhecimento propriamente dito da existência pessoal.”<sup>199</sup> Nestas considerações, anuncia-se o ponto de partida proposto por Biran

---

*connue que par la séparation du sujet qui fait effort et des objets qui résistent.* Ce sont presque là mes expressions mêmes. Telle est la *réalité pratique* à laquelle je m’en tiens ; au nombre des objets qui résistent, mettés (sic) les organes doués d’inertie auxquels la volonté s’applique, et vous aurés (sic) ce que j’entends par le mode primitif d’*effort*. » Cf., num mesmo sentido ID, o. c., p. 395. A importância de Boutewerk pode confirmar-se por algumas referências importantes em obras do período em estudo. Veja-se, a título de exemplo *Décomposition*, versão premiada, p. 110; *Essai, II*, p. 472.

<sup>195</sup> ID, o. c., p. 327. Eis, pois, o que Tracy não viu na sua ideia de movimento e de esforço relativo. E não viu, precisamente, por ter reduzido a questão do esforço à consideração de uma resistência feita por um obstáculo fixo absoluto - completamente centrado, pois, sobre o conhecimento dos objectos exteriores.

<sup>196</sup> ID, o. c., p. 327. « Quand vous parlés (sic) de *sensation de mouv[ement]* vous n’y faites point entrer le sentiment de notre puissance qui est exercée propre aux mouv[ements] volontaires. »

<sup>197</sup> ID, o. c., p. 307.

<sup>198</sup> ID, o. c., p. 310; nosso sublinhado.

<sup>199</sup> ID, o. c., p. 276; Cf., ID, o. c., pp. 307; 326; 375. « Vous abstrayais précisément ce qui caractérise la sensation de mouvement libre, le sentiment relatif d’*effort* et celui de la puissance *moi* qui le crée, qui ne se *connaît* qu’en lui et par lui. »

para uma verdadeira *ciência dos princípios*: a dualidade<sup>200</sup> constitutiva da apercepção imediata. Assim se cumpre o requisito epistemológico exigido pelo filósofo para esse princípio: ser um facto formado pela força-eu ou causa-eu – que será caracterizada em termos de primeira acção completa de uma força hiper-orgânica ou hipersensível<sup>201</sup> sobre um corpo que revela como textura derradeira a sua vocação de apropriação *pelo interior*<sup>202</sup> – numa correlação essencial, numa relação de coexistência. De tal facto primitivo e da relação da vontade ao corpo nenhuma filosofia dera até agora conta: havia permanecido, portanto, impensada a genealogia do pensamento, o momento ontogénico das faculdades intelectuais, a presença interior do corpo próprio.

É numa certa relação ao corpo interiormente resistente que surge o pensamento como pensamento de alguém, uma subjectividade que ou é corporalizada ou não é. Por isso se afirma no biranismo que o começo do pensar é questão da existência individual que se sabe acto, relação, intensificação de apropriação interior das condições corporais da existência pessoal. No paradoxo de um corpo resistente porque *apropriado* subjectivamente, o esforço pode fazer-se a *mise en corps* de um *eu* na cena da sua própria apercepção imediata; e o corpo, conseqüentemente, é revelado como o obreiro incontornável da individualidade, enquanto o elemento fundador da identidade *aperceptiva* e da diferenciação das faculdades activas.

Uma *ideologia subjectiva* não pode, pois, constituir-se na ignorância de um saber integral sobre o corpo do esforço, sobre essa continuidade de resistência interiorizada que se sabe imediatamente no próprio gesto de apercepção individualizada.

---

<sup>200</sup> O *sujeito* biraniano “atesta-se” nos elementos constitutivos do esforço.

<sup>201</sup> Cf., por exemplo, *De l'aperception*, p. 110.

<sup>202</sup> É o carácter de relação do esforço que está aqui em questão. Cf. entre outras ocorrências, *Correspondance 1766-1804*, p. 276 – carácter esse que permite a Biran pensar de modo inovador o pensamento do corpo como corpo do pensamento. Por isso palavras de Biran “je dis que le sentiment intime de la cause ou force productive du mouvement – qui est le *moi-même*, identifié avec son effort – et la sensation particulière (*sui generis*) qui correspond, dans l'ordre naturel, à la contraction de l'organe musculaire peuvent être considérés comme deux éléments d'un mode total, où la *cause* et l'effet (...) sont liés l'un à l'autre, dans la même conscience, d'une manière si indivisible t sous un rapport de causalité si nécessaire qu'on ne saurait absolument faire abstraction de la force [ou *cause*], sans changer ou dénaturer même entièrement l'idée de son effet. »



“Le corps se surprend lui-même de l’extérieur en train d’exercer une fonction de connaissance, il essaye de se toucher touchant, il ébauche ‘une sorte de réflexion’ et cela suffirait pour le distinguer des objets (...)”

M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p.109

## **Capítulo – 2**

### **O corpo tocante-tocado**

## Capítulo – 2

### O corpo tocante-tocado

#### 1. Localização das sensações

##### 1.1.

Condillac e, com ele, Destutt de Tracy não compreenderam o carácter irrepresentável do esforço, uma vez que ignoraram a realidade e evidência do corpo *sem figura* que o constitui. À pergunta *Como podemos conhecer o nosso próprio corpo?* responderam, de um modo ou de outro, invocando sempre um modelo de conhecimento decalcado sobre o tocar exterior, ou seja, sobre um ponto de vista representativo do corpo. E, neste processo – que toma por simples um composto<sup>203</sup> –, encaram como primitivo um conhecimento que é segundo. No entanto, se são inegáveis a importância e utilidade de um conhecimento objectivo do corpo próprio, inegável será também a pretensão de medir, de modo exacto, os limites desse conhecimento, o seu lugar, o seu campo legítimo de aplicação – para lá do qual não será *do mesmo corpo que se considerará a presença*.

---

<sup>203</sup> Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., pp. 266-267.



## 1.2.

As condições para o surgimento de um conhecimento objectivo do corpo próprio preparam-se na fronteira entre a vida impessoal e as primeiras sensações já associadas ao esforço subjectivo. Sem dúvida que estará aí em questão o estatuto *afecção* na relação ao *eu*<sup>204</sup> e, por conseguinte, estarão também a relação entre faculdades passivas e activas, vida afectiva e vida reflexiva<sup>205</sup>. Efectivamente, numa primeira “etapa”<sup>206</sup> da formação de um conhecimento representativo do corpo, não poderiam deixar de estar as possibilidades fornecidas pelo processo de *localização das sensações*, enquanto estas fazem surgir uma correspondente localização interna das partes do corpo.

Na versão premiada da *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, os elementos tidos por essenciais nessa *passagem* do *puro affecto* à *sensação* são resumidos num trecho onde Biran esclarece os conceitos de “localização” juntamente com o de “circunscrição”, por um lado e, por outro lado, a noção de “transformação” da afectividade “geral e absoluta” em “particular e relativa”<sup>207</sup>. Importa anotar o excerto: “No desenvolvimento constante e repetido da mesma força motriz, *directamente* irradiada de um centro único, e o modo do esforço, o único primitivamente *relativo* que lhe corresponde, encontra-se constituído o *sujeito*, por relação ao termo orgânico inerte, que resiste à sua acção. Assim que esse termo múltiplo seja circunscrito nas suas partes como imediatamente submetidas à mesma força, então apenas as impressões recebidas por estas últimas, em virtude da sua afectividade própria, se tornam *particulares e relativas*, de gerais e *absolutas* que poderiam ser na origem; então também apenas elas têm o carácter de verdadeiras *sensações compostas* de primeira ordem, onde entra um

---

<sup>204</sup> Cf. ID, o. c., p. 255 ; Cf., num mesmo sentido, ID, « La triplicité des points de vue ... », o. c., p. 11.

<sup>205</sup> Cf. HALLIE, Ph, P., *Maine de Biran, Reformer of empiricism*, o. c., p. 167: «Impressions are vastly different from our internal experience of willing, indeed this is the crux of Biran’s position; therefore an explanation by the one process will be vastly different from an elucidation by the other process – and this, too, Biran insists on. But if these two kinds of explanation are so different, how are they related: how is the explanation of the phrase ‘my body’ by one method related to explanation by another method? In ordinary discourse and thought we say that we have Impressions and an internal experience of the “same” body; but what does the word “same” mean here, by what process of explanation do we explain *it*, and how do we account for our saying that we have the ‘same’ Body, although we experience it in different ‘ways’?»

<sup>206</sup> Cf. MONTEBELLO, P., *Le vocabulaire de Maine de Biran*, ellipses, Paris, 2000, p. 16.

<sup>207</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 135.

elemento individual e constante, a saber, a *forma una* da apercepção e o juízo que as reporta a um centro orgânico determinado.”<sup>208</sup>

As afecções (em si gerais e absolutas, ou seja, exteriores ao eu) tornam-se *sensações*<sup>209</sup> quando o esforço consegue circunscrever, em órgãos particulares<sup>210</sup> ou “partes”<sup>211</sup> determinadas do corpo, as impressões que “acidentalmente”<sup>212</sup> coincidem com ele, podendo compor-se com sua presença – será um “composto de primeira ordem”. Por isso se afirma que só a participação da forma *una* da apercepção permite a *composição* real, ou seja, só ela permite que a vida passiva se transmute em realidade sentida para o sujeito.

Não se pode “perceber” uma sensação senão localizando-a, isto é, concebendo-a sob a forma de espaço: “O *eu* reporta a afecção lá onde sente uma resistência parcial e percebe a impressão sensível como ocupando o mesmo lugar que a resistência orgânica, sem confundir uma com a outra.”<sup>213</sup> A ordem temporal dos afectos é a de um “eterno presente” e o sentimento de existência que lhe corresponde é sentimento de um ritmo que indicia a própria “presença” do presente sentido (sou *eu* que me sinto modificado agora). Impossível se torna recordar ou comparar a intensidade de impressões sofridas, impossível se torna reviver os modos de prazer ou dor<sup>214</sup>: quando sinto a dor hoje não é possível sentir a de ontem para as comparar; num certo sentido, é a mesma dor actual que, vazia de qualquer ideia de passado, *afecta*. Assim sendo, a afecção simples tem apenas *presente* e não uma duração constante (a duração é questão do *eu*); é *presente* ou *actual*<sup>215</sup> no sentido em que a sua presença convence imediatamente da sua realidade num dado momento.

---

<sup>208</sup> ID, o. c., l. c., Mesmo texto citado e comentado por AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 256.

<sup>209</sup> Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 255.

<sup>210</sup> *Essai, II*, p. 231. O “aspecto orgânico” dos efeitos do esforço não é outra coisa.

<sup>211</sup> O termo é pouco preciso. Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 267.

<sup>212</sup> *De l'aperception*, p. 138 ; Cf. *Essai, II*, p. 232 ; formulação análoga já em *Décomposition*, versão premiada, p. 141.

<sup>213</sup> *Essai, II*, p. 231.

<sup>214</sup> ID, o. c., p. 242: «Notre expérience la plus constante nous apprend qu'il n'y a pour nous aucune moyen de faire revivre les modes du plaisir ou de la douleur, pas plus que d'en mesurer les divers degrés d'intensité, d'établir quelques comparaisons entre la manière dont nous sommes sensiblement modifiés dans le présent et celle dont nous l'avons été dans le passé.»

<sup>215</sup> ID, o. c. p. 243. Cf. *Nouvelles considérations*, p. 195 : «Aussi les affections simples sont toujours senties comme *nouvelles* ou comme *présentes*.»

No entanto, quando uma sensação particular chega a reproduzir-se numa determinada parte do corpo<sup>216</sup> onde já foi localizada (pela repetição da primeira causa excitante ou pela própria espontaneidade do organismo<sup>217</sup>), não pode negar-se que o *eu* reconheça imediatamente que já foi afectado nessa parte – “de uma maneira que não posso dizer a mesma, nem mais ou menos dolorosa ou agradável, mas que reconheço mais ou menos do mesmo género”<sup>218</sup> –, o que apenas pode ser possível se o *eu* se reconhecer a ele próprio (e não às afecções) como *o mesmo* antes e agora. Nesta medida, o que a reminiscência modal admitida pelas impressões afectivas (já que as *afecções gerais não localizáveis* são um caso particular e “escapam a qualquer espécie de reminiscência e de recordação”<sup>219</sup>) pode permitir recordar não é uma sensação afectiva como passada por relação a uma presente, mas antes um “local” do corpo circunscrito por um *movimento de consciência* e, assim, reconhecido pelo *eu* como seu “pelo simples facto de reconhecer a sua própria identidade.”<sup>220</sup> O espaço do corpo faz-se, neste sentido, *espaço-tempo*: espaço do carácter sucessivo da matéria afectiva e tempo da duração do sujeito que *nunca se pode esquecer de si*. Deste modo, e concluindo o contrário de Locke<sup>221</sup>, Biran sustentará – voltaremos a este ponto – que a *reminiscência modal* vai buscar a sua base<sup>222</sup> à *reminiscência pessoal*: mediante a primeira reconheço a parte afectada do corpo como afectada “uma vez mais”; mediante a segunda, reconheço que esse modo de ser afectado é “do mesmo género do anterior.”<sup>223</sup>

Não será um pormenor de somenos importância que a primeira ocorrência na obra biraniana do conceito de *espaço interior do corpo* tenha lugar neste contexto de

---

<sup>216</sup> ID, o. c., p. 242.

<sup>217</sup> ID, o. c., p. 244.

<sup>218</sup> ID, o. c., p. 243.

<sup>219</sup> ID, o. c., p. 242: «Posons d’abord en fait que toute affection générale non localisée, comme sont les impressions de la sensibilité intérieure, qui ont précédé l’exercice du sens de l’effort, ou qui se trouvent hors de son domaine, échappe aussi par elles-mêmes à toute espèce de réminiscence et de souvenir». Cf. a formulação já presente em *Décomposition*, versão premiada, p. 158: «Nous pouvons donc affirmer qu’il n’y a point de *réminiscence* inhérente aux affections pures (...)».

<sup>220</sup> ID, o. c., p. 243.

<sup>221</sup> ID, o. c., p. 240.

<sup>222</sup> O espaço parece ser, neste nível da existência pessoal, como escreveu F. Azouvi, o sucedâneo do tempo. Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 260.

<sup>223</sup> *Essai, II*, p. 239. Esclarece-se por que razão as linhas iniciais do capítulo do *Essai* onde Biran se propõe, considerar o tema da “união do eu com os traços das afecções e das intuições” sejam dedicadas aos modos de exercício imanente e intencionado do esforço. Voltaremos a este ponto com mais detalhe.

uma localização das sensações, num texto posterior à *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, texto esse que pretende ser de correcção de alguns pontos, pelo que nele anotarà o filósofo de Bergerac: “o espaço interior do corpo próprio do qual o *eu* deve distinguir-se para que o facto de consciência se complete, é o *lugar* das impressões afectivas sentidas pelo *indivíduo*.”<sup>224</sup> Acrescentará ainda, algumas páginas adiante: “Qualquer *afecção* ligada a um centro orgânico ou a um lugar do corpo, só então é uma *sensação* propriamente dita.”<sup>225</sup> Na *Mémoire de Berlin*, o alcance desta ideia precisa-se e as implicações mais decisivas serão libertadas, prolongando-se, no entanto, a tese segundo a qual o “espaço interior (...) será o lugar de modificações simplesmente afectivas que não podem ser sentidas ou percebidas (...) sem que o ser individual as relacione fora dele a qualquer parte da sua organização.”<sup>226</sup>

Tome-se o exemplo de uma impressão dolorosa. Esta é “percebida” a partir do momento em que o órgão que afecta “é previamente percebido como termo do esforço”. Quer isto dizer que, naquele caso, o órgão afectado por uma impressão dolorosa e esse mesmo órgão considerado como parte do corpo resistente do esforço *ocupam um mesmo lugar que é interior* – sem, no entanto, acrescente-se, se confundirem. Será essa *coincidência* entre parte resistente e parte afectada que permitirá explicar, por exemplo, que quando “experimento uma dor no pé ou em determinada parte móvel do meu corpo”, tenha o sentimento “muito distinto” da existência dessa parte como termo do esforço voluntário e que, “independentemente da impressão accidental”, eu a perceba “representando-a aí”<sup>227</sup>. A localização reclama a extensão do esforço que situa ao sentimento imediato, ou seja, – o que é o mesmo – pressupõe o concurso de dois níveis de existência corporal: corpo apropriado num órgão pela circunscrição efectuada pelo esforço<sup>228</sup> que se distingue da impressão; corpo pelo qual *me identifico à parte afectada*.

---

<sup>224</sup> *Décomposition*, versão revista, p. 432

<sup>225</sup> ID, o. c., p. 432.

<sup>226</sup> *De l'aperception*, p. 125.

<sup>227</sup> *Commentaires XVIII*, p.125. Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 258.

<sup>228</sup> *Essai, II*, p. 233. A afecção predomina embora já não constitua por ela só toda a sensação.

### 1.3. (A predisposição intuitiva).

Este conhecimento directo, no entanto, não pode ser considerado suficiente para se formar uma representação objectiva do corpo, nem, em si mesmo, ser entendido como linha de um tal saber. Um segundo momento é requerido: a localização exterior das partes que compõem a superfície do corpo, a fim de que o corpo devesse *objecto de representação*.

Enquanto o termo “sensação” designa a associação do esforço – no seu mais baixo grau de intensidade – com uma afecção, o termo “intuição” evoca, no contexto ainda dos primeiros modos de composição do esforço com a matéria, a associação a uma impressão externa, isto é, uma impressão provocada por um objecto exterior sobre os respectivos sentidos. Modo essencialmente *representativo*, a especificidade da intuição não consiste em *afectar*, mas antes em apresentar um *modo primitivo de coordenação no espaço*<sup>229</sup> mediante o qual um esboço representativo do que impressiona o sentido é dado – esboço esse com que o *eu* parece combinar-se de modo fácil, permanecendo, todavia, em relação a essa esboço de espacialidade, separado, distinto<sup>230</sup> e exterior. O mesmo será dizer que a intuição surge como já enformada de uma coordenação espacial, ou seja, envolvendo uma forma da qual o *eu* facilmente se reconhece exterior. Sendo a intuição vazia de qualquer participação expressa do sujeito<sup>231</sup>, trata-se de um modo situado a meio caminho entre a sensação afectiva e a percepção activa, pela qual o *eu* é “informado” de uma impressão que toca uma parte do seu corpo<sup>232</sup>. “A nulidade de acção directa exclui o carácter sensitivo, o indivíduo não se sente, nem age e, no entanto, o fenómeno da *representação* completa-se, há um

---

<sup>229</sup> Cf. *Essai*, pp. 235-236 : «En effet, que l’intuition soit *simples* comme celle d’une seule *couleur*, ou *composée* comme celle du spectre coloré, toujours y a-t-il des parties contiguës, juxtaposées ou coordonnées dans un espace que le moi est nécessité à mettre hors lui, par la loi même qui constitue primitivement son existence et son individualité personnelle».

<sup>230</sup> Cf. ID, pp. 234-235. As intuições existem antes e independentemente da consciência, sendo suficiente a coordenação que oferecem à sua *testemunha passiva* para que esta desenvolva as suas reacções.

<sup>231</sup> Cf. pela clareza da formulação, *Discours*, pp.18-19; Num mesmo sentido, *Rapports*, p. 121. Anote-se ainda a definição de “intuição imediata passiva” apresentada em *Essai, II*, p. 218 : « Faculté spéciale de production des images, absolument étrangères à la pensée e tau moi, semble bien dépendre en effet des lois de l’organisme, ou de l’espèce de vibratilité qu’en est la condition spéciale.»

<sup>232</sup> Cf. MONTEBELLO, P. *Le vocabulaire...*, o. c., p. 41.

objecto exterior ou interior passivamente percebido”<sup>233</sup>; e percebido porque a impressão intuitiva passiva – estranho fenómeno este o de uma *representação* sem *eu* – se oferece ao órgão sensorial já naturalmente coordenada num espaço<sup>234</sup>. De onde, a importante definição de intuição que Biran propõe a Ampère: “*forma* ou carácter inerente a certas impressões particulares que têm a propriedade de se projectar no exterior”<sup>235</sup>. Entendamo-lo: *Projecção num espaço*<sup>236</sup> cujo modelo Biran encontra no que qualifica de “espaço orgânico”<sup>237</sup> ou “extensão orgânica”<sup>238</sup>; Vancourt interpreta-o como “primitivo”<sup>239</sup>, Azouvi, mais rigorosamente, como “pré-reflexivo ou extensão passiva”<sup>240</sup> (distinto do espaço do corpo apropriado), já que se trata de um espaço que o *eu* não constitui, mas que o precede e se lhe oferece já feito, no mesmo sentido em que *o real antecede o percebido*.<sup>241</sup> Será sobre esse espaço que se projecta o espectro luminoso das impressões intuitivas da visão<sup>242</sup>; sobre o mesmo espaço se coordenam as impressões intuitivas do tacto.

À intuição deve poder ligar-se uma reminiscência objectiva. A repetição da intuição está, certamente, fora do nosso poder; contudo, é suficiente que “o *eu* tenha estado presente à primeira sensação representativa, mesmo sem nela ter participado expressamente pela sua actividade, para que a reminiscência pessoal, que é a consciência do eu passado, se encontre na imagem que essa sensação deixa atrás de si.”<sup>243</sup>. A consciência do *eu* passado ou reminiscência pessoal reconhece a intuição como passada e a identidade desse *eu* pode fundar a comparação entre essa intuição e

---

<sup>233</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 143.

<sup>234</sup> Cf. *Correspondance philosophique. Maine de Biran, Ampère*, p. 134 : «Je vous accorde que les intuitions de la vue, par exemple, sont telles qu’elles renferment en elles certaines rapports de grandeur ou d’extension, de ressemblance ou de différence entre elles (...).»

<sup>235</sup> ID, o. c., pp. 161-162. “Fórmula feliz”, considera AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 271.

<sup>236</sup> Cf. *Dérnier philosophie: Existence et anthropologie*, p. 251.

<sup>237</sup> Cf. *Essa, II*, p. 218.

<sup>238</sup> ID, o. c., p. 236.

<sup>239</sup> VANCOURT, R., *La théorie de la connaissance...*, o. c., p. 34.

<sup>240</sup> AZOUVI, F., «L’affection et l’intuition chez Maine de Biran», in *Les études philosophiques*, janvier/mars, 1982, 1, p. 83.

<sup>241</sup> Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 271.

<sup>242</sup> Cf. *Essai, II*, p. 235-236 : «En effet, que l’intuition soit *simples* comme celle d’une seule *couleur*, ou *composée* comme celle du spectre coloré, toujours y a-t-il des parties contiguës, juxtaposées ou coordonnées dans un espace que le moi est nécessité à mettre hors lui, par la loi même qui constitue primitivement son existence et son individualité personnelle». É todo o sistema da sensação transformada de Condillac que aqui está posto, uma vez mais, em causa.

<sup>243</sup> ID, o. c., p. 244.

outras<sup>244</sup>. Será, assim, a própria duração da nossa individualidade pessoal”<sup>245</sup> que assegura a reminiscência objectiva<sup>246</sup>, aquela que acontece sempre que o *eu* se associa a antigas intuições<sup>247</sup> e considera as respectivas “semelhanças”, operando comparações. A “espécie de propriedade vibratória inerente aos seus órgãos”, a capacidade de se prolongar “depois da causa exterior ter cessado de agir”, o esboço de coordenação espacial, a reprodução espontânea “sob a forma de imagens no centro orgânico”<sup>248</sup> que mantêm e reproduzem *sensações representativas*, não são suficientes<sup>249</sup>, em si mesmas, para que uma intuição se inscreva na *duração identitária do eu*. Se a intuição tem a coordenação espacial, o tempo só o *eu* lho pode conceder. É certo que o caso específico das intuições auditivas poderia ser invocado para contrariar tal tese. Biran, no entanto, parece prosseguir uma tese geral assente sobre o exemplo paradigmático das intuições

---

<sup>244</sup> Cf. ID, o. c., p. 241. Cf. DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 308. Para Biran, não há verdadeira memória que não seja reminiscência pessoal, sendo a reminiscência modal e objectiva apenas uma *espécie de memória*: apenas a reminiscência pessoal designa uma “ideia reflexiva, simples, constante e invariável.” Voltaremos a este ponto.

<sup>245</sup> *Essai, II*, p. 243.

<sup>246</sup> Cf. ID, o. c., p. 245.

<sup>247</sup> ID, o. c., p. 244.

<sup>248</sup> ID, o. c., l. c. Na página seguinte lê-se: «Supposons maintenant que cette intuition ancienne se représente ou redevienne actuelle, en s’unissant de nouveau à la conscience du *moi* identique, l’image qui pouvait se reproduire auparavant, par différentes causes externes ou internes, autres que la sensation première à qui elle correspond, sera à plus forte raison réveillée par cette sensation même. Celle-ci redevenant présente, coïncide donc avec son *image*; le modèle ou original qui frappe de nouveau le sens externe vient se comparer et pour ainsi dire se patroner (sic) avec la copie préexistante (sic) dans l’imagination. Pendant que la conscience actuelle du *moi* passé se joint à l’intuition répété, la réminiscence ou la conscience du *moi* passé se joint à l’image ». Assim se pode explicar a possibilidade de distinguir uma intuição passada (ou imagem de uma intuição que tenha sido presente a um sentido externo) e uma sensação representativa presente. Quando uma intuição antiga se une de novo à consciência do *eu* idêntico, o traço da intuição repetida vem *coincidir* com a intuição presente e quando “impressiona de novo os sentidos externos vem comparar-se e por assim dizer apoiar-se na cópia preexistente na imaginação”; instaura-se assim uma relação de semelhança que não é, no entanto, relação de identidade no sentido da identidade pessoal. Se as intuições são “semelhantes”, “idênticas”, não é senão pelo *eu* e a sua *duração* que, pela reminiscência pessoal (a consciência actual do eu passado) e juntando-se à intuição repetida, reconhece a intuição como passada.

<sup>249</sup> Esta conclusão deriva do facto de Biran considerar como referência, neste contexto, as intuições visuais e tácteis. Poderia perguntar-se pelo caso tão particular das intuições auditivas, cuja análise, seguramente, obrigaria a ponderar diferenças no que respeita ao espaço e, fundamentalmente, ao tempo. Os sons – e o filósofo harpista não o ignora – fazem *ressoar* o corpo, como que abrindo-o a uma interioridade *vibrátil* que acolhe a harmonia (o tempo, portanto) e com a qual nenhuma *imagem* pode coincidir. Mais do que a coordenação num espaço, a perceptibilidade é aqui referida ao *tempo de sucessão* posto em jogo pelo ouvido ligado à voz – que conduz ao eu ou princípio da acção. Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 180-181. Cf. DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 317.

visuais<sup>250</sup>, cujo escopo é o de distinguir o espaço da semelhança – que corresponde aos objectos representados fora de nós – e o tempo no qual é possível reconhecer a identidade que não pertence senão ao *eu*<sup>251</sup>. Será da associação e comparação que espontaneamente se estabelecem entre a intuição e a sua imagem deixada como traço, que pode surgir “esse juízo que nos faz reconhecer, com a nossa própria identidade conservada, a *semelhança* [espacial] de duas intuições (...) em dois *tempos* diferentes da experiência pessoal: um presente, outro passado.”<sup>252</sup>

Dando-se essa distinção, na *união* das intuições, a forma do espaço *serve de símbolo sensível do tempo*<sup>253</sup>, cujo crivo será o da maior ou menor nitidez da imagem: quanto mais afastada no espaço, mais longínqua se presumirá no tempo<sup>254</sup>. Assim se

---

<sup>250</sup> Cf. *Essai, II*, p. 244-245. A associação da reminiscência a essas imagens constitui uma *recordação*, que é exterior às afecções (não deixam imagens). É porque a intuição tem a capacidade de se prolongar e reproduzir espontaneamente sob a forma de *imagem* que o eu se pode recordar numa imagem – que para lá de qualquer actividade expressa é uma sensação ligada à consciência do *eu* ou esforço actual.

<sup>251</sup> Cf. *Essai, II*, p. 245. Distinção tanto mais necessária quanto são resistentes os equívocos e confusões induzidos pela presença da *imagem* e proximidade da imaginação: a diferença a marcar será entre o tempo da duração e o espaço da imagem (diferente do espaço do corpo porque totalmente exterior), entre as *semelhanças do mundo* e a *duração da identidade pessoal*, entre a *individualidade do conhecimento de si* e a generalidade do mundo exterior, enfim, entre «a *identidade* que pertence exclusivamente ao *eu*, e não pode ser reconhecida senão nele sob a forma do *tempo*», e a *semelhança* própria da reminiscência objectiva que “é sempre concreta com os objectos representados fora de nós”.

<sup>252</sup> *Essai, II*, p. 245. A intuição é, em si, apenas questão do *simultâneo* e do *semelhante*.

<sup>253</sup> ID, o. c., p. 246. Segundo Biran, há uma “espécie de lonjura obscura” sob a qual uma imagem se encontra representada à distância como se estivesse mais afastada no tempo. Esta *analogia sensível* é particularmente favorável à imaginação por causa da mistura inevitável entre intuições presentes aos sentidos externos e imagens reproduzidas – que cria a ilusão de que se recorda apenas o que se imagina.

<sup>254</sup> ID, o. c., l. c. Como se explica que algumas recordações não correspondam a qualquer imagem persistente (desde logo, precisamente, a reminiscência pessoal) e existam sensações *enfraquecidas* que não consideramos recordações? *Nós sabemos* que uma sensação mais obscura não tem necessariamente nada a ver com uma reminiscência; *sabemos* que existem imagens obscuras sem reminiscência e reminiscência sem imagens. Será que a fisiologia – no seu sonho de materialização da recordação – explica essas diferenças? De um modo ou de outro – e esta é a conclusão para Biran decisiva – as explicações referidas enredam-se em soluções insustentáveis pela mesma razão: tendem a suprimir da reminiscência a consciência de si, o sentimento de identidade pessoal ou de duração do *eu* e a considerar que o espaço (das imagens) é o ícone do tempo do *eu*; ignoram que a recordação implica sempre uma actividade – por mais ténue que seja – do *eu*. Cf. *Essai, II*, p. 246 : «Le temps et l’espace ne demeurent-ils pas toujours aussi distincts l’un de l’autre, que le moi et ce qui n’est pas le moi le sont dans le fait de conscience ? D’ailleurs, qu’a de commun une sensation plus faible avec l’acte de réminiscence ? Est-ce qu’il n’y a pas d’image obscure sans réminiscence et vice-versa ?» O esquecimento da consciência de si, do sentimento da identidade pessoal ou duração do *eu* na recordação, a suspensão, enfim, da actividade, conduz, em erros simétricos, os *metafísicos* a concluir que a recordação *não numa imagem senão uma afecção enfraquecida* e os *fisiólogos* – como Hartley ou Bonnet – a julgar possível a reduzir o mesmo fenómeno *ao jogo das fibras cerebrais*. O perigo de tais teses é, para Biran, evidente: inebriados pela imagem intuitiva que prepara a percepção, virá a altura em que nas intermitências de um objecto visto seja o próprio objecto que se julgará reconhecer e não nós próprios, seja o objecto que se julgará *durar* e



poderá proceder, enfim, ao juízo de comparação das semelhanças: uma imagem é semelhante a uma passada na medida em que a imagem viva de hoje se assemelha à imagem menos nítida de ontem. E neste sentido, tal como não se recorda a matéria afectiva, mas o lugar do corpo circunscrito pelo movimento de consciência ou esforço repetido, assim não se recordará a matéria intuitiva como semelhante, mas o resultado imediato do movimento pelo qual o *eu*, associando-se a uma reminiscência objectiva, reconhece ou julga “a semelhança de sensações (...) que se representam ao mesmo tempo no espaço e no tempo”<sup>255</sup> Posto isto, que a representação espontânea criadora de imagens e de uma espacialidade de partes justapostas se transforme em percepção será um processo “normal.”<sup>256</sup> De facto, o exercício da percepção – tanto como, diga-se desde já, a própria formulação das ideias gerais, das classificações científicas e das propriedades das qualidades primeiras – prepara-se na intuição, assim entendida como a sua *base material*, no sentido em que não poderia haver percepção sem o carácter de representação objectiva espontânea própria da intuição. Não será por acaso que, na *Mémoire de Berlin*, Biran nos propõe a consideração de um “sistema perceptivo ou intuitivo (misto)”<sup>257</sup> e, no *Essai sur les fondements de la psychologie*, contemple um “sistema aperceptivo activo ou sistema da atenção”<sup>258</sup>.

## 2. Percepção e atenção. O paradigma do tocar.

### 2.1.

A *atenção* é encarada por Biran como sendo a “base”<sup>259</sup> do sistema de factos psicológicos que corresponde ao sistema perceptivo. Dela apresenta a seguinte

---

não a nossa própria identidade, seja sobre esse objecto que se fará assentar os instantes de sucessão que separam pontos da nossa própria duração.

<sup>255</sup> ID, o. c., p. 247.

<sup>256</sup> Cf. AZOUVI, F., « L’affection et l’intuition... », o. c., p. 79.

<sup>257</sup> *De l’aperception*, p. 143.

<sup>258</sup> *Essai*, II, p. 263; Cf. ID, o. c., pp. 204-205: «Le moi s’unit d’une manière bien plus intime, à une autre espèce de modes auxquelles il participe ou concourt par un effort voulu. La possibilité de ce concours actif suppose que l’organe qui reçoit l’impression fait partie du sens de l’effort ou rentre dans le domaine de la puissance motrice».

<sup>259</sup> ID, o. c., l. c.

definição: “grau do esforço superior ao que constitui o estado de vigília dos diversos sentidos externos, e os torna simplesmente *aptos* a perceber ou a representar confusamente os objectos que o vêem impressionar”<sup>260</sup> Mais explicitamente, o poder da atenção é o de tornar cada impressão “relativamente mais clara, mais nítida”<sup>261</sup>; tendo em conta que o esforço não se exerce directamente sobre os órgãos sensitivos, tal clarificação não significa, no entanto, que a atenção *avive* a própria impressão<sup>262</sup> mas, outrossim, que “torna mais distinta” cada percepção. É neste sentido que a *Maine de Biran* será possível caracterizar a *faculdade de atenção* como já exterior ao sistema sensitivo e distinta das sensações simplesmente afectivas. A atenção é a faculdade que, por determinado grau de intensidade do esforço<sup>263</sup>, se pode *aplicar* às sensações representativas já coordenadas no espaço e no tempo e cujos centros são órgãos que entram no sentido do esforço.<sup>264</sup> Assim sendo, o poder da atenção consistirá em fixar os órgãos mobilizáveis pela vontade sobre o objecto presente tornando a intuição “mais viva.”<sup>265</sup>

Compreenderemos esta aplicação se evocarmos a diferença evidente entre, por exemplo, *ter a impressão de um cheiro e apreciar os matizes de uma fragrância* (olfacto activo). Neste último caso, é forçoso que a atenção, e não apenas a simples presença afectiva dos cheiros, entre em jogo; os odores são mais distintamente percebidos quando a atenção se aplica ao olfacto na inspiração voluntária, mobilizando nervos motores, fibras e tecidos nervosos e quando se exerce a “acção de *farejar*”<sup>266</sup>. Esta acção de inspiração conduzida pela vontade é a própria *atenção aos odores* – que, assim, não depende da vivacidade das impressões, mas do seu próprio exercício.

---

<sup>260</sup> ID, o. c., p. 265.

<sup>261</sup> ID, o. c., p. 266.

<sup>262</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>263</sup> ID, o. c., p. 267: «L’attention est une faculté spéciale, qui s’exerce pour un sens propre qui est celui de l’effort même, qui se circonscrit avec lui dans certaines limites, et a ses termes d’application appropriés dans certains modes spécifiques, que nous allons successivement analyser, en les considérant dans leur rapport avec la faculté qui leur imprime son caractère d’activité.» A atenção exerce-se directamente sobre as sensações enquanto estas são afectivas e permanecem dependentes de causas orgânicas subterrâneas (fora da esfera da vontade); mas a possibilidade de dar nitidez e clareza às impressões intuitivas revela a possibilidade de, pelo aumento do esforço, *agir sobre este elemento representativo das sensações adaptando-o, apropriando-o por força de uma acção determinada da vontade*. Cf., para uma definição do “sistema perceptivo” ID, o. c., 205.

<sup>264</sup> ID, o. c., p. 266.

<sup>265</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>266</sup> ID, o. c., p. 270.

De igual modo, por intervenção da faculdade de atenção, se distinguirá o simples *saborear* da *degustação* (gustação activa). É a atenção aos sabores ou *gustação voluntária* – que procura, independentemente da intensidade das impressões sápidas, *saborear* – a *degustação*<sup>267</sup>.

Aduza-se a diferença, igualmente decisiva, entre *ouvir* e *escutar*. A atenção permite *escutar* ao exercer-se – para alguém da simples impressão material feita sobre o órgão exterior – sobre o modo de coordenação das impressões auditivas num tempo, assim lhes atribuindo “um primeiro carácter de actividade.”<sup>268</sup> É certo que não depende de nós *ouvir* um som, pois o sistema muscular associado às orelhas não pode ser aberto ou fechado voluntariamente, como o podem as pálpebras no caso da visão; mas depende de nós *escutar*, isto é, depende de um gesto de atenção mais ou menos activo distinguir no barulho o que me diz uma voz conhecida, ou o que alguém, ao longe, procura expressar<sup>269</sup>.

A diferença entre *ver* e *olhar* revela-se, também, decisiva neste contexto. É antes de mais o exercício da vontade sobre os músculos locomotores – que servem para abrir e fechar, cerrar e dilatar os olhos, para além de os dirigir convenientemente – que contribui para a nitidez do que se vê; acrescenta-se um imprescindível grau de atenção pelo qual o esforço força o olho à fixidez ou deambulação exigidas pelo que se pretende *compreender*. Será por este *olhar* que podemos apreciar o mundo: ora concentrando os olhos num detalhe, ora fazendo-os *passar*, ora ainda, dilatando ou cerrando o respectivo diâmetro para evitar um reflexo ou esquivar uma sombra. Embora não possamos controlar todo o mecanismo do sistema ocular, estará, portanto, em nosso poder treinar e exercitar o *olhar*<sup>270</sup>. Com isto não se dirá pouco: a percepção não está no órgão, mas no *olhar*<sup>271</sup>, nesse *olhar activo* que revela a inteligência e a vontade<sup>272</sup>. Um

---

<sup>267</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>268</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>269</sup> ID, o. c., l. c., p. 271

<sup>270</sup> ID, o. c., l. c., p. 272

<sup>271</sup> Tese maior para uma filosofia da percepção. Porque consideramos que o tema, ainda pouco estudado mereceria por si só um trabalho exclusivo, não desenvolveremos aqui a questão. Podemos, no entanto, traçar os seus contornos. A dimensão *activa* do olhar, a participação do esforço e da vontade não podem, ser analisadas do exterior, como se a percepção se reduzisse ao seu suporte físico e este fosse a “partida e a chegada” do fenómeno do olhar. E não podem por uma razão simples: fisiologicamente não é possível explicar a influência da vontade sobre o aumento da capacidade de perceptibilidade do olhar. Neste ponto, a fisiologia não pode senão conjecturar sobre a regularidade de observações feitas, induzir a partir de

olho imóvel é um olho vazio: pode ver, mas *não sabe olhar*. Apenas pela atenção podemos formar “imagens distintas umas das outras (...), nitidamente circunscritas e limitadas”<sup>273</sup> na perspectiva que elas concorrem para formar.

Parece-nos significativo que, ao analisar percepção visual, Biran pondere a que ponto o grau de intensidade do esforço que se une ao sentido da visão, tão *predominante na organização humana*, permaneça fraco e presa fácil da dissolução inerente aos automatismos do hábito<sup>274</sup>. Não serão inocentes tais referências: para o filósofo de Bergerac, a percepção activa e o trabalho da atenção não nos “dão”, em cada um dos nossos sentidos, um acesso sempre idêntico à exterioridade. E nesta ponderação – apesar das inevitáveis semelhanças<sup>275</sup> – algo de decisivo se joga numa derradeira distinção tornada possível pela atenção: aquela que permite encarar a diferença entre *sentir passivamente e tocar activamente*.

---

hábitos de ligação íntima. Mas nenhuma analogia é verdadeiramente possível com o exercício da vontade, nenhuma relação de dependência necessária é possível estabelecer, em termos de *explicação*, entre o contacto de raios luminosos com a retina e a *percepção de um objecto colorido* (não é, pois, o olho que vê, sou “eu”). Esta percepção, é certo, não existiria sem as respectivas condições fisiológicas. Mas, precisamente, a conclusão a retirar desta última afirmação não é a de que bastam essas condições fisiológicas para explicar o fenómeno da percepção. A influência geral da faculdade de movimento voluntário sobre a sensibilidade é um facto de sentido íntimo. Neste sentido, pois, a consideração fisiológica da “intuição de um objecto colorido”, ou ainda em certos casos, da “sensação da luz” não podem iludir a dimensão *pessoal* da percepção. É, pois, necessário considerar, como parte do fenómeno perceptivo, não apenas os ensinamentos que a *fisiologia* pode fornecer à *psicologia*, mas igualmente os conhecimentos que apenas esta última deve facultar à primeira. E é assim, enfim, que o fenómeno total da percepção se pode concretizar. Antecipando teses que se revelarão próximas das de Merleau-Ponty e suas leituras do gestaltismo, escreve Biran: «C’est ainsi que nous voyons toujours malgré nous plusieurs choses à la fois en n’en regardant volontairement qu’une seule, et par suite, que nous n’avons qu’une seule pensée, un seul souvenir distinct dans un même instant, pendant qu’il y a, malgré nous, une multitude d’images ou d’impressions confuses, simultanées, qui, pour n’être pas aperçues actuellement, n’en influent pas moins sur tout notre présent et sur la manière même dont nous pensons.» Para um aprofundamento destas questões, Cf. *Décomposition*, p. 37, n.; *Rapports*, pp. 39-44; *Essai, II*, p. 275.

<sup>272</sup> *Essai, II*, p. 272

<sup>273</sup> ID, o. c., p. 273

<sup>274</sup> Cf. ID, o. c., p. 275: «D’abord, quoique l’attention procède toujours par la succession de ces mouvements dont nous venons de reconnaître l’influence, ceux-ci, quoique volontaires en *principe*, deviennent néanmoins, par un exercice continuel, si prompts, si faciles, si automatiques en apparence, qu’ils sont comme nuls pour la conscience. Le faible degré d’effort qu’ils comportent dans l’état habituel ne suffit plus pour donner un caractère d’activité aux intuitions qui semblent les précéder et en être indépendantes». O sentido da visão não pode, pois, ser o sentido por excelência da inteligência, como já vimos, aliás. E foi mesmo foi por terem generalizado e extrapolado indevidamente a partir deste sentido que muitos filósofos foram levados a esquecer ou a deturpar os factos de sentido íntimo, de reflexão ou apercepção, ao julgarem que estes factos, e nomeadamente o pensamento, se poderiam submeter à imagem. Voltaremos inevitavelmente a este ponto.

<sup>275</sup> Cf. ID, o. c., p. 278 : «Nous trouvons en effet une analogie assez remarquable entre les deux espèces de perceptions, visuelles et tactiles.»

Consideremos o exemplo de um invisual – porque, precisamente, percebe tocando –, parado com os braços e mãos estendidos para a frente numa posição fixa: assim posicionado, sentirá passivamente tudo o que vier de encontro aos seus braços, desde os choques e a força dos impactos aos eventuais ferimentos e dores – mas nada *tocará*<sup>276</sup>. Se a essas mãos estendidas se atribuir o mínimo de esforço suficiente para pressionar, exercer *preensão*, mover, percorrer, tornar-se-á possível o *tocar activo*<sup>277</sup> e, unicamente por ele – o que é decisivo –, será assim estabelecida “uma comunicação directa entre o ser motor e as outras existências, entre o sujeito e o termo exterior do esforço.”<sup>278</sup> De modo surpreendente, parece que para Biran é o tocar a “língua primitiva da percepção.”<sup>279</sup> O privilégio do tocar na afirmação da presença indubitável da realidade do mundo será, deste modo, sublinhada: o tocar é “o primeiro órgão com o qual a força motriz, estando constituída primeiro em relação directa e simples de acção, pode ainda constituir-se sob essa mesma relação, com as existências exteriores.”<sup>280</sup> Apenas o tocar activo, entre os demais sentidos, se caracteriza por *procurar exploratoriamente* os objectos e possibilitar, em resultado de um movimento contrariado, uma relação simples e directa do *eu* com as existências exteriores.

Será isto determinante para a nossa presente análise das condições de um conhecimento representativo do corpo próprio, já que à localização das sensações deve acrescentar-se o *tocar activo pelo qual o corpo se pode tornar, enfim, objecto de representação ou intuição*: a mão pode percorrer a superfície do corpo assim permitindo ao sujeito localizar exteriormente as respectivas partes justapostas através de uma dupla pressão e dupla resistência que torna essas partes presentes de modo simultâneo. Importa explicitar de que modo.

---

<sup>276</sup> Este exemplo da *Mémoire sur la décomposition de la pensée* é analisado por BRUN, J. *A mão e o espírito*, (trad. port.), ed. 70, Lisboa, 1990, p. 124 e ss. Registamos aqui a influência desta análise fina sobre a nossa própria meditação.

<sup>277</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 204 « (...) le toucher est donc pleinement constitué (...) »

<sup>278</sup> ID, o. c., p. 203.

<sup>279</sup> Cf. BRUN, J. *A Mão e o Espírito*, o. c., p. 125; Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 276; Cf. *Commentaires XVIII*, p. 148: «Mais dans le jugement complet d’extériorité fondé sur l’exercice du toucher active, il y a autre chose, on ne peut en disconvenir (...) ; c’est plus que le signe de la perception, c’est la perception elle-même. »

<sup>280</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 203.

## 2.2. (A mão tocante-tocada)

Ao contrário das sensações que se ligam, por exemplo, ao olfacto, o *tocar* começa por necessitar que uma força exercida pelos corpos que nos rodeiam para que algo seja percebido. À semelhança do que acontece com as sensações que se ligam às impressões dos raios luminosos sobre a retina, falamos de um contacto sobre uma parte exterior do corpo, que se coordena num espaço orgânico e que não se confunde com as impressões que afectam a sensibilidade geral na ausência de qualquer espécie de coordenação<sup>281</sup>. Aquele contacto começa por ser classificado por Maine de Biran como uma *pressão*<sup>282</sup> da qual *o eu se distingue ou separa*<sup>283</sup>. O grau de esforço que cria o estado de vigília é suficiente para, *por uma indução muito precoce*<sup>284</sup>, propor nesse encontro a ideia de uma causa indeterminada não-eu<sup>285</sup>, de algo que reconhecemos não sermos nós, mas em cuja existência *acreditamos*<sup>286</sup>: acreditamos na medida em que aquilo que percebemos não é sentido como se nos sentíssemos a nós a nós próprios; invocamos o termo *causa* porque o modelo que temos é o da resistência inerente ao esforço; finalmente, atribuímos o que resiste a algo distinto de nós por *indução*, embora não à maneira da ciência, sendo que passamos do nosso critério de verdade, que é o subjectivo, para o que é exterior, ou seja, objectivo. Aqui, o problema naturalmente residirá em saber o que legitima essa passagem e o que garante que não nos enganamos<sup>287</sup> quando consideramos certa causa indeterminada como exterior.

---

<sup>281</sup> Reid não fez esta distinção. A sua filosofia não é mais do que uma filosofia do hábito. Cf. *Commentaires XVIII*, p. 147: «Assurément – declara Maine de Biran – il y a une différence essentielle à faire entre les sensations qui paraissent se lier immédiatement au jugement d'*extériorité* (...) et les impressions qui affectent la sensibilité générale (...)»

<sup>282</sup> *Essai, II*, p. 278

<sup>283</sup> *ID*, o. c., l. c.

<sup>284</sup> Por indução, porque a ideia de causa é primitivamente encontrada na força-eu inerente ao esforço. O sentido em que Biran utiliza aqui o termo “indução” é analisado por BAERSCHI, B. *L'ontologie...*, o. c., pp. 143. Destacamos a conclusão da análise: «Cette transposition d'une structure perçue implique aussi une généralisation (...). Cette généralisation n'est pas, toutefois, une généralisation au sens strict, telle que nous pouvons l'observer dans l'induction scientifique, c'est 'une sort de généralisation', parce que, justement, le moi et le non-moi ne sont pas des réalités homogènes.»

<sup>285</sup> *Essai, II*, p. 278, *passim*.

<sup>286</sup> Para o sentido de «crença» neste contexto e sua ligação com a ideia de indução e de percepção, Cf. BAERSCHI, B. *L'ontologie...*, o. c., pp. 144-148. Os conceitos de “crença”, “causa” e “indução” são centrais na filosofia biraniana. O seu desenvolvimento de todos os seus sentidos ao longo do textos de Biran excede em muito os objectivos que, de momento, norteiam a nossa análise.

<sup>287</sup> *Essai, II*, p. 279

Será a questão da resistência a entrar em linha de conta: o mundo, os objectos, não se nos manifestam apenas por sensações, mas por uma resistência à nossa acção. Poderá perguntar-se: “como e segundo que condições poderá uma resistência qualquer oposta ao nosso esforço manifestar-se como *exterior*, isto é, como diferente da inércia própria dos nossos órgãos, ou complicar-se com isso de modo a fundar a primeira relação de exterioridade?”<sup>288</sup> Ora, notemos que a própria pergunta alberga os termos da resposta. Se é certo que corpo do esforço é conhecido porque resiste, nessa resistência não conhecemos, contudo, *nada do que é exterior a nós* e muito menos conhecemos esse corpo que resiste interiormente de modo representativo. No entanto, o sentimento imediato de uma *pressão*<sup>289</sup> independente do esforço motor – à qual surge associada uma resistência absoluta ao esforço – encerra a realidade de um objecto exterior, isto é, bastará para se passar de uma causa indeterminada não-eu<sup>290</sup> a um *juízo imediato*<sup>291</sup> de exterioridade.

Assim sendo, o tocar dá-nos naturalmente “a relação de exterioridade” e a referência de “todo o nosso conhecimento objectivo ou representativo dos corpos exteriores”<sup>292</sup>; a pressão táctil sobre uma parte extensa do corpo exterior que se toca é logo “percebida objectivamente”<sup>293</sup>, ou seja, é a medida da “extensão”<sup>294</sup> do objecto em contacto com a extensão do corpo. A partir do momento em que tal pressão associada a uma resistência é sentida como o que contracta os músculos sem a participação da vontade ou contra o seu esforço, “essa primeira causa indeterminada como *não-eu* torna-se positiva e determinada como força absoluta, antagonista da vontade, e sempre capaz de lhe resistir.”<sup>295</sup> Semelhante força que detém os movimentos determinados pela vontade distingue-se da resistência muscular, simultaneamente constringedora e dócil.

---

<sup>288</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>289</sup> Cf. ID, o. c., l. c.: «Mais l'accroissement d'inertie musculaire se trouve toujours et invariablement joint par hypothèse à la pression tactile, indépendante de l'effort moteur.»

<sup>290</sup> Cf. *Commentaires XVIII*, p. 148

<sup>291</sup> *Commentaires XIX*, p. 198.

<sup>292</sup> *Essai, II*, p. 281

<sup>293</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>294</sup> Cf. ID, o. c. l. c.: «Il suffit qu'elles contracte une liaison intime et nécessaire avec l'idée ou la conception première de la cause inconnue qui arrête ou est capable d'arrêter nos mouvements, de s'opposer à notre effort voulu. Dès lors, cette cause indéterminée comme *non-moi* se détermine dans l'imagination, en se revêtant d'une forme sensible, en se mettant en quelques sorte sous l'étendue tactile.»

<sup>295</sup> *Essai, II*, p. 282

Sabendo-se que esta última é constitutiva do esforço e representa a “essência do corpo *próprio*” ou termo imediato do esforço aperceptivo, então a resistência cujo signo natural é a “extensão táctil”, “fará a essência do corpo *exterior*”<sup>296</sup>. Aquela resistência é sentida como *viva*; esta última como *morta*<sup>297</sup>, ou seja, o seu signo é a extensão táctil associada a um suplemento de resistência que “o indivíduo não pode atribuir aos seus órgãos, nem sentir como o resultado directo do seu esforço.”<sup>298</sup> Neste sentido, à pressão de uma extensão *tocável* e à resistência poderíamos aduzir, como critério para reconhecer *um corpo exterior*, a impenetrabilidade, qualidade primeira peculiar: o corpo próprio interiormente resistente deixa-se tomar pela vontade, é por ela penetrado, atravessado, trespassado, e só assim lhe obedece; os corpos exteriores não são permeáveis à vontade, e esta não pode exercer sobre eles qualquer poder pelo interior.

O conhecimento representativo parece, assim, depender, de uma diferença de natureza entre resistências: a causa indeterminada “não-eu” ganha uma determinação positiva como força absoluta que contraria a vontade, que lhe resiste sempre e é capaz de anular a respectiva impulsão motriz. Identifica-se, conseqüentemente, por ser em tudo diferente da resistência inerente ao esforço: esta última resistência é muscular, interior e sempre disponível à vontade fazendo a *essência do corpo próprio*; aquela é absoluta, contrária à vontade e nunca sentida como dependendo da nossa força de agir, fazendo a *essência do corpo exterior*. No primeiro caso, a resistência é o objecto imediato do esforço; a independência dos corpos exteriores, por seu lado, não existe se não for percebida (se o eu não agir, ainda que minimamente, sobre ela), e é-o sempre como “termo mediato do esforço.”<sup>299</sup> Dito de outro modo: um plano de resistência que co-responde à vontade permite-me conhecer um corpo como próprio; uma resistência invencível e indômita corresponderá à presença indubitável de um corpo exterior que em tudo parece diferir do meu<sup>300</sup>.

---

<sup>296</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>297</sup> Cf. BAERSCHI, B., *L'ontologie...*, o. c., p. 119

<sup>298</sup> *Essai*, II, p. 282

<sup>299</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>300</sup> Cf. ID, o. c., l. c.: «Cette force qui résiste absolument, qui annihile tout effet de l'impulsion motrice, qui suspend ou arrête le mouvement que la volonté détermine, diffère bien essentiellement de la simple résistance musculaire, résistance qui obéit ou cède toujours à l'effort voulu qui constitue le *moi*, cause d'un effet qui lui est toujours proportionné : la contraction musculaire. »



O privilégio<sup>301</sup> do tocar no sistema perceptivo esclarece-se: apenas o tocar nos permite sentir duas forças antagonistas, nos revela a consistência do real e coloca em relação directa o ser motor e as outras existências; apenas o tocar implica, nessa relação, um movimento em direcção ao objecto como contrapartida da pressão exercida por este último; apenas o tocar possibilita a associação ou união íntima da resistência com a extensão *táctil*. Isto porque, no exercício do tocar activo, “o próprio sentido do esforço, único pelo qual se manifesta uma resistência, é o mesmo que recebe a impressão, e que contribui para que esta se lhe dê, ao agir sobre o objecto que pressiona, como este objecto age sobre ele.”<sup>302</sup> Só um corpo já penetrado pela vontade pode, então, encontrar esses corpos exteriores pressionantes, mas nunca dóceis do mesmo modo. A impenetrabilidade dos objectos tocados relaciona-se com a pressão táctil, reclama-a igualmente como signo. Será, então, esta a razão que autoriza Biran a afirmar que para que a relação de exterioridade se complete, “uma vez percebida a resistência, é suficiente sentir a impenetrabilidade, e para isso um simples contacto basta.”<sup>303</sup> A diferença essencial entre “simples crença” e “julgamento de exterioridade”<sup>304</sup> não é, assim, estranha ao “desenvolvimento enérgico do esforço”<sup>305</sup> e à especificidade do seu modo de presença na *activação* de um *tocar* que se reporta directamente à *pressão contínua, independente e distinta* da resistência *apercebida*.

É um incremento do esforço aplicado ao desenvolvimento da atenção<sup>306</sup>, e não uma *luz interior*, que permite “esclarecer”, “perceber”, “julgar” os objectos exteriores

---

<sup>301</sup> Cf. HENRY, M., *Philosophie...*, o. c., p. 114 : «Nous rejetons le privilège biranien du toucher». Esta rejeição explica-se pelo lugar central que atribui ao movimento e à sua imanência. Podemos, no entanto, ler esse “privilégio” como indicação do papel decisivo da resistência. B. Baerschi discute a interpretação de Henry, cruzando-a, por um lado, com a leitura de Vancourt e, por outro, considerando as respostas de Biran a objecções de Ampère (Cf. BAERSCHI, B. *L’ontologie...*, o. c., pp. 108-110). Em *Essai, II*, p. 283., a tese de Biran é a seguinte : «Nous ne sentons point, en effet, la pression des rayons lumineux sur la retine, et, quand nous éprouvons cette sensation particulière, comme on dit que l’éprouvait l’aveugle de Cheselden immédiatement après l’opération qui lui rendit la vue, du moins elle serait dénuée d’un sentiment de résistance absolue à l’effort ». E continua, agora considerando as sensações do ouvido e do odor : «Quant aux sensations de l’ouïe et de l’odorat, il n’y a rien de pareil.»

<sup>302</sup> *Essai, II*, p. 283

<sup>303</sup> BAERSCHI, B., *L’Ontologie...*, o. c., p. 188.

<sup>304</sup> *Commentaires XVIII*, p. 148. Cf., num sentido análogo, *Essai, II*, p. 279 : «Comment et d’après quelles conditions, une résistance quelconque opposée à notre effort pourra-t-elle se manifester comme *étrangère*, c’est-à-dire différente de l’inertie propre de nos organes, ou se compliquer avec celle-ci de manière à fonder le premier rapport d’extériorité ?»

<sup>305</sup> LE ROY, G., *L’Expérience...*, o. c., p. 250.

<sup>306</sup> Cf. *Essai, II*, p. 286.

como distintos do *eu*<sup>307</sup>. Será neste sentido que o exercício do tocar activo se destaca dos restantes sentidos, enquanto estes, e ainda o tocar passivo, podem ser considerados, conforme faz Reid, como signos da simples crença numa causa exterior *não-eu* inevitavelmente indeterminada. Mas – e este “mas” é bem marcado por Biran ao abrir um parágrafo claramente conclusivo – no juízo de exterioridade fundado sobre o exercício do tocar activo, há outra coisa, que não pode deixar de se convir: porque “desenvolvo o meu esforço contra uma resistência absoluta, eu faço mais do que crer na existência de uma força ou causa *não-eu*, e o que se passa então no meu espírito não poderia ser representado por uma fórmula negativa e indeterminada como seria -x; é mais do que o signo da percepção, é a própria percepção.”<sup>308</sup> Somente após o *tocar activo* desvendar os objectos exteriores é que a sensação, completada pela percepção activa de um tocar que é sempre infalível, “pode ser interpretada como um signo dos objectos.”<sup>309</sup> A crença numa causa não-eu representa a indicação de que algo existe diferente do eu; a percepção activa, onde a consciência e a atenção permanecem vigilantes, permite saber que esse não-eu é um objecto *exterior*<sup>310</sup>.

As sensações tácteis que revelam – e analisam – o mundo exterior são elevadas a um nível de percepções claras pelo suplemento de atenção que permite apreender distintamente os objectos *em cada uma das suas faces e arestas*, e não já meramente de forma confusa. O exercício do tocar activo *precisa* essas impressões, atribuindo-lhes as direcções determinadas de uma espacialidade que não constitui, mas supõe. Não quererá isto dizer que o tocar activo seja um sentido mais ou menos real do que os demais, mas

---

<sup>307</sup> É no mesmo movimento pelo qual o *eu* se faz consciência de si no sentimento *sui generis* correspondente ao esforço contrariado por uma resistência muscular, que se torna possível constatar, enquanto resistência externa, transcendente, a existência de algo como um *não-eu*. Não se trata aqui, naturalmente, de afirmar um qualquer relativismo vazio de estrutura e perdido nos caprichos e indefinições de uma relação ao objecto determinada pelo sujeito; ao contrário, o que se afirma é que não há *mundo conhecido que não seja mundo humano*.

<sup>308</sup> *Commentaires XVIII*, p. 148.

<sup>309</sup> BAERSCHI, B., *L'Ontologie...*, o. c., p. 147. Cf., por exemplo, *Essai, II*, p. 292.

<sup>310</sup> Cf. *Essai, II*, p. 292. O tocar manifesta a presença da actividade do eu, de um eu que domina já o seu movimento e se distingue das sensações sem se deixar por elas subjugar. Mais do que uma representação confusa do modo como os objectos impressionam os sentidos, o suplemento de actividade, de atenção inerente ao exercício do tocar activo permite, à medida que o seu exercício vai sendo aperfeiçoado, *perceber mais distintamente*. Se no tocar activo podemos encontrar o “móvil apropriado” de uma faculdade eminentemente activa não é senão porque o exercício do tocar faz jogar as sensações no centro da vontade, contribuindo para a possibilidade de “apreender o simples ou de ver o abstracto no concreto” e, deste modo, elevar as sensações ao nível de percepções claras.

tão-somente que ele é mais uniforme, mais fixo, sendo capaz de perceber o que os outros sentidos externos apenas podem supor<sup>311</sup>: atinge directamente a exterioridade e, assim, em certa medida, perceber é sempre *tocar*, porque só o tocar *significa* imediatamente a resistência exterior.

Semelhante tocar activo não existe ainda numa mão esticada em pose fixa. Para que aconteça, será preciso que essa mão se mova e que, mediante a sua locomoção, encontre obstáculos – ou seja, que algo se ofereça como resistência absoluta. Uma vez descoberta essa experiência de contraste, deverá, no entanto, acrescentar-se algo mais à mão, a fim de que ponha em jogo a definição positiva de uma extensão táctil: é necessário que *vontade comece e continue o esforço* para que à pressão sentida se junte a *preensão* e se desenvolva a acção propriamente dita de percorrer e apoderar pelo tocar os corpos resistentes exteriores. Fosse o nosso órgão do tacto apenas a linha agudíssima de uma unha e “não teríamos no modo do tacto suposto senão a ideia simples e absolutamente indivisível de um ponto resistente”<sup>312</sup>; mas sendo a mão o órgão do tocar activado pelo esforço, ela taceia, deambula e enlaça, e ao fazê-lo recebe a impressão daquilo a que se molda ou percorre. O *eu* do esforço reconhece os limites do corpo na ponta dos dedos (mais do que na pele que pode ser apenas *pressionada*), na diferença que nesse limite se estabelece.

O tocar que procura o seu objecto – e assim “exclui a passividade completa”<sup>313</sup> – leva o esforço até ao encontro entre aperceber e perceber, entre o *imediato* e o *mediato*. Nada de idêntico se passa com os outros sentidos<sup>314</sup> pelos quais a luz, os sons, os odores vêm *surprender* os órgãos dos sentidos. À diferença notável que se desvenda entre diversos *modos de resistência* importa o modo do respectivo conhecimento: a resistência indómita dos objectos exteriores é percebida por meio de um composto sensitivo-motriz de modo mediato, porque o *eu* se distingue e separa do que resiste no movimento voluntário; a resistência dócil do corpo apropriado interiormente é, ao contrário, imediatamente apercebida no próprio exercício do sentido muscular interno,

---

<sup>311</sup> *Commentaires XIX*, p. 177. Foi DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 180 quem chamou a nossa atenção para este texto.

<sup>312</sup> *Essai, II*, p. 366. Veja-se igualmente, ID, o. c., pp. 290; 308

<sup>313</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 154

<sup>314</sup> Cf. entre várias outras ocorrências, *Essai, II*, p. 238.

sabendo-se o *eu* distinto mas não separado. De um modo ou de outro, o privilégio do tocar é também este: estamos sempre na ordem do esforço e nunca nos perdemos de vista.<sup>315</sup>

Na *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, os termos da questão em apreço recebem a seguinte formulação: “Há um modo de sensações onde a vontade motriz toma essencialmente a iniciativa, ainda que não conserve sempre o domínio sobre a força exterior. O sentido vai procurar o seu objecto que não vem sozinho até ele para o provocar. Aqui a percepção objectiva, activada expressamente pela vontade encerra a apercepção no próprio acto que se distingue do seu resultado, e a análise não tem problemas em aí assinalar dois elementos.”<sup>316</sup> Activada pela vontade, a percepção objectiva não poderia deixar de conter o esforço *imediatamente apercebido na sua livre determinação*; e estando este presente na percepção, não poderia deixar de ser percebido “mediatamente na resistência morta que, oferecendo um ponto de apoio ou termo de aplicação natural à força viva do querer, a realiza ou efectua”<sup>317</sup> e permite que a apercepção se complete.

Não será dispensável o acto do sujeito, razão que terá talvez levado Maine de Biran, nas linhas subsequentes à passagem invocada, a chamar à percepção activa “apercepção externa mediata”<sup>318</sup> – primeiro denominada “apercepção externa ainda imediata” – por relação à “apercepção mediata interna” (deve ler-se, naturalmente, apercepção imediata interna). Teríamos, de um modo ou de outro, uma *apercepção: interna*, no caso de se constituir pela resistência interiorizada do corpo apropriado, isto é, no caso em que se considera a “resistência do muscular, resistência que obedece ou

---

<sup>315</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 214: «Mais autant que la volonté se déploie expressément contre la résistance étrangère, ou que le toucher, avant de glisser sur les surfaces, tend, pour ainsi dire, à les pénétrer, autant le sujet s’aperçoit dans le rapport de l’acte à son résultat objectif, et si l’attention, qui *touche avec l’œil*, entraîne l’individu loin de lui-même, la réflexion, s’appuyant sur un toucher plus approfondie, surtout plus lent et plus successive, retient l’être moteur rapproché de ses propres actes, et ne lui permet pas de se perdre de vue ». Cf. DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c. p. 180.

<sup>316</sup> ID, o. c., p. 143: «Il y a un ordre de sensations où la volonté motrice prend essentiellement l’initiative, quoiqu’elle ne conserve pas toujours la prédominance sur la force extérieur. Le sens va chercher son objet qui ne vient point tout seul au devant de lui pour le provoquer. Ici la perception objective, activée expressément par le vouloir renferme l’aperception dans l’acte même qui se distingue de son résultat, et l’analyse et l’analyse n’a aucune peine à y signaler deux éléments. Ici l’on trouve encore le premier fondement de deux sortes d’*observation*. Cette manière de percevoir doit être distingué de la précédente par son caractère constitutif ; nous l’appellerons perception active (ou aperception externe médiata) ».

<sup>317</sup> *De l’aperception*, p. 156.

<sup>318</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 143.

cede sempre ao esforço voluntário e proporcionado que constitui o *eu*<sup>319</sup>; *externa*, se referida à “força que resiste absolutamente, que anula todo o efeito de impulsão motriz, que suspende ou detém os movimentos que a vontade determinou”; *imediata*, no primeiro caso, na medida em que o seu termo é acolhido sem intermediário que não a própria relação aperceptiva; *mediata*, no segundo caso, porque a resistência que faz a essência do corpo exterior necessita, para ser percebida, do corpo como um intermediário revelador e, neste, de um sentido onde as funções sensitiva e motriz se encontrem unidas.

Na obra *Mémoire de Berlin* encontramos referências similares: “A apercepção interna imediata, que encerra o sentimento da coexistência do nosso corpo, e a apercepção externa ainda imediata, que nos faz crer, mais do que sentir, numa existência exterior, ligam-se e coincidem (no que concerne a ordem do tempo) com o exercício primordial da mesma força viva.”<sup>320</sup> Na explicitação deste raciocínio, Biran substitui a expressão – não isenta de dificuldades e equívocos – “apercepção externa ainda imediata” por “apercepção externa”: se é de um exercício livre e imediatamente apercebido numa resistência orgânica que falamos, estaremos perante uma *apercepção imediata interna*; se é um “obstáculo fixo” que contraria esse exercício livre da vontade, referimo-nos a uma “apercepção mediata externa”<sup>321</sup> que reporta uma resistência absoluta.

A aproximação conceptual parece-nos sublinhar que a percepção – nomeadamente pelo tocar activo – de um corpo exterior implica a apercepção daquele que percebe: desde logo, porque sem a relação primitiva a um corpo resistente, nada poderia ser percebido como resistência; depois, porque afirmar que “um objecto é percebido sem que o acto correlativo o seja é contraditório, pois então não haveria consciência, logo, o objecto não existiria para o eu.”<sup>322</sup>; finalmente, porque sem essa consciência profundamente corporal, não poderia existir para nós uma “resistência

---

<sup>319</sup> *Essai*, II, p. 282.

<sup>320</sup> *De l'aperception*, p. 157.

<sup>321</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>322</sup> BAERSCHI, B., *L'Ontologie...*, o. c., p. 99. Na percepção activa está presente, como um todo, aquilo que com a fenomenologia conheceremos como esquema noético-noemático: o acto e o termo do acto.

invencível” à qual o esforço se aplicasse – o que levaria a um apagamento da diferença entre a resistência oferecida pelo corpo e a resistência oferecida pelo mundo.

A actividade do sujeito é indispensável à constituição do mundo no seu aparecer. Não, seguramente, à maneira kantiana<sup>323</sup>, mas no sentido em que não há objectos para mim sem que as faculdades próprias do sistema perceptivo – como as demais faculdades activas – se constituam por derivação a partir da intensidade do esforço.<sup>324</sup> A realidade do mundo não pode ser posta em causa; no entanto, o seu conhecimento dependerá da possibilidade do sujeito que conhece se conhecer a ele próprio. Mas nenhuma confusão pode aqui subsistir, quer Biran utilize o termo *apercepção* no sentido próprio de *imediate interna* (quando se dirige ao corpo próprio interiormente resistente), quer o use no sentido de *mediate externa* (quando se dirige para um objecto exterior): a *apercepção do eu* não é idêntica à *percepção exterior de um objecto*<sup>325</sup>.

Se no *Essai* a denominação de *apercepção externa* é abandonada, tal não pode ser estranho à necessidade de marcar essa diferença – que não será, em rigor, uma oposição – entre o que pode ser percebido como *distinto e separado* e produzir um juízo de exterioridade e o que não é senão apercebido o mesmo como distinto: a própria subjectividade corporalizada. Assim, a resistência do corpo é “conhecida” imediatamente como distinta mas não separada do *eu*, ao passo que a resistência absoluta é percebida como distinta e separada do eu: se, no primeiro caso, se trata de uma resistência do “meu” corpo à força da “minha” vontade, no segundo caso, trata-se da resistência do que é *exterior a nós*; no primeiro caso, o sujeito do esforço conhece o corpo apropriado que é, enquanto que, no segundo, percebe corpos exteriores no contacto com os sentidos e, nomeadamente, com o sentido do tocar activo. “Como o primeiro juízo pessoal enunciado na fórmula afirmativa *eu existo* se funda sobre a *apercepção imediata de um esforço livre* que tem por termo uma simples resistência

---

<sup>323</sup> Cf. ID, o. c., pp. 103 e ss.

<sup>324</sup> Cf. AZOUVI, F., “Conscience, identification et articulation chez Maine de Biran”, o. c., p. 477 ; Cf. BAERSCHI, B., *L’Ontologie...*, o. c., p. 114-115.

<sup>325</sup> Na *apercepção* há uma presença imediata da essência do ser *aperceptivo*, possível por uma resistência simultaneamente *constrangedora e dócil*; a experiência do tocar activo, por seu lado, se permite constatar a consistência do real exterior como um facto (ou seja, tão evidente como o eu) e não como um postulado ou hipótese, é apenas o gesto que permite *perceber* o objecto já não como simples obscuridade mas com a clareza que a distância estabelecida por um ser activo (ou seja, que já não se deixa submergir como acontecia com as sensações afectivas e as intuições) permite.

orgânica, a relação ou juízo de exterioridade enunciado pela fórmula negativa *isto não sou eu* funda-se sobre a apercepção do mesmo esforço contrariado que tem por termo mediato uma resistência absoluta, invencível, exterior”<sup>326</sup>.

### 2.2.1.

É pelo tocar activo, que temos vindo a esclarecer, que ao sujeito do esforço é possível chegar a conhecer *representativamente* o seu próprio corpo. De facto, tal conhecimento não poderia deixar de ser radicar nas possibilidades perceptivas do tocar: é no momento em que a mão percorre a superfície exterior do corpo, que este se pode *perceber* como exterior.

No entanto, o filósofo de Bergerac está ciente de que, se assim é, um fenómeno muito particular ocorre. Antecipando, de um modo que não poderíamos ignorar, formulações que assumirão lugar de relevo no contexto da meditação fenomenológica husserliana<sup>327</sup> e, de modo ainda mais relevante, na filosofia de Merleau-Ponty<sup>328</sup>, notará Maine de Biran: “Quando a mão se aplica às diferentes partes da superfície do corpo que ela *percorre* pela sucessão de movimentos que a vontade determina”, acontece algo como uma verdadeira dupla réplica do “sentimento de *pressão* e de *resistência viva*”: o corpo é sentido tanto como tocante e tocado, ou seja, é sentido “simultaneamente no órgão que toca e naquele que é tocado”.

Biran anuncia no tocar activo exploratório sobre o corpo próprio um fenómeno de quiasma que, com toda a evidência, não é idêntico ao fenómeno de tocar um corpo exterior e estranho. Quando a mão percorre um objecto exterior, cruza uma “resistência morta” e o que o sujeito que toca aprende sobre o seu próprio corpo como tocante não advém dessa resistência. Ao contrário, quando se toca o corpo próprio, toca-se um corpo que está, certamente, para lá da ponta dos dedos; mas a superfície que, nesse caso, “resiste” faz surgir um redobramento do *sujeito que toca*, redobramento pelo qual este

---

<sup>326</sup> *Essai, II*, p. 286.

<sup>327</sup> HUSSERL, E., *Ideen II, (Idées II*, (trad. Franc.), o. c. pp. 206 e ss.

<sup>328</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p.109. O exemplo será relido no contexto de uma “ontologia do sensível”. Cf. ID, *Le visible et l’invisible*, Gallimard, Paris, 1987, p 187.

se conhecerá como tocante e como tocado num mesmo momento. Tocam e são tocadas “duas partes do mesmo corpo que consente”<sup>329</sup> ainda que neste quiasma do corpo tocante-tocado, seja requerido, antes de mais, que o tocar activado pela vontade percorra o mesmo corpo que constitui a mão que toca.

Neste fenómeno algo de decisivo para o conhecimento representativo do corpo se pode aduzir: o tocar activo contribui, do *interior* do corpo, para formar um conhecimento local do corpo: ao mesmo tempo que o situa numa máxima proximidade – a que posso tocar e ver –, permite uma apropriação dos seus contornos, melhor, permite desvendar o corpo como palpável e visível pelo próprio sujeito que percebe.

Considerando o problema específico do conhecimento perceptivo do corpo, o fenómeno do quiasma do corpo tocante-tocado não será a última palavra. Como esta dupla réplica não poderia acontecer senão entre duas partes do mesmo corpo, sempre que ela não for sentida, estaremos a tocar um corpo exterior diferente do “corpo que nos pertence”<sup>330</sup>. Todavia, no que se refere ao conhecimento representativo desse corpo que nos pertence mas que pode perceber-se pelo tocar activo – no que se refere à maneira como a superfície do corpo assume relações de situação e de distância tendo por medida os movimentos da mão –, esse mesmo conhecimento compor-se-á dos mesmos juízos, ou fundar-se-á sobre as mesmas leis de todas as nossas outras representações objectivas<sup>331</sup>. Dito de outro modo: também o conhecimento do nosso corpo como “objecto exterior” depende de uma verdadeira representação objectiva, sendo que por tal se deverá entender uma construção de relações de situação e distância entre partes coordenadas num contínuo táctil e visual *uniforme e impessoal*. A representação do corpo deve forçosamente seguir uma projecção espacial, na medida em que é o espaço e a forma de todas as representações externas; ou seja, é *espacialmente* que se representam todos os *objectos*.

O que obriga a colocar uma questão decisiva: o que entendemos nós, efectivamente, por um objecto?

---

<sup>329</sup> *Essai*, II, p. 289. Cf. BÈGOUT, B., *Maine de Biran. La vie intérieure*, p. 175 e ss.

<sup>330</sup> ID, o. c., l. c., *passim*.

<sup>331</sup> Cf. ID, o. c. l. c.



### 3. Conhecimento exterior do corpo.

#### 3.1.

Considerando o tocar activo, um objecto é, para nós, antes de mais, uma “unidade de resistência”<sup>332</sup> percebida como estando fora do *eu* ou do esforço que ela detém. Mesmo se a nossa mão terminasse num ângulo extremamente agudo – a linha de uma unha que atrás evocámos – e apenas assim tocasse e percorresse os objectos, aquela unidade de resistência estaria dada com a própria possibilidade de uma geometria linear perceptível como outra coisa que não o esforço. Como a resistência oferecida pelo corpo é trespassada pela vontade, se a resistência dos objectos não fosse por relação a esta mais marcada e fixa, mais extensa e pressionante de modo invariável, a nossa vontade rapidamente se suporia a “alma de uma natureza exterior”<sup>333</sup> e facilmente se julgaria possível erigi-la – como muitos fizeram – em “*alma do mundo*”<sup>334</sup>.

Do que entendemos ser *um objecto* faz igualmente parte a própria possibilidade – sempre difícil, dada a nossa natureza mista – de estabelecer pelo tocar activo uma relação simples<sup>335</sup>, no concreto<sup>336</sup>, entre *eu e não-eu*. Será sobre esta primeira relação que se poderão formar, finalmente, as *ideias das qualidades primeiras*<sup>337</sup> dos corpos sobre as quais se edificará a física. Um corpo percebido como objecto exterior ao sujeito do esforço será um corpo definido pelo que Locke denominou de qualidades primeiras dos corpos: *impenetrabilidade, solidez, extensão tridimensional, mobilidade e inércia*<sup>338</sup>. São estas ideias, invariáveis – e que nos permitem reconhecer qualquer objecto como tal, independentemente do órgão táctil ou da forma do tocar –, que definem a nossa ideia actual de corpo exterior.

---

<sup>332</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>333</sup> *De l'aperception*, p. 158.

<sup>334</sup> *Essai*, II, p. 290.

<sup>335</sup> Cf. ID, o. c., p. 291.

<sup>336</sup> Cf. ID, o. c., pp. 292-293.

<sup>337</sup> Cf. ID, o. c., p. 293 : « C'est sur le rapport simple dont il vient d'être parlé que se fondent toutes ces qualités ou propriétés que Locke a distinguées sous le titre de *qualités premières*, et auxquelles les métaphysiciens s'accordent assez généralement à attribuer une existence réelle dans le corps mêmes, indépendamment des sensations qui nous les représentent. »

<sup>338</sup> ID, o. c., pp. 293 ; 285.

Neste sentido, conhecer representativamente o corpo próprio significará conhecê-lo à maneira da física, como corpo impenetrável ao tocar activo, sólido, tridimensional, móvel numa extensão espacial e inerte (ou resistência morta); ou seja, como corpo entre corpos, passível de ser inventariado como resistência fixa<sup>339</sup>, heterogénea e oposta ao eu. E a partir do momento em que o *eu* localiza no exterior essa resistência fixa, todos os modos sensíveis (as qualidades segundas) podem ser atribuídas ao objecto externo localizado, ou seja, podem ser finalmente percebidos como modos próprios dos objectos aos quais se reportam.

### 3.2.

Poder-se-á dizer que o tocar activo – porque se funda sobre *leis* diferentes das dos outros sentidos e depende de uma “sucessão de movimentos que a vontade dirige e a inteligência percebe”<sup>340</sup> (isto é, enquanto nele o sujeito motor desempenha um papel decisivo na percepção do objecto tangível) – permite a recuperação mais nítida de *recordações*<sup>341</sup>. Diferentemente mesmo da “visão mais activa”<sup>342</sup>, no exercício do tocar

---

<sup>339</sup> Cf. ID, o. c., p. 298 : «Dès que l'exercice du toucher et de la locomotion volontaire aurait localisé hors de moi une résistance fixe, et déterminé l'étendue à trois dimensions du continu résistant, toutes ces faces du monde sensible : les couleurs, les qualités tactiles, les sons, les odeurs, les saveurs même (...), viendraient toutes coïncider et se superposer sur ce continu résistant, où le *moi* les percevrait et les jugerait comme inhérentes dans autant de tous concrets qu'il y a d'unités résistantes séparées. Tous ces modes divers, quoique dépendants nécessairement de la forme, ou des dispositions propres du sens, n'en seraient pas moins attribués aux corps extérieurs, non seulement comme *causes* (...), mais comme supports ou sujets permanents d'*inhérence*.»

<sup>340</sup> ID, o. c., p. 307.

<sup>341</sup> Cf. ID, o. c., p. 301-307. As intuições ou percepções passivas – independentes do concurso da vontade e, consequentemente, da participação do eu – deixava como traços *imagens* proporcionais ao grau de vivacidade com que as primeiras impressões haviam impressionado o respectivo sentido; as percepções activas – enquanto o seu grau de clareza é proporcional ao desenvolvimento da atenção ou da vontade – deixam como traços *ideias* (Cf. ID, o. c., p. 301). Logo, a reminiscência ou a recordação, que não se associavam às intuições senão de modo accidental, são o modo como as percepções activas podem “sobreviver” (LE ROY, G., *L'Expérience...*, o. c., p. 250). O que significa afirmar que uma percepção se prolonga como recordação e ideia? Que o que era uma intuição e depois uma sensação seguida por uma reminiscência vaga e fortuita, se torna percepção tanto mais clara quanto mais intimamente dela participa o exercício da vontade. Mas o que há de novo neste prolongamento e como explicá-lo? Há qualquer coisa do *eu* no exercício activo do tocar, logo, há qualquer coisa do *eu* na possibilidade da própria *percepção* (e não apenas no seu signo); logo, não pode negar-se a possibilidade de fazer reviver o exercício efectuado. Mais, retomada a actividade da vontade, a recordação não pode deixar de aparecer por força de uma base comum (Cf. *Essai, II*, p. 301). Comenta LE ROY, G., *L'expérience...*, o. c., p. 250: “Dès que l'effort qui caractérise l'attention se répète, la conscience se retrouve et se reconnaît” Il se produit donc un enrichissement immédiat de la pensée”. Porque a atenção não se aplica do mesmo modo a todos os

activo, “o sentido pode estar completamente às ordens da atenção, não se dirigir senão segundo ela, e não perceber senão o que ela lhe descobre por uma sucessão de movimentos bem coordenados, cujo curso a vontade torna lento ou precipita a seu gosto”<sup>343</sup> O invisual<sup>344</sup> realiza esta operação no seu grau mais elevado de precisão. Não estando dominado pela imagética das figuras visuais promovidas pelo exercício da visão, julga e compara ele próprio as formas tangíveis, sendo a respectiva recordação facilitada, na medida em que aquilo que se reproduz imediatamente na sua consciência não é senão tudo o que ele próprio colocou de seu na impressão, *pelo exercício da sua atenção sobre os movimentos* – já não, portanto, fortuitos ou passivos – *da mão tocante independentes da vivacidade da impressão*<sup>345</sup>. Na ausência do corpo tocado, tal é suficiente para recordar as respectivas linhas configuradoras essenciais, havendo lugar a uma “memória das formas tangíveis”<sup>346</sup>.

Não é difícil reconhecer, pelo que fica dito, de que modo os traços deixados pelos objectos tocados se podem “reviver no sentido interno, pelo exercício da mesma actividade que concorreu para a sua formação num mesmo lugar”<sup>347</sup>: todos os movimentos executados pela mão, todas as posições que ela tomou ao percorrer um sólido no exercício de uma verdadeira *síntese geométrica*, podem ser repetidos voluntariamente na ausência do objecto tangível. Uma vez que esses movimentos são *signos* de percepções elementares relativas às qualidades primeiras, inseparáveis da

---

sentidos, tal processo é, segundo Biran, evidente ao nível do exercício activo da visão e do tocar. No que concerne a visão, não é difícil compreendermos de que modo os movimentos, ou *função motriz*, aplicados ao sentido da vista –que já analisamos como sendo moderadores das vibrações da retina e niveladores da intensidade dos raios –, e enquanto tornam sucessivo na percepção activa o que era parcialmente simultâneo na intuição imediata, parecem tornar-se os signos naturais das intuições «et donner ainsi à l’individu, sur la reproduction des images, le même pouvoir qu’il exerce sur les intuitions visuelles» (*Essai, II*, p. 305). No entanto, embora neste gesto se pareça esboçar algo como um começo de memória activa, não pode ignorar-se que esses movimentos, em rigor, não podem fazer com que o sujeito crie para si próprio as intuições; estas dependem dos sentidos, o que significa que as recordações visuais permanecerão mais ou menos submetidas «à l’influence des différentes causes externes ou internes à l’influence des différentes causes externes ou internes, indépendantes de la volonté ou aux lois de l’association organique, qui dominant essentiellement dans tous les phénomènes relatifs à cette espèce de perceptions» (ID, o. c., pp. 306-307).

<sup>342</sup> *Essai, II*, p. 308.

<sup>343</sup> ID, o. c., pp. 308-309.

<sup>344</sup> Cf. ID, o. c., p. 309: «Enfin, comme l’aveugle n’imagine pas les figures visuelles, en recevant les intuitions toutes composées, il juge et rappelle mieux les formes tangibles en les composant lui-même.»

<sup>345</sup> ID, o. c., p. 310.

<sup>346</sup> ID, o. c., p. 311.

<sup>347</sup> ID, o. c. l. c.

resistência, “eles podem servir para recordar as ideias”, sendo que a recordação, tornada possível por meio destes signos disponíveis, constituirá uma “memória propriamente dita”<sup>348</sup>. Note-se, pois, que são sempre os traços das percepções que são preservados: no caso do tocar, tal é claramente demonstrado ainda pelo exemplo do invisual que, *concentrado* sobre um sentido eminentemente activo, recorda – na ausência do sentido muitas vezes passivo das imagens – as “formas simples da resistência” nos *signos e ideias* que a percepção deixou como traço. Será apenas sobre este rasto que poderá repetir as mesmas “operações sintéticas” executadas sobre o objecto presente. Se *recorda*, será porque o sentimento livre dessa repetição que realiza recupera o que permaneceu conservado nos relevos que o tocar deixou na participação da vontade, relevos esses que o esforço consegue assimilar e reviver. Semelhante possibilidade revela uma capacidade de dispor de si a partir da base fixa proporcionada por um corpo capaz de tocar, logo, capaz de perceber a *permanência* subtraindo-se aos caprichos de uma sensibilidade fortuita e *passageira*. Neste sentido, revela-se igualmente a capacidade de comparar<sup>349</sup>, consubstancial à atenção, pela qual nos podemos elevar, lentamente, até às ideias gerais – ou modais – abstraídas das sensações e que servem, por um processo de generalização (que não de universalização<sup>350</sup>), para classificar as coisas e respectivas propriedades.

---

<sup>348</sup> ID, o. c., l. c., *passim*.

<sup>349</sup> Cf. ID, o. c., pp. 315-316: «C’est sur ce sens actif [do tocar], ou le souvenir de son premier exercice que se fonde cet acte de réminiscence proprement dite, qui n’est autre que la répétition du jugement simple d’extériorité, primitivement associée à chaque impression sensible et se répétant avec elle. Qu’après un certain intervalle, par exemple, je revoie un objet qui m’a été familier, il peut avoir éprouvé des changements considérables dans ses qualités ou apparences extérieures, mais il suffit qu’il conserve quelque chose de *semblable* à ce qu’il fut ou parut autrefois, pour que son image soit reproduite. Des lors, il s’établit une comparaison détaillée et trait pour trait entre les qualités phénoméniques du modèle présent et les images partielles qui leur correspondent dans le souvenir, qui amène le jugement ou la conclusion d’une *ressemblance* plus ou moins parfaite entre l’objet perçu maintenant et celui qui le fut autrefois. » E conclui : « Comme il n’y a point de *perception*, ou d’idée proprement dite, sans un degré quelconque de l’*attention*, il ne saurait y avoir d’*attention* exercée sans un acte quelconque de *comparaison*. »

<sup>350</sup> Cf. BAERCHI, B., *L’ontologie...*, p. 300 : «L’idée générale n’étant que la ressemblance nommée, elle ne peut tenir son être d’idée que des signes du langage, et non d’une structure qui serait perçue. Cela signifie aussi que les idées générales ne sont pas universelles au sens stricte – l’universalité étant l’une des caractéristiques de l’idéalité -, elles ne sont que générales ; la généralité est une universalité artificielle, celle des mots, laquelle ne retient pas les différences perçues dans le real, différences qui étaient impliquées dans tout impression »

Que a comparação seja uma circunstância ou resultado imediato do exercício da atenção<sup>351</sup>, não permite concluir, no entanto, como fez Condillac e os sensualistas, que esta seja determinada por duas sensações ou imagens imediatamente comparadas (porque não três ou quatro?). Não sendo admissível que haja qualquer “acto de atenção duplo”, o que acontece, como confirmado pelo exemplo do exercício do tocar, é algo de diferente: quando percorremos com a mão que está às ordens da vontade – e é nessa submissão “unidade de medida ou termo fixo de comparação”<sup>352</sup> – as diferentes partes de um objecto tangível que se nos oferece, chegamos enfim a uma “percepção total ou ideia completa, uma do objecto tangível”<sup>353</sup>; ora, não é possível que a mão esteja, ao mesmo tempo, em todas as partes do sólido, pelo que a possibilidade de se chegar a essa percepção completa depende do que sentimos e percebemos o que, em cada sensação particular, varia e se mantém idêntico. A possibilidade de comparação assim esboçada, não pode, no entanto, pela mesma razão invocada, acontecer num mesmo instante, na medida em que, depois de experimentada a segunda sensação particular, a primeira já lá não está e assim sucessivamente. Logo, a comparação só pode depender do confronto sucessivo da percepção tida de cada aspecto do objecto percorrido, com a ideia<sup>354</sup> que se formou de cada um dos outros aspectos, ou seja, do confronto com os traços de cada percepção *passada*. Numa palavra: “só o traço da percepção anterior pode ser comparado com a percepção que a atenção actual torna presente.”<sup>355</sup>

Nessa comparação, são as semelhanças que primeiro se notam<sup>356</sup>, as analogias<sup>357</sup> que primeiro cativam. Já instintivamente o homem generaliza<sup>358</sup>, querendo-se com isto

---

<sup>351</sup> *Essai*, II, p. 317.

<sup>352</sup> ID, o. c., p. 318.

<sup>353</sup> ID, o. c., p. 319.

<sup>354</sup> Cf. ID, o. c., p. 321: «(...) on considère l'idée comme étant quelque chose de plus que l'image et renfermant déjà un jugement. ». Cf. TISSERAND, P., *L'anthrologie...*, o. c., p. 125-126.

<sup>355</sup> *Essai*, II, p. 319.

<sup>356</sup> Cf. ID, o. c., p. 322-323: «Si l'on pouvait être fondé à attribuer avec les kantistes (sic) certaines formes à la *sensibilité* humaine, comme étant naturelles ou inhérentes à son exercice, le rapport de ressemblance serait sans doute la première de ces formes. »

<sup>357</sup> Cf. ID, o. c., p. 323 : «Ainsi l'enfant, séduit par quelques ressemblances imparfaites, transporte à l'étranger le nom de *père* ; et dans l'origine des langes, des noms propres ou individuels se transforment immédiatement en signes de l'espèce, en noms communs ou appellatifs, applicables à une multitude d'objets qui viennent se grouper, pour ainsi dire, autour de quelques images ou souvenirs confus que le moindre analogie sensible suffit pour y associer.»

<sup>358</sup> Cf. ID, o. c., l. c. : «Les animaux eux-mêmes sont affectés par ces ressemblances des sensations ; leur instinct les dirige d'après elles, et l'homme s'en sert souvent pour les faire tomber dans les pièges.»

dizer que é levado por uma inclinação natural a ver nos objectos o que é comum e não o que lhes é próprio e individual. Contudo, completará posteriormente essa tendência natural, no que se distingue do animal: “desses começos de generalização imperfeita (...) de onde parte a faculdade de atenção, esta chega, por uma sequência de abstracções e de comparações, à formação regular de géneros e de classes infinitamente extensos, que abarcam todos os fenómenos da natureza sob um certo número de títulos gerais.”<sup>359</sup>

De um modo ou de outro, se é a atenção que está na base da especificidade do tocar activo, nele se traçará uma importante linha de demarcação: a que separa as ciências físicas ou naturais das ciências metafísicas<sup>360</sup>, a abstracção modal da abstracção reflexiva.

---

<sup>359</sup> ID, o. c., p. 324. Não analisamos aqui, por significar um desvio excessivo em relação ao centro da nossa análise, as múltiplas e igualmente ricas implicações lógicas, linguísticas, semióticas, destas considerações. Consideremos, no entanto, alguns pontos importantes do debate. A classificação assim estabelecida pelas ideias gerais – o que a lógica clássica classificou como “géneros e espécies” organizados numa relação inversamente proporcional entre “compreensão e extensão” – é artificial; ou seja, forma-se, por um processo de abstracção a partir de um todo concreto: “escolhem-se” elementos que não seguem necessariamente as articulações naturais dos objectos mas respondem a um ponto de vista tomado sobre as variações da organização sensível. Trata-se de um processo de nomeação exclusivamente constituído pelo sujeito, e que se exerce sobre as “qualidades segundas dos objectos”. Não representa um saber sobre o real, mas apenas sobre a constituição de ideias a partir de signos linguísticos – um “artifício”. O resultado de tal processo, na medida em que se reporta às sensações e imagens é imperfeito (Cf. *Essai*, p. 325: «Dans ce dernier travail, l’attention prend son point de départ dans les composées sensibles, dans ses images vagues de l’espèce dont nous avons parlé, plutôt que dans l’idée précise de l’individu.»); igualmente, tal classificação é convencional, no sentido em que não têm outra unidade e realidade que não a do signo artificial que serve para as designar (Cf. ID, o. c., p. 326: «(...) L’abstraction sera ou paraître *complète*, en ce que chaque collection de ces modes analogues, séparés de leur propre sujet d’inhérence, ne se réfère qu’au signe artificiel qui en fait tout le lien, et non plus à aucune unité réelle conçue ou permanente hors de l’esprit, la résistance et les qualités premières essentielles, communes à tous les objets comparés et identiques dans tous, n’ayant pu être comprises dans ces rapports de *ressemblance* qui ne se composent que d’éléments variables et excluent, du moins par hypothèse, ce qui reste le même.»); deve, finalmente, afirmar-se que se dispuséssemos apenas destas ideias gerais, apenas de uma abstracção modal – e não também de uma abstracção reflexiva – uma *ciência metafísica e matemática* (uma verdadeira ciência capaz de trabalhar com as ideias de *causa, unidade, identidade*, etc.) seria impossível. No entanto, não deixa de ser verdade, como anota, a nosso ver bem, G. le Roy, que uma vez estabelecido esse processo de classificação convencional, o pensamento se sente mais “à vontade” (Cf. LE ROY, G., *L’Expérience...*, o. c., p. 252), ou, na expressão igualmente feliz de B. Baerschi a actividade da inteligência se exercita e se mostre suficientemente “dextra” (Cf. BAERSCHI, B., *L’Ontologie...*, o. c. p. 301). Uma vez que não concebemos *bem senão o que nós próprio combinámos ou arranjámos* quando tomamos na sua fonte essa possibilidade de reduzir a multiplicidade de representações à unidade da ideia, asseguramo-nos de que as nossas primeiras ideias sensíveis são os produtos de uma verdadeira actividade, e que não *concebemos* essas ideias senão porque *contribuímos* nós próprios para as formar pelos movimentos de que dispomos. (Cf. *Essai*, II, p. 336).

<sup>360</sup> Cf. *Essai*, II, p. 327: «En opposant l’attention qui *compare* et perçoit des rapports de ressemblance à la réflexion qui abstrait et saisit des rapports d’identité, je viens d’indiquer la grand ligne de démarcation qui sépare les sciences physiques ou naturelles des sciences métaphysiques et mathématiques. En effet, l’esprit, qui remonte par la chaîne des abstractions réflexives jusqu’au fait primitif, qui sert de principe

## 4. O problema do conhecimento representativo do corpo próprio.

### 4.1.

As reflexões assinaladas confirmam o que, para Maine de Biran, exigirá a consideração do conhecimento representativo do corpo próprio: este conhecimento deve seguir necessariamente o modelo da física; e ao segui-lo – eis o decisivo – torna-se evidente que *ser o corpo que temos e representar-se* o seu corpo não têm o mesmo significado, não dizem respeito ao mesmo modo de presença do corpo, não constituem o mesmo plano de análise. Representar o corpo próprio como objecto equivale a objectivá-lo como exterior e estranho ao *eu*; ora, esta representação não esgota o conhecimento que temos desse corpo *próprio*. Há um modo primitivo de presença do corpo, dado com a própria consciência de si, que é, “relativamente a nós”<sup>361</sup>, “totalmente interior”<sup>362</sup> e tem por medida a “força de resistência, directamente oposta à acção que a nossa vontade determina”<sup>363</sup> – modo eminentemente relacional que implica uma apercepção interna imediata do corpo sem a qual o *eu* não se constituiria.

---

commun à toutes les sciences comme fondement *un*, à toutes nos idées de genres et de classes, laissant de côté tout ce qui varie, pour ne s'attacher qu'à ce qui *reste*, trouve d'une part, ces qualités premières essentielles à ce que nous appelons corps, qui font l'objet de la physique générale, de la science du mouvement, de l'étendue et des *nombres*, simples modes permanents et inséparables de cette unité résistante qui est le terme nécessaire du rapport fondamental de l'existence ; d'autre part, ces facultés ou idées de cause, d'un, de même, inséparables du sujet de l'effort, qui est l'antécédent unique du même rapport. » Neste contexto situa Biran o seu debate com o realismo e o nominalismo, apesar de, neste ponto, se aproximar aparentemente do segundo. A sua tese de fundo é, neste contexto, a seguinte : « Je crois qu'il y aurait un moyen de mettre enfin un terme à ces dissidences, si on voulait s'arrêter à les bases de la distinction précédemment établie entre les *idées abstraites réflexives* et les *idées générales* fondées sur le rapport de *ressemblance*. En ayant égard aux premières idées, on peut soutenir jusqu'à un certain point la doctrine des réalistes ; en ne considérant que les secondes, on ne saurait contester les principaux points de la doctrine des nominaux. Le défaut commun aux deux, c'est de considérer d'abord d'une manière exclusive l'un ou l'autre mode de procéder de l'esprit, soit par réflexion et *abstraction*, soit par comparaison et classification, et d'étendre ensuite par induction ou analogie les propriétés qui ne conviennent qu'à un système d'idées abstraites, à un système tout différent dont ils ne tiennent aucune compte. » (*Essai, II*, pp. 329-330) Cf. para um comentário sobre este ponto, BAERSCHI, B., *L'ontologie...*, o. c., p. 300-301.

<sup>361</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 207

<sup>362</sup> *Essai, II*, p. 287

<sup>363</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 207

Problema fundamental da somatologia subjectiva: as ideias que podemos ter do corpo da identidade aperceptiva concretizam-se no sentido de uma diferença em relação à essência dos corpos exteriores sobre cujo modelo, inevitavelmente, se deve considerar o conhecimento representativo do corpo próprio. Se aqueles são *essencialmente* resistentes, impenetráveis, extensos, móveis, etc., o mesmo já não se poderá, no entanto, dizer do corpo apropriado da identidade pessoal. À pergunta *Tem o corpo próprio a mesma essência e as mesmas qualidades primeiras do corpo exterior?*<sup>364</sup> responde Biran negativamente. As qualidades primeiras dos corpos, estabelecida por Biran, são ditas “essenciais (...), modos permanentes e inseparáveis”<sup>365</sup> do sujeito de inerência. Mas estas considerações servem exclusivamente para a análise dos corpos exteriores. “Todas essas qualidades, tidas pelos físicos como propriedades primordiais ou atributos essenciais dos corpos, não entram igualmente na essência real do corpo, que consiste inteiramente na resistência ao nosso esforço.”<sup>366</sup> Biran é claro nesta passagem: os atributos essenciais da *matéria* dos *corpos exteriores* tomados pela física são “real e intrinsecamente”<sup>367</sup> distintos da “resistência oposta ao esforço”<sup>368</sup>.

Se seguirmos a cadeia de abstrações reflexivas – e não apenas o encadeamento das abstrações modais<sup>369</sup> – que nos leva até ao facto primitivo, é possível pensar uma diferença<sup>370</sup> de *essência* na consideração do corpo da resistência muscular à força da vontade e pensá-la, precisamente, em função da própria dualidade aperceptiva. Essa diferença é aquela que separa a resistência absoluta e invencível de um objecto e a resistência disponível, dócil sem deixar de ser consistente, do *termo imediato de aplicação do esforço*. A resistência absoluta constitui a essência do corpo exterior; a resistência dócil e proporcional à força-eu reveladora do sentimento *sui generis* de causalidade subjectiva é, por seu lado, a essência do corpo *próprio*. Não será isto dizer

---

<sup>364</sup> AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 248.

<sup>365</sup> *Essai*, II, p. 327.

<sup>366</sup> ID, o. c., p. 293.

<sup>367</sup> *De l'aperception*, p. 155.

<sup>368</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>369</sup> Cf. ID, o. c., p. 23 : « ... lorsqu'il aperçoit nettement que ses propres conventions sont remplies par l'emploi des signes dont il avait fixé la valeur sans sortir de l'enceinte de ses propres idées. ».

<sup>370</sup> Cf. *Essai*, II, p. 327 : « (...) l'esprit que remonte par la chaîne des abstractions réflexives (...) trouve d'une part, ces qualités premières essentielles à ce que nous appelons corps (...) d'autre part ces facultés ou idées de cause (...) ». Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 249. Cf. ID, « Conscience, identification et articulation », o. c., pp. 476 e ss.



pouco: “o corpo próprio e o corpo exterior, porque são dados em pontos de vista irreduzíveis um ao outro, são bem dois objectos e não um apenas percebido de duas maneiras”<sup>371</sup>; ou como escreverá Biran, aproximando-se, num certo sentido, do que será a distinção fenomenológica entre *korper* e *leib*, dois corpos essencialmente distintos no seu modo de presença: “para nós, a força que resiste absolutamente, que aniquila todo o efeito da impulsão motriz, que suspende ou detém o movimento que a vontade determina, difere bem essencialmente da simples resistência muscular, resistência que obedece ou cede sempre ao esforço querido (...) que constitui o *eu*, causa de um efeito que lhe é sempre proporcionado: a contracção muscular (...). Assim como a primeira faz a essência do corpo próprio, termo *imediato* do esforço voluntário, a outra fará a essência do corpo exterior, termo *mediato* do mesmo esforço.”<sup>372</sup> De um ponto de vista interior, a essência do corpo do esforço é individualmente conhecida e questão da própria certeza de um conjunto de factos da nossa existência que “não vemos nem imaginamos, mas dos quais não estamos menos certos.”<sup>373</sup>

Ante tal diferença, as considerações recolhidas sobre a essência dos corpos exteriores em termos de resistência absoluta, bem como a consideração dos respectivos atributos de impenetrabilidade, extensão tridimensional, mobilidade, inércia, não se poderão aplicar ao corpo próprio. Tendo este uma essência definidora, assim também os seus atributos devem ser encarados na respectiva especificidade. F. Azouvi abordou tal possibilidade, procurando nos textos biranianos os indícios que permitissem elencar atributos. A “penetrabilidade” é o primeiro atributo identificado. Comentando uma passagem do *Essai*, onde Biran caracteriza o corpo exterior a partir da impenetrabilidade medida pelo tocar, propõe aquele comentador: “suponhamos ao contrário que o movimento é parado, que o esforço não se quebra sobre o obstáculo, mas que o dobra e investe pelo interior.”<sup>374</sup> O que seria conhecido neste caso, de facto, a não ser um corpo *penetrável*? E o que seria essa *penetrabilidade* senão a determinação da presença de um corpo no *interior* de uma relação onde é sempre *exterior* ao outro termo da mesma? A *penetrabilidade* do corpo é o índice de uma resistência que, sem

---

<sup>371</sup> AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 249.

<sup>372</sup> *Essai, II*, p. 282.

<sup>373</sup> ID, o. c., p. 329.

<sup>374</sup> AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 251.

deixar de o ser, é a ocasião de investimento pela vontade e, por isso, resistência que lhe cede na recta proporção. Dito de outro modo: a resistência do corpo no esforço não é uma resistência absoluta, mas uma resistência consistente ao perseverar da vontade. E na relação primitiva que assim se constitui, o corpo é o termo imediato resistente da vontade, devendo ser entendido *essencialmente identitário* – o mesmo será dizer como elemento constitutivo de uma identidade propriamente corporalizada.

Pelo que fica dito, a *mobilidade* deverá, igualmente e desde logo, acrescentar-se à lista. A resistência só cede porque no esforço o corpo que resiste se desvenda no próprio movimento voluntário enquanto totalmente “interior”. Não pode supor-se um movimento *voluntário do corpo* que não seja acompanhado da respectiva consciência; no esforço sei-me força e causa, ou seja, sou para *mim* causa de movimento voluntário, o que significa que, no efeito desse movimento, sou para mim *eu próprio*. “Começa assim – escreve Maine de Biran – a personalidade com a primeira acção de uma força hiper-orgânica que apenas existe para ela própria, ou como *eu*, porque se conhece e que apenas se começa a conhecer quando começa agir livremente”<sup>375</sup>.

Sendo um corpo penetrável e móvel, não deverá ser necessariamente *extenso*? O esforço imanente depende de um corpo próprio que resiste “em massa” e se oferece como *continuidade de resistência* sob a forma de uma extensão interior; o esforço intencionado, que localiza os diferentes órgãos do termo imediato sobre o qual se desenrola, implica-a igualmente. De qualquer forma, o esforço apenas se cumpre numa relação que convoca a resistência penetrável e o investimento de uma extensão ou “espaço interior”, de uma continuidade de resistência onde as paisagens de mundo se podem inscrever. Significa isto que a apercepção imediata da resistência interiorizada é sempre apercepção de uma *espécie de extensão interior vaga e ilimitada*. A resistência que cede é *um espaço interior* que o *eu* sabe *primitivamente* ser o “lugar” que o corpo interior, individual e subjectivo – porque aproveitável, adequado e disponível à força da vontade – lhe ensina ser o seu, sem qualquer necessidade de mediação representativa.

São atributos essenciais do corpo que é *objecto da apercepção imediata*, a resistência consistente e dócil, a penetrabilidade, a *extensão interior*, a mobilidade dada

---

<sup>375</sup> *Essai*, I, p. 134.

com a *motilidade de consciência*. Considerar essa especificidade não equivale, no entanto, para Biran a negar a relevância do conhecimento representativo, ou a reduzir o conhecimento do corpo à sua essência revelada na apercepção ou esforço primitivo. O que Biran pretende mostrar é, antes de mais, a diferença entre a “realidade” do corpo próprio e a “realidade” do corpo exterior. A proximidade *avant la lettre*, já apontada, com a fenomenologia permite medir o alcance da posição do filósofo de Bergerac: não percebemos o corpo apropriado do esforço aperceptivo *do mesmo modo* que percebemos representativamente o corpo como exterior – mesmo quando o sabemos ainda nosso, no tocar, por uma apercepção imediata interna que localiza a parte tocada e pelo tacto passivo que permite sentir essa mesma parte. São dois os registos de presença que estão em questão: o corpo objectivo que apenas pode aparecer no exterior, podendo ser conhecido *como qualquer outro objecto*; o corpo *objecto imediato* que apenas se conhece interiormente, não representativamente, reflexivamente, no nível originário constituído pela relação de esforço aperceptivo.

De facto – e tal como questionará Biran –, que “analogia poderá existir entre o conhecimento representativo da posição, do jogo, das funções dos órgãos, tal como as pode conhecer um anatomista ou um fisiólogo, (...) e o *conhecimento interno* (...) no contínuo resistente (...)”<sup>376</sup>? Todos os erros e mal-entendidos advêm de não se distinguir o carácter do sentimento imediato ou da apercepção interna do corpo como objecto imediato do esforço e o conhecimento representativo do corpo e das partes que o compõem como objecto exterior<sup>377</sup>. Um passo mais e acreditar-se-á encontrar no “corpo figurado a verdade última do corpo e também a verdade derradeira do pensamento.”<sup>378</sup>

A confusão de pontos de vista na raiz das posições que ignoram essa especificidade será, para Maine de Biran, tão clara quanto insustentável, como claro e insustentável será o problema que evidenciam: sempre que uma teoria filosófica, psicológica ou fisiológica, pretende submeter o pensamento ao imperativo da representação sonogando a sua realidade individual, é sobre o esquecimento do sentido íntimo, do horizonte subjectivo do pensamento e, por conseguinte, sobre o

---

<sup>376</sup> ID, o. c., pp. 163-164.

<sup>377</sup> Cf. *Commentaires XVIII*, p. 73.

<sup>378</sup> MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p. 172.

esquecimento de um registo de presença irrepresentável do corpo do esforço que faz assentar as suas teses. Ora, o esquecimento do horizonte subjectivo e irrepresentável do pensamento, das faculdades é subsidiário, segundo Biran, da consequente esfera de certeza não representativa da qual faz parte, como elemento constitutivo, o próprio corpo *sem figura do esforço aperceptivo*. Ou seja, da ilusão de poder analisar as faculdades no exterior do *eu* faz parte o esquecimento do modo específico de presença do corpo subjectivo do esforço e, conseqüentemente, do seu papel na constituição das faculdades<sup>379</sup>.

O problema de fundo que Biran se propõe enfrentar – conseqüente com as suas investigações de Condillac e Tracy, recorde-se, – esclarece-se finalmente: quando se coloca como problema a origem do conhecimento representativo do corpo, supõe-se quase sempre – supõem-no os sistemas que obliteram o ponto de vista interior – já resolvido o problema da existência.<sup>380</sup> No entanto, se convocarmos, de novo, a mão que toca e se “passeia sucessivamente sobre as diferentes partes, e que se torna a unidade de medida de uma superfície sensível”, constatamos que não se toca a ela própria – do mesmo modo que o olho não se vê – e, no entanto, não ignoramos que essa mão “pode ser conhecida antes de ser utilizada como instrumento”<sup>381</sup> exploratório do espaço exterior. O sistema perceptivo é antecedido, na ordem do conhecer, pelo sistema aperceptivo ou reflexivo, a identidade objectiva é antecendida pela identidade subjectiva. O contraste primitivo com a alteridade não separada do corpo, na esfera do esforço primitivo, é aquele sobre o qual apenas qualquer outro contraste se torna possível. Convirá, pois, considerar, de modo específico, esse corpo que Biran denomina com a difícil expressão “objecto imediato”.

---

<sup>379</sup> *Essai, I*, p.163. Julga-se que o *corpo do esforço* pode ser traduzido, sem perdas epistemológicas, pelo corpo objectivo do anatomista ou do fisiólogo, o que equivale a suprimir ou subverter o testemunho do sentido íntimo e, conseqüentemente, a esquecer a realidade paradoxal do corpo *irrepresentável* da apercepção.

<sup>380</sup> Recorde-se a passagem decisiva de *Essai, II*, p. 288 : «En mettant en problème l’origine de la connaissance représentative du corps, on suppose déjà le problème de l’existence résolu, ou plutôt on ne croit pas qu’il y ait lieu à poser une question.»

<sup>381</sup> ID, o. c., l. c.

“Étudiez, apprenez, certes, il en restera toujours quelque chose, mais surtout, entraînez le corps et faites-lui confiance, car il se souvient de tout sans poids ni encombrements.”

Michel Serres, *Variations sur le corps*, La Pommier, Paris, 2002, p.10

“Pour mieux habiter votre corps, oubliez-le, en partie au moins (...)”

ID, o. c., p. 35

## **Capítulo – 3**

### **O corpo *distinto mas não separado* da esfera aperceptiva**

## Capítulo – 3

# O corpo *distinto mas não separado* da esfera aperceptiva

### 1. *Continuatio resistantis*

#### 1.1.

A individualidade ou *o eu* tem por “por princípio uma força viva que não o concebe senão pelo efeito de uma resistência ou da distinção do sujeito do esforço em relação ao termo que resiste”<sup>382</sup> – desvenda-se, pois, no esforço e deve reconhecer-se estruturalmente dual, ou seja, marcada pela alteridade configuradora de um corpo presente na esfera da certeza não-representativa.

Não é outra a tese que Biran pretende defender desde a sua correspondência com Destutt de Tracy: a consciência de si é relação corporeamente estruturada e não um dado arbitrário. Para a compreender, de nada vale *elevarmo-nos até às estrelas ou perscrutar os abismos*, uma vez que tudo depende da consideração da vontade una ou a mesma, que não é de modo algum nem absoluta, nem abstracta de qualquer condição, mas que existe apenas na ligação ao corpo *resistente e obediente* – logo, coexistente e

---

<sup>382</sup> *Essai*, I, p. 118.

próprio. A evidência do *corpo subjectivo* decorre directamente do carácter de “correlação essencial”<sup>383</sup>, de “indivisibilidade” ou ligação íntima dos elementos do esforço e da relação de causalidade originária que os articula: a causa-eu da força da vontade é sentida no efeito muscular; o efeito é, reversivelmente, sentido como indissociável da causa *hiper-orgânica*.

O modo de presença interior do corpo na esfera da certeza não-representativa esboça-se sobre a evidência de uma resistência interiormente presente, de uma *continuatio resistentis*<sup>384</sup> – expressão de ressonâncias leibnizianas – “própria e imediatamente relativa ao esforço voluntário”<sup>385</sup>. Não seria difícil escolher uma passagem para demonstrar tal evidência. Biran repete, em diversos momentos, esta que é uma das suas teses mais decisivas e originais: “Digo antes de mais que há um modo individual, muito distinto das outras espécies de sensações (...), modo activo [que] é aquele a que chamamos *esforço*, o qual efectuando-se livremente e segundo certas condições (...) compreende, na apercepção imediata da força viva que incessantemente o produz, o sentimento correlativo de uma resistência orgânica ou material, necessariamente percebida fora da força como seu termo de aplicação.”<sup>386</sup>

Recorde-se que *resistência orgânica ou material* significa, antes de mais, neste contexto, a *resistência muscular*. Contudo, a tal significado pode aduzir-se uma precisão, ao incluir-se nele o conjunto das partes *mobilizáveis* do corpo que se submetem ao exercício perseverante da vontade. Enquanto “mobilizável”, essa “unidade de resistência” do corpo pode ser dita, ao mesmo tempo, constringedora e dócil ou *penetrável*: constringedora, uma vez que a vontade carece de um plano de aplicação sem o qual não se distinguiria de uma *diáfana alma do mundo*; dócil, uma vez que semelhante resistência nunca é absoluta, à maneira das resistências exteriores, mas sempre adequada, *dis-ponível, dis-posta e co-respondente* à força da vontade. Por esta razão será a resistência imediatamente conhecida, no esforço, mediante um *sentimento*

---

<sup>383</sup> Cf. *De l'aperception*, p. 57.

<sup>384</sup> Cf. *Essai*, I, p. 141 : «Leibniz a supérieurement défini l'étendue : la continuité de ce qui résiste (*continuatio resistentis*). Cette définition qui, dans l'esprit de l'auteur s'appliquait au phénomène d'étendue extérieure, telle qu'elle se manifeste aux sens du toucher et de la vue réunis, embrasse de plus l'objet de l'aperception interne immédiate. Elle exprime parfaitement le point de vue tout à fait nouveau sous lequel je considère la connaissance première du corps propre.»

<sup>385</sup> ID, o. c., p. 142.

<sup>386</sup> *De l'aperception*, p. 57.

*correlativo* ao da própria força da vontade: há, do corpo submetido à motilidade voluntária – de um corpo que se encontra sem ser necessário desejá-lo –, uma *apropriação* íntima que não reclama qualquer mediação objectiva e que não é estranha à própria base consciente da existência pessoal<sup>387</sup>. Sendo elemento, ou talvez melhor, dimensão da dualidade interna<sup>388</sup> e primitiva do esforço – logo, da apercepção imediata – da consciência, o corpo é conhecido como *corpo próprio*, como *corpo subjectivo*.

Não será um pormenor que a presença do corpo no centro do esforço seja afirmada “necessária e primitivamente percebida fora da força como seu termo de aplicação”. Num certo sentido, o corpo próprio traduz a evidência de uma fissura na pacífica igualdade de si a si, que se revela condição de uma apercepção pessoal real e não abstracta. O *eu* é nome de uma relação: o corpo será, nessa relação, a medida *incomensurável* de um “mesmo como distinto”<sup>389</sup>, ou de um distinto não separado<sup>390</sup>.

A sensação muscular *sui generis* inerente ao esforço participa do sentimento de ser causa pessoal<sup>391</sup>, experimentada e conhecida no seu princípio como no seu efeito: o efeito do movimento voluntário sentido no termo muscular remete imediatamente para o sujeito motor, sem nenhuma mediação exterior, mas apenas através da própria resistência mobilizada do corpo. O corpo descobre-se, assim, correlativo à força da vontade, permitindo a experiência subjectiva do *mesmo*. Efectivamente, não estou no esforço perante duas unidades diferentes e radicalmente heterogéneas, não me apercebo nem como força em si, nem como resistência em si, mas como imediatamente *idêntico* na força e no respectivo termo de aplicação: sou relação. Deverá falar-se, então, de uma experiência da mesmidade ou de diferença?

Maine de Biran advoga que o “esforço e essa resistência assim concebida como indivisível e, por correlação, essencial, constitui já um modo completo, sob o título

---

<sup>387</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 138: «Dès qu’il y a déploiement d’effort, il y a un sujet et un terme constitués l’un par rapport à l’autre (...) Sans lui tout est passif et absolu ; avec lui, tout se rapport à une personne (...).»

<sup>388</sup> Cf. *Essai*, I, p. 125: «Le fait primitif du sens intime n’étant autre que celui d’un effort voulu inséparable d’une résistance organique, consiste généralement dans un rapport ou dans une véritable dualité(...).»

<sup>389</sup> *Commentaires XVIII*, p. 15. Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 108 e ss.

<sup>390</sup> Cf. *Essai*, I, p. 142: “(...) ainsi cette étendue intérieur du corps objet de l’aperception immédiate dont le moi se distingue sans pouvoir jamais se séparer (...).»

<sup>391</sup> Cf., por exemplo, *Décomposition*, versão revista, p. 415.



individual de apercepção imediata.”<sup>392</sup> “Modo total” significará, neste contexto, a certeza de uma identidade completa derivada de uma relação que simplesmente se é. O “mesmo”, no entanto, não corresponderá a uma pura identificação, mas à actualização de um acto pelo qual me sei – não como substância ou agregado de elementos absolutos, outrossim como tensão, *ex-sistência*, actividade perseverante, *con-sciência*, diferença a si. Se a experiência do mesmo é certeza de uma *ipseidade* corpórea, algo deverá necessariamente corresponder também ao sentimento do *distinto*. Sem a resistência sentida no esforço, sem a réplica imediata do corpo, a força-eu não se manifestaria, ou seja, a relação a si não se concretizaria e, conseqüentemente, não haveria *eu*. A experiência do “mesmo” constitui-se sobre uma dualidade na qual, apenas, *somos e estamos para nós em algum lado* – num lugar-eu, não numa transparência total ou numa pura imaterialidade, mas num *nisus* corporalizado. Porquanto a dualidade não dissolve a experiência da “não-separação”, antes a mantendo, o carácter relacional do esforço aperceptivo impedirá que se separe do *mesmo a diferença*.

Se no esforço “nos sentimos ao mesmo tempo que nos apercebemos a causa”<sup>393</sup>, essa é uma possibilidade dada pelo corpo correlativamente resistente e consistente<sup>394</sup>, isto é, por um mínimo de alteridade sem o qual a própria apercepção não se poderia estabelecer. O corpo não é, no esforço, a força da vontade, mas será o seu termo de aplicação – enquanto *resistência* –, como será o limite do seu poder ou plano de *consistência*; no entanto, o *eu* não está mais ou completamente do lado da energia eficaz ou causal em detrimento da resistência que actualiza a própria relação primitiva, antes traduzindo a própria relação. O esforço não é senão “nós próprios”<sup>395</sup>. A ideia de *correlação essencial*<sup>396</sup> será aqui determinante.

No “sentimento de causalidade e de individualidade permanente”<sup>397</sup> que decorre do esforço, “tudo o que se opera (...) é imediatamente apercebido como acto ou

---

<sup>392</sup> *De l'aperception*, p. 57.

<sup>393</sup> *Commentaires XVIII*, p. 40. Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 224. Cf., ainda, DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 154.

<sup>394</sup> Cf. MONTEBELLO, P., *Le vocabulaire...*, o. c., p. 22.

<sup>395</sup> Cf. *Essai*, I, p. 11: « l'effort qui est nous-même. »

<sup>396</sup> Recorde-se *De l'aperception*, p. 57.

<sup>397</sup> *ID*, o. c., p. 124.

resultado de um acto *volitivo* do eu idêntico. Tudo o que está fora dessa actividade, já não depende da mesma força, já não é apropriada ao mesmo modo de apercepção”<sup>398</sup>, ou seja, à “consciência propriamente dita”<sup>399</sup>.

## 1.2.

A evidência aperceptiva do corpo subjectivo deve poder ser constatada nos dois modos de exercício do esforço definidos por Biran: não só no modo pontual, intencionado ou actual, mas também – e primitivamente – no modo imanente e contínuo (onde o primeiro se inscreve, como o tempo se inscreve na duração) que corresponderá ao nível menos manifesto e mais *puro* de actividade constitutiva do *eu aperceptivo*<sup>400</sup>.

O esforço “primitivo”<sup>401</sup>, independente de qualquer relação ao exterior, é classificado por Maine de Biran em termos de esforço “geral”<sup>402</sup> ou “imanente”<sup>403</sup>, de “esforço não-intencionado”, correlativo de um *eu* vígil, alerta e “hipersensibilizado pela insónia”<sup>404</sup>. Neste modo de exercício do esforço, contínuo, o corpo resiste *em massa*<sup>405</sup> no silêncio dos sentidos e separado de qualquer impressão interna ou externa. Assim o esclarece Biran, no texto já célebre<sup>406</sup> de *Mémoire de Berlin*, numa passagem que merece ser registada: “Para conceber o eu fenomenal no sentido único e individual da

---

<sup>398</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>399</sup> *Commentaires XVII*, p. 174 : «Il n’y a qu’un seul rapport primitif qui soit ainsi senti dans les deux termes distincts ou indivisibles l’un de l’autre (...). Le rapport senti est la conscience proprement dit.» Cf. TILLIETTE, X., « Nouvelles considérations sur le Cogito Biranien », in *Revue de métaphisique et de moral*, 1983, p. 437.

<sup>400</sup> Cf. *Commentaire XVII*, p. 64 : «En effet, pour être *moi* ou apercevoir mon existence individuelle, pour penser et agir enfin, il n’est pas nécessaire que mes sens externes, affectés du dehors, transmettent des impressions au cerveau, ni que cet organe central retenant ces impressions ou conservant les images des objets, les retrace ensuite soit spontanément, soit par un effort déterminé de l’âme ; il suffit que l’âme exerce une *action* ou un effort déterminé sur le corps, par l’intermédiaire du cerveau, et qu’en considérant le mouvement elle aperçoive comme un effet dont elle est la cause». Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 218.

<sup>401</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 141.

<sup>402</sup> ID, o. c., p. 187.

<sup>403</sup> Cf. ID, o. c., p. 142; Cf. *De l’aperception*, p. 138 : « (...) Parmi ces modes divers de notre existence successive dans un temps, il en est qui ne font réellement que coïncider avec l’effort *immanent*, et ne participent aussi qu’accidentellement à l’aperception qui lui est propre.»

<sup>404</sup> TILLIETTE, X., « Nouvelles considérations... », o. c., p. 439.

<sup>405</sup> *Décomposition*, versão premiada, pp. 140; 147

<sup>406</sup> Entre outros, veja-se : TILLIETTE, X., « Nouvelles considérations... », o. c., p. 439. ; AZOUVI, F. *Maine de Biran...*, o. c., p. 218 ; DEVARIEUX ; A, *Maine de Biran...*, o. c. p. 68.

sua apercepção imediata, separada de tudo o que ele não é, suponhamos todos os músculos voluntários contraídos na imobilidade do corpo, os olhos abertos nas trevas, o ouvido atento (*acuta*) no silêncio da natureza, o ar envolvente em repouso e a temperatura exterior em equilíbrio com a da superfície do corpo, todas as impressões internas reduzidas ao tom natural da vida orgânica, insensíveis na sua contínua uniformidade... O esforço permanece só, e com ele o *eu* fenomenal puro ou reduzido à sua apercepção imediata interna.”<sup>407</sup>

Neste modo de exercício do esforço, Biran dá-nos notícia da própria condição do sentimento de identidade individual permanente, que é *duração percebida de si* numa tensão imanente. Por isso, o esforço imanente é, desde a *Décomposition*, associado ao estado de vigília<sup>408</sup> e tido por garante da continuação da vida psíquica – que, assim, não carece um “eu substancial”, mas apenas de um *eu vigil* sempre “identicamente presente a ele próprio”<sup>409</sup>. A duração (*durée*) do *eu* – a *pessoa idêntica* – encontra neste plano de exercício do esforço o seu requisito, constituindo-se, então, na *époque* – poderíamos dizê-lo<sup>410</sup> – das relações ao exterior e mesmo das relações ao corpo dos sentidos. Tendo em conta que se trata aqui da base da apercepção, tanto como do sentimento de continuidade da existência pessoal, a este esforço imanente<sup>411</sup> *fluindo uniformemente* corresponde um *eu puro fenomenal*. Conforme faz notar F. Azouvi, “no vocabulário biraniano, o segundo adjectivo serve evidentemente para corrigir o primeiro e desviar o espírito do que o *eu puro* biraniano não é: nem o ‘eu absoluto de Descartes, substância pensante colocada fora da apercepção, nem o ‘sujeito ideal’ dos pós-kantianos que é, justamente, um ‘eu numenal’.”<sup>412</sup> O *eu fenomenal puro* será “puro” porque começa numa apercepção interna imediata; será “fenomenal” e não absoluto já que a relação e a dualidade aperceptiva estão constituídas, ou seja, o termo resistente continua presente,

---

<sup>407</sup> *De l’aperception*, pp. 137-138.

<sup>408</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 141 : «La veille du moi est constituée par cette état de d’effort immanent ».

<sup>409</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>410</sup> Razão tem TILLIETTE, X., « Nouvelles considérations... », o. c., p. 441 quando afirma : «Ce Moi éveillé qui est pour Husserl la source de la vie transcendental (...)» ; e, igualmente, AZOUVI, F., «La triplicité des points de vue... », o. c., p. 8 : « il faut une sorte d’expérience pure qui n’est pas sans évoquer l’époché des phénoménologues ».

<sup>411</sup> Esforço que “permanece só” na medida em que apenas se tem a si e a nada de exterior, apenas ele se exerce e não qualquer esforço “particular”.

<sup>412</sup> AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 218.

muito embora o seu exercício – dos sentidos, nomeadamente – esteja como que “entre parêntesis”<sup>413</sup>, ou “privado dos seus direitos” (*forclos*)<sup>414</sup>. Os sentidos de um corpo desperto são convocados mas para nada sentirem: os olhos estão abertos mas para nada ver, o ouvido atento para nada ouvir, a pele desperta para nenhuma variação exterior experimentar. O corpo vigilante, estando totalmente mobilizado e sendo integralidade presente no exercício perseverante da apercepção interna imediata, permanece imóvel, sem, no entanto, deixar de ser *actor do esforço primitivo* e de investir de fenomenalidade o *eu aperceptivo*.

No interior desse esforço e no silêncio dos sentidos, ainda que não na ausência de corpo, o eu puro do esforço imanente está plenamente em relação *imediate*, mesmo que apenas com a instância *puramente motriz* do corpo próprio, dada pelo próprio carácter de “coexistência e causalidade”<sup>415</sup> do esforço. Assim sendo, o eu puro do esforço constituir-se-á em e através da elasticidade, coesão e plenitude de um corpo tocável activa, integral e silenciosamente pelo interior. O eu está no seu próprio meio. Co-presença solidariamente mobilizável, resistência sentida como homogénea, unidade imanente ou continuidade de resistência, “simultaneidade de esforço”<sup>416</sup>, tensão activa, coesão interna activa – eis outros tantos modos de entender a presença sem figura do corpo no esforço imanente. A identidade conquistada a este nível fundador é já sempre um acto que se cumpre no seu próprio exercício tensional interior e corporalizado, acto que se cumpre, pois, num corpo que deve, então, ser analisado como “objecto imediato da apercepção”<sup>417</sup>.

### 1.2.1.

A dificuldade de tal definição, aparentemente contraditória, tem dividido os comentadores. Para alguns, como M. Henry, é o termo “imediato” que guarda todo o sentido do espírito biraniano, devendo a expressão “objecto imediato” ser entendida

---

<sup>413</sup> Cf. ID, o. c., p. 219.

<sup>414</sup> Cf. TILLIETTE, X., « Nouvelles considérations... », o. c., p. 439.

<sup>415</sup> *Nouveaux essais d'anthropologie*, p. 207.

<sup>416</sup> DEVARIEUX, A, *Maine de Biran...*, o. c. p. 156.

<sup>417</sup> Cf. *Essai, I*, p. 140: « objet propre, médiat ou immédiat, de l'aperception interne ».

como equivalente da expressão “corpo próprio” e este, enfim, ser entendido como coincidindo com o *eu* ou como não sendo senão o *eu*<sup>418</sup>. Outros há que preferem sublinhar a importância do conceito de “objecto” e, com ele, a “diferença” inerente ao esforço, sacrificando, porventura, algumas das intuições mais férteis do biranismo. R. Vancourt representa uma terceira via interpretativa, considerando que o corpo percebido como objecto imediato da apercepção não é, propriamente, nem objecto nem sujeito, uma vez que, na apercepção, sujeito e objecto se *identificam*<sup>419</sup>.

“Identificação” será bem o conceito que resume as dificuldades de interpretação. Para Henry, não restam dúvidas sobre o modo de encarar a identificação do *eu* ao corpo, bastando ter em conta a célebre passagem dos comentários a Lelarge de Lignac, onde o filósofo de Bergerac declara: “o meu corpo e eu não fazemos senão um.”<sup>420</sup>

A questão estará, contudo, longe de ser simples. Abordemos de perto o passo citado restituindo-lhe o respectivo contexto: “A máquina exterior e eu somos seres separados; o meu corpo e eu não fazemos senão um. Não posso conhecê-lo como objecto enquanto ajo imediatamente sobre ele e por ele, como não posso sentir imediatamente o poder mediato que tenho sobre a máquina, enquanto a conheço como *objecto* diferente de mim próprio”<sup>421</sup>. Que intenção de Biran nestas palavras se vislumbra? Em primeiro lugar, pretende-se marcar uma diferença entre o modo como conhecemos a “máquina exterior” e o “nosso corpo”; depois, e no horizonte de tal diferença, concluir que *em comparação* com o modo como o corpo exterior se faz presente, *eu não faço senão um com o meu corpo do esforço*, uma vez que, em rigor, dele não me separo, não o coloco à minha frente como objecto, não o considero *do exterior*. Relativamente à representação exterior do corpo à maneira dos outros objectos, o modo de presença do corpo próprio é evidência de uma identidade: sinto-o como o mesmo que *eu*. Aqui, pois, a “identificação” é afirmada para assinalar a diferença em relação ao modo como percebo um objecto exterior: será por relação a este que posso dizer que o meu corpo *sou eu*, no sentido em que tenho dele o sentimento imediato.

---

<sup>418</sup> Voltaremos a este aspecto e à análise dos textos de Biran que nos parecem, pelo menos, dificultar tal interpretação.

<sup>419</sup> Cf. VANCOURT, R., *La théorie de la connaissance...*, o. c., p. 71 ; Cf. também sobre este ponto AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 220. Nosso sublinhado.

<sup>420</sup> *Commentaires XVIII*, p. 71.

<sup>421</sup> ID, o. c., l, c.

Se assim é, para Biran não se tratará de negar a diferença do corpo no “interior” do esforço, o que dissolveria a dualidade, a relação. Todavia, a afirmação desta “diferença” suscita um problema igualmente espinhoso: será que a “diferença” do corpo autorizará a que seja considerado como “objecto”? Não implicará a “objectividade” uma projecção no espaço exterior, em tudo diferente da consideração de uma presença “imediate” do corpo? O filósofo de Bergerac parece não ter dúvidas: o corpo é “objecto distinto”<sup>422</sup> da força-eu e se não fosse, não se poderia dar conta do facto primitivo. Mas o corpo do esforço, deve notar-se, só é exterior à força no interior da própria relação – ou seja, não é um objecto à maneira dos objectos exteriores. Haverá, pois, que considerar uma *objectalidade* – sugestão de F. Azouvi – do corpo próprio que é uma diferença interior. Que essa diferença seja dita “imediate” deixará de ser paradoxal, se recordarmos o carácter não instrumental que caracteriza o esforço e reconhecermos que, no corpo próprio, são “imediatamente” submetidas à *força da vontade*<sup>423</sup> apenas “as partes do sistema motor que (...) circunscrevem o domínio próprio onde se exerce essa força”<sup>424</sup>. Para lá deste corpo que se sabe no *efeito imediato de consciência*<sup>425</sup>, há certamente um corpo sou sem o poder ter – este sim, um corpo com o qual faço um, com o qual me identifico (mas esta é, como veremos, uma outra história) – e um corpo que pode ser objectivado pelo anatomista. O corpo poderá ser, portanto, em diferentes planos de análise, “objecto” e em diferentes sentidos “imediate”.

Seja como for, para Maine de Biran, é a dissensão que está no início, o acto, a não-coincidência. Por isso, é emblemática a tese com que anuncia a cegueira da ideologia de Tracy no que diz respeito ao corpo próprio: a sensação *sui generis* de resistência muscular inerente ao esforço é a condição suficiente para que, no exercício da determinação voluntária, completamente interior – enquanto diferente do desejo –, o

---

<sup>422</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 126.

<sup>423</sup> Cf. *Essai*, I, p. 144. «C'est ainsi que ce premier rapport des sensations aux différentes parties du corps, réputé inné dans l'école de Descartes et confondu avec le rapport d'extériorité dans celle de Condillac peut n'être qu'un résultat direct et immédiat de l'exercice du sens de l'effort, et avoir tout son mobile ou son point d'appui, dans l'expérience intérieure.»

<sup>424</sup> *De l'aperception*, p. 124 ; Mesma tese em *Essai*, I, pp. 139-140.

<sup>425</sup> Cf. *Commentaires XIX*, p. 322 : «L'effort voulu actuel ne se manifeste à titre de fait que par son effet immédiat de conscience, la notion ou la sensation musculaire aperçue ainsi dans la connexion intime avec sa cause, comprise sous la même unité de conscience.»

*eu se aperceba a sua própria acção*<sup>426</sup>. A afirmação da dimensão interior ou não instrumental da vontade será, neste contexto, ponto decisivo, consubstanciando-se na importante distinção entre vontade e desejo.<sup>427</sup> A vontade, impossível de localizar numa qualquer parte do corpo, mas nem por isso menos real – uma vez que nenhum meio artificial a saberia imitar<sup>428</sup> – *exerce-se sem desejar*, revelando nesse exercício sempre *infalível*<sup>429</sup>, um corpo resistente *pleno e sem lacunas*. Exercendo a vontade estamos em nós: nem mais perto, nem mais longe, perseveramos numa acção que está em nosso poder realizar e que é imediatamente realizada num esforço constantemente disponível. O desejo, ao invés, é despertado unicamente por um objecto ou imagem que se estende no exterior: desejamos as coisas ou modificações de que não dispomos de maneira alguma e, nesse caso, permanecemos “em relação de dependência a causas exteriores que cedem ou resistem”, colocando-nos na situação de preferir as *causas amigas* e preterir as *causas inimigas* da nossa existência<sup>430</sup>. Num certo sentido, o desejo será a “doença da vontade”<sup>431</sup>, revelando-se a medida da sua ineficácia. Deseja-se aquilo sobre que não temos qualquer poder, pelo que o desejo descentra ao traduzir-se numa “prece dirigida às causas amigas ou inimigas da nossa existência”<sup>432</sup> para que as primeiras se aproximem e as segundas se afastem. A vontade será algo de bem diferente para Biran: nela se joga uma eficácia garantida e imediatamente sentida enquanto *acto ou relação interior a si*, pelo que nunca nos afasta de nós próprios, mas concentra-nos no âmago da certeza de si. “Quando sentimos que uma acção está em nosso poder não a desejamos,

---

<sup>426</sup> *Correspondance 1766-1804*, p. 391.

<sup>427</sup> Cf. ID, o. c., pp. 312; 315; 328; 382; 368, para o contexto do debate com Destutt de Tracy. O tema é decisivo, como já deixámos entrever. Em Tracy, recorde-se, a incompreensão do que é a vontade acompanha o erro nunca superado de considerar que as “determinações instintivas encerrariam o juízo e a vontade”. De facto, quando nos segundos trabalhos afirma que *não há sentimento de resistência se primeiro não houver sentimento de vontade*, o que afirma não é senão, no fundo, que os movimentos instintivos são acompanhados de vontade; e se o afirma, segundo Biran, é tão só (o que não é de facto equívoco pequeno) porque confunde a vontade, que só acontece ou existe realmente quando *já lá está um ser capaz de aperceber o seu exercício*, com o desejo, este sim um *sentimento vivo que conduz o ser sensível e motor instintivamente* para um objecto procurado. Biran afirmará então : “Je prouverais qu’on peut avoir des volontés réelles avant toute connaissance des corps [extérieures], et sans cette connaissance, et je ne recourerai point pour cela à l’instinct » (ID, o. c., p. 329).

<sup>428</sup> Cf. *Décomposition*, versão revista, pp. 414-415.

<sup>429</sup> *Commentaires XVIII*, p. 63.

<sup>430</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 152, *passim* ; Cf. *Essai, II*, p. 257, *passim*.

<sup>431</sup> DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 143.

<sup>432</sup> *Essai, II*, p. 257.

executamo-la imediatamente por um esforço constantemente disponível. Ao contrário, desejamos as coisas ou as modificações de que não dispomos de modo algum”<sup>433</sup>.

O paralítico<sup>434</sup> não pode querer mover um braço, mas tão-somente desejá-lo: o exercício da vontade não se separa das partes do corpo que imediatamente se lhe submetem. Quer isto dizer que vontade e actividade voluntária “são inseparáveis e idênticas”<sup>435</sup> no mesmo sentimento imediato do poder motor na sensação *sui generis* da resistência muscular que lhe está unida. A “aplicação” interior da vontade ao corpo que lhe resiste, em se exercendo, é indiscutível: a vontade encontra sempre o corpo que se lhe dispõe sem o procurar. O sentido íntimo atesta-o porque a força da vontade, de efeito infalível, somos nós – que, na verdade, “não somos *causas da* nossa existência ou da união dos dois elementos que nos constituem, mas que somos bem as causas primeiras das nossas acções livres.”<sup>436</sup> O exercício da vontade nada escolhe: no exercício de si, no perseverar do esforço, não é possível optar entre ser ou não ser, exercer-se ou não exercer-se.

Neste contexto, não se reduziria a vontade ao desejo sem supor equivocadamente identificados a força, que é o próprio índice da *concentração* do indivíduo sobre os seus próprios actos, e as condições orgânicas de um movimento “realizado no exterior” – ou seja, sem presumir erroneamente identificados o corpo interiormente resistente e o corpo exteriormente representável. Ora, precisamente, semelhante identificação foi sempre o alforge de todas as confusões. A diferenciação biraniana entre vontade e desejo servirá, pois, uma tarefa de distinção necessária capaz de dilucidar a especificidade de um dos grandes impensados da tradição filosófica ocidental: a relação imediata e não representativa da vontade ao corpo. De um impensado se trata porque,

---

<sup>433</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>434</sup> CF. *Commentaires XVIII*, p. 63. Um membro paralisado (e, num outro sentido, um “membro-fantasma”) ou seja, “separado” da força-eu não poderia ser o termo do esforço: não está em poder da vontade. Posso, seguramente desejar que o membro paralisado se mova (e posso julgar mover um membro amputado por um desejo transtornado); mas a vontade encontra infalivelmente o corpo sem o procurar no exterior da própria relação de que se sente princípio.

<sup>435</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>436</sup> ID, o. c., l. c. E na página seguinte conclui: «Le principe déterminant est toujours un premier *vouloir* ou acte libre. Il faut remonter jusque-là pour trouver la cause du premier mouvement, mais nous n’y remontons que parce que nous trouvons *en nous-même* l’intelligence qui opère par le vouloir ; et si nous n’étions pas des causes libres, si nous voulons n’étaient pas efficaces, nous n’aurions pas l’idée de cause ou volonté *suprême*.»



segundo Biran, tal relação é recorrentemente ignorada: tanto nos sistemas que negam a identidade do princípio motor e do princípio pensante (como fazem Descartes, mas sobretudo Malebranche<sup>437</sup>, e também Leibniz ou Barthez), como nos sistemas que atribuem aos princípios do pensamento os movimentos de todos os órgãos sem distinção (que Condillac<sup>438</sup>, mas igualmente Stahl ou Bonnet<sup>439</sup> advogam) e mesmo nos sistemas que parecem restabelecer a identidade do princípio pensante e motor (como é o caso de Locke<sup>440</sup>, mas também de Mérian<sup>441</sup>, Fichte ou Schelling<sup>442</sup>).

---

<sup>437</sup> Sobre a « escola de Descartes », Biran anota que coloca *no exterior* a força real de mover e de agir : « Si on attribue quelque sorte d'activité au sujet pensant, ce n'est point qu'il ait en lui-même quelque force efficace ou productive des mouvements ou actes, mais seulement en tant qu'il est incliné vers l'exécution de ces actes par une pensée de préférence, ou un sentiment de désir, qui détermine l'intervention du *moteur suprême*. La *volonté* est exclusivement dans le désir, et par suite dans l'approbation donnée à ce qui se passe dans le sens ou l'entendement » (*Décomposition*, versão premiada, p. 103). Ou seja, para os cartesianos é a verdade de uma força suprema, Deus, que deve ser entendida como « la cause unique et réellement productive de tous les mouvements, volontaires como physiques ou organique, des machines qu'il a créées ». (*De l'aperception*, p. 90).

<sup>438</sup> Já em Condillac se vislumbra esse mesmo fundo ocasionalista : « il semble toujours que le mouvement appartient en propre au *corps* [considerado na sua dimensão *sensível e orgânica*] ou se effectue en lui par quelque cause mystérieuse, quelque agent inconnue. » (*Décomposition*, versão premiada, p. 104; Cf. ID, o. c., versão revista, p. 450; Cf. num sentido análogo, *De l'aperception*, p. 93) Biran ilustra a sua leitura invocando o *Traité des animaux*, bem como o texto da *Logic*, para demonstrar que não faz sentido avançar a ideia de uma *força motriz* e, seguidamente, ignorar a necessidade de dar conta das suas condições.

<sup>439</sup> Bonnet representa uma posição a meio caminho da de Locke e Condillac. Por um lado, afirma que a alma é « essentiellement douée d'une *force motrice* »; por outro lado, vê essa força como « indéterminée en elle-même », como « *virtualité*, (...) simple capacité d'agir » (*Décomposition*, versão premiada, p. 105), acabando por supor indistintamente como origem dos modos activos como passivos um mesmo princípio activo (Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 106; Cf. *De l'aperception*, p. 100).

<sup>440</sup> Os problemas do sistema de Condillac já estariam presentes, para o filósofo de Bergerac, em Locke. É certo que Locke parece reconhecer o essencial do problema quando denuncia, como insustentável, a confusão da vontade com as afecções e *sobretudo com o desejo* (Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 104-105; Cf. *De l'aperception*, pp. 95-97) e parece restaurar o princípio de Anaxágoras; mais reconhece a vontade como fundamentalmente *agissante* e, por isso, ligada não à passividade mas à força que se liga exclusivamente às *nossas próprias acções*. Nada parece mais conforme aos factos da reflexão. E no entanto, já o comentámos, algo falta a esta doutrina. Comenta Biran: « Il n'a manqué à Locke pour éclaircir complètement cette matière et surtout pour écarter ce vague dans lequel il a laissé l'origine et la circonscription de nos *facultés*, il ne lui a manqué, dis-je, que de remonter jusqu'aux conditions et aux limites naturelles du *vouloir* et du *pouvoir*, dont il a si bien reconnu l'existence. (...) il n'aurait pas préjugé comme on l'avait fait avant et comme on l'a fait encore après lui, la passivité générale de ces *premières idées* ; et alors peut-être il n'y aurait pas eu lieu à cette division si illusoire d'*entendement* et de *volonté*. » (*Décomposition*, versão premiada, p. 105).

<sup>441</sup> M. Mérian, autor de uma *Mémoire sur l'aperception des idées*, merece, pelo aparente equilíbrio das suas posições sobre a vontade, atenção. Retém a atenção de Biran que afirma : « la volonté (...) ne saurait être enveloppée dans *aucune succession passive* » (*Décomposition*, versão premiada, p. 107 ; Cf., num sentido análogo, *De l'aperception*, p. 97). No entanto, o mesmo autor chega, em trabalhos subsequentes, a entrever « l'état d'un être créé dans son rapport extrinsèque à la force créatrice d'où il dépend, et non point dans ce qu'il est pour lui-même ou suivant qu'il se sent ou s'aperçoit comme cause de Telles modifications, ou comme effet dans Telles autres, et. Le point de vue de M. Mérian – conclui Biran – est

Acrescente-se a esta lista a doutrina tracyana que, sobre o mesmo esquecimento e continuando a confundir desejo e vontade, se situa no prolongamento de um inusitado fundo ocasionalista<sup>443</sup> – de uma análoga transformação equívoca da dimensão subjectiva de causalidade<sup>444</sup>. A proposta de Destutt de Tracy de um movimento casual para explicar a passagem do “seu” movimento “involuntário” ao movimento voluntário, resume o fundo da questão. Por isso, Biran empenha-se em destrinçar as diferenças: um movimento determinado do corpo poderá ser um meio para a realização de um desejo ao centrar-se sobre o exterior e ao inscrever-se num registo de tempo sucessivo (entre o sujeito que deseja e o objecto desejado); mas aquele movimento não se dará sem a realização irrepresentável da vontade que, contrariamente ao desejo, não implica nenhuma sucessão, nenhuma exterioridade e se assimila à *instantaneidade* da esfera dual inerente ao esforço.

Mais do que simples reflexo ou movimento instintivo e muito menos do que uma *força em si* para mover ou agir (força esta que seria sempre, por definição, exterior ao movimento que despoletaria), a vontade<sup>445</sup> existe na relação, infalível, a um plano de resistência interior e – ao contrário do desejo que toma o seu sentido na exterioridade –

---

pris tout entier dans *l'absolu*, et il oublie les principes du premier mémoire où il ne s'écartait point des faits de l'expérience ou du sens intime». (*Commentaires XVIII*, p.231).

<sup>442</sup> Que Biran pondera, « em segunda mão », através da *Histoire comparée des systèmes de philosophie* de Degerando.

<sup>443</sup> Cf. a título ilustrativo *Décomposition*, versão premiada, p. 110. Analisamos num outro lugar deste trabalho o aspecto referido.

<sup>444</sup> *Correspondance 1766-1804*, p. 392.

<sup>445</sup> Cf. *Essai*, I, p. 124. Cf. *Journal*, III, p. 35. Veja-se ainda, *Décomposition*, versão premiada, pp. 153, n.; 415. A vontade não é assumida por Biran, no contexto do debate em questão, como força moral mas como o próprio *exercício do movimento acompanhada do sentimento de ser a respectiva causa*. Não é, por isso, redutível nem a uma explicação fisiologista que a refira ao funcionamento mecânico do sistema nervoso e do sistema muscular, como não poderá confundir-se com qualquer concepção abstracta de alma que agisse na ignorância de si como princípio de acção. Une essas duas concepções, aliás, um mesmo fundo metafísico nunca tematizado, que tenta enclausurar o *eu* (que se sabe no esforço voluntário) numa ideia de força *absoluta noumenal* ou afastada do sentimento que aviva a experiência actual; o erro destas duas concepções de vontade é portanto simétrico, na medida em que tanto fisiologistas como metafísicos tentam formular a questão a partir de um ponto de apoio onde ela, de facto, não está. Considerações sobre se a força do movimento voluntário é uma modalidade ou um propriedade do corpo, se tem ou não origem numa possibilidade de movimento exterior ao músculo onde se dá o movimento depois dito voluntário, se depende de um corpo-estátua ou de uma alma-substância pilotando o corpo, são outros tantos modos de permanecer cego para o essencial. Cf. por exemplo *Décomposition*, versão revista, p. 416: «Le physiologiste cherche à rattacher à l'image d'un centre organique la conception de cette force nouménale pré-existente du moi en l'objectivant ainsi dans un espace, dans un point du cerveau. Le métaphysicien éloigne ou dissimule d'abord cette objectivité, en n'employant que le signe individuel au moyen duquel il tâche de circonscrire ou limiter l'idée abstraite de l'âme, en affirmant sa durée permanente dans le temps.»

reporta-se sempre a um movimento de que dispõe imediatamente, a um movimento *de consciência do corpo* (não de uma consciência sobre o corpo, mas de uma consciência que também é de um corpo) que permite a primeira “verificação” do sujeito; e o permite na própria relação interior, no “sentimento íntimo e radical” que se acompanha da “recordação do esforço”<sup>446</sup> primitivo – recordação que mais não é do que “despertar completo”<sup>447</sup> de nos sabermos *capazes* de exercer os movimentos em nosso poder.

A novidade desta perspectiva obriga o filósofo de Bergerac a uma necessária renovação conceptual que o leva a qualificar a vontade como força “hiper-orgânica” – ou seja, que não é apenas o grau diferente de uma mesma propriedade orgânica<sup>448</sup> –, hipersensível<sup>449</sup> ou sobre-animal<sup>450</sup> que desposa o corpo, se lhe dispõe e disponibiliza como seu “meio” próprio. Assim sendo, aquela força *sui juris* não será uma espiritualidade pura, já que não é determinada ou actualizada senão na relação ao seu termo de aplicação; este, por seu turno, também não é determinado senão na mesma relação e como resistência *disposta e disponível* à força da vontade que lhe corresponde na medida em que *tende a imprimir-lhe movimento*<sup>451</sup>. Não falamos aqui ainda do movimento exteriormente observável; falamos outrossim do que o movimento do corpo impresso pela vontade primitivamente é: sentido corporalizado de si.

Neste sentido, o corpo do esforço não será propriamente um corpo “vivido”, uma vez que não é o vivido qualitativo do corpo que primeiro se faz presente, mas um corpo que, desvendando-se no esforço, se faz presente com a própria presença de si, ou seja, que se desvela como dimensão do próprio acto aperceptivo. Por isso se revela absurdo para Biran que se pergunte onde alguém pode sentir a vontade: como se eu

---

<sup>446</sup> *Essai*, I, p. 135.

<sup>447</sup> Não é estranha a uma *apropriação de consciência*. Cf. *Essai*, I, p. 135.

<sup>448</sup> *Décomposition*, versão revista, pp. 380 ; 381 ; veja-se ainda, entre outras referências em vários textos, *Essai*, I, p. 134.

<sup>449</sup> *De l'aperception*, p. 110; Cf. *Commentaires XVII*, p. 85. Biran refere várias vezes este aspecto: as *doutrinas concentradas na esfera dos objectos sensíveis* deixam escondido por detrás desses objectos um outro mundo, *hipersensível*, cuja realidade, se tem lugar, não se pode manifestar senão a um sentido íntimo particular que nos dá o conhecimento interno de tudo o que fazemos e sentimos ou provar-se senão pelo seu testemunho. A consideração deste sentido interno, tão singular que não encontramos para ele qualquer palavra na língua da fisiologia como da psicologia, equivale a sublinhar a via impensada de acesso à certeza de si.

<sup>450</sup> *Décomposition*, versão revista, pp. 381, 414 ; Cf. *De l'aperception*, p. 106.

<sup>451</sup> Cf. *Essai*, I, p. 9: «La force n'est donc déterminé ou actualisée que dans le rapport à son terme d'application, comme celui-ci n'est déterminé comme résistant ou inerte que dans le rapport à la force actuelle qui le meut, ou tend à lui imprimer le mouvement ».

pudesse sentir qualquer faculdade enquanto pertencendo-me, ou fazendo parte essencial da minha natureza, noutra lugar que não em mim próprio<sup>452</sup>. De igual modo, será manifestamente absurdo perguntar *onde nos sentimos e sabemos corpo*, como se a presença do corpo do esforço fosse, *enquanto a vigília dura*, lacunar ou descontínua.

### 1.3.

“A *vontade* e o *poder real* [de movimento], ou o sentimento desse poder, têm a mesma extensão, os mesmos limites. Um ser que não tivesse o sentimento imediato de uma *energia* ou de uma *tendência*, de um poder motor, não quereria o movimento; e para isso não precisa de conhecer objectivamente as fibras nervosas nem a sua disposição, basta-lhe *sentir* imediatamente essas disposições, o que é bem diferente de as conhecer como objectos.”<sup>453</sup> Linhas preciosas e claras, estas: do carácter de relação imediata e não instrumental inerente ao esforço deriva a possibilidade de conhecimento não representativo do corpo.

A tese assumirá nos textos de Biran diferentes formas e servirá de crivo para múltiplos debates com vários interlocutores. Relativamente a Durivau – para quem é possível fazer da vontade ou actividade motriz, “objecto de atenção” –, espera Maine Biran tê-lo convencido de que a “actividade motriz”, origem da ideia de força e causa, de modo algum se pode confundir com um movimento “efectuado pelos órgãos e já fora de nós”<sup>454</sup>. Ao contrariar Staffer, é a hipótese de uma qualquer relação de sucessão<sup>455</sup> entre vontade e a moção que o filósofo de Bergerac afasta.

No esforço obrigou Biran a alternativa a tais posições, definindo-o como uma relação onde o *sentido* se dá na própria efectuação consciente, suficiente para fazer reconhecer *primitivamente* o *eu* a si próprio como causa da *sua própria acção*: pelo sentido totalmente interior do esforço, o eu apercebe-se imediatamente como *motor* ou causa de movimento.”<sup>456</sup> Por conseguinte, deve afirmar-se que nessa apercepção

---

<sup>452</sup> Cf., por exemplo, *Commentaires XVIII*, p. 64.

<sup>453</sup> ID, o. c., p. 70.

<sup>454</sup> *Correspondance 1805-1824*, p. 642.

<sup>455</sup> *Commentaires XIX*, p. 324; Cf. LE ROY, G., *L'expérience...*, o. c., p. 180.

<sup>456</sup> *Commentaires XVIII*, p. 14.

imediate se encontra um “conhecimento interno” ou um “sentimento do termo móvel que é o corpo”<sup>457</sup> – conhecimento ou sentimento fundados unicamente na experiência da réplica que o corpo resistente, por cedência ou obediência, oferece à vontade<sup>458</sup>.

Assim sendo, dever-se-á concluir “não haver nenhuma necessidade de supor o intermediário de um conhecimento representativo ou objectivo se quisermos que a acção seja feliz”<sup>459</sup>. Tal como não é necessário ao ouvido, para ouvir uma melodia, perceber simultaneamente os sons e as vibrações do ar que o modificam ou as disposições orgânicas do aparelho auditivo, tal como o olfacto não precisa de perceber os corpúsculos que uma rosa emana para aspirar o seu perfume, assim também o sentido do esforço não necessita de representar os meios e as condições objectivas orgânicas do seu exercício ou da execução dos movimentos voluntários, para que a sua acção se exerça – ou seja, o esforço não reclama a presença de qualquer conhecimento objectivo do corpo orgânico para se exercer<sup>460</sup>.

É certo que pela anatomia sabemos que os “membros que a vontade põe em jogo são compostos de nervos e de músculos” e pela fisiologia induzimos todo um conjunto de ligações entre os movimentos desses membros e o cérebro através dos nervos. Não obstante, não é menos certo que “a vontade ou o poder motor, apercebido ou conhecido pelo sentido íntimo que não difere do sentimento do *eu*, não poderia ser *localizado* ou representado objectivamente em qualquer parte determinada do corpo”<sup>461</sup> – sem que isso signifique, no entanto, que deixe de ser evidente e que o corpo deixe de ser imediatamente apercebido, interiormente presente e intimamente conhecido.

Será este um ponto decisivo: o corpo do esforço, disponível e disposto a uma força que, como a vontade, não é localizável num órgão ou numa ligação nervosa

---

<sup>457</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>458</sup> Cf. *Essai*, I, p. 149.

<sup>459</sup> *Commentaires XVIII*, p. 17.

<sup>460</sup> Acrescentem-se às referências já avançadas sobre este ponto, por exemplo, *Commentaires XVIII*, p. 72. Cf. a análise de BAERSCHI, B., *L'ontologie...*, o. c., p. 36. Tratando-se de um acto que é *imediate*, segue-se que o *eu* não tem a ideia ou percepção do esforço ou dos seus elementos como de objectos que lhe fossem exteriores; nessa relação imediata, o termo da força-eu é-lhe *imediatamente presente* e sem essa presença imediata *não haveria esforço sentido ou querido nem apercepção interna da força motriz*. Neste sentido concluiu Gouhier com rigor: «Quand je me connais comme cause, c'est parce que je suis cause et non parce que je me pense à travers la catégorie de causalité imprimée par un sujet transcendental à toute expérience même intime.» (Cf. GOUHIER, H., *Les conversions...*, o. c., p. 285).

<sup>461</sup> *Commentaires XVIII*, p. 16.

qualquer, não pode ser o corpo dos meios ou instrumentos da *motilidade*. Mais: a própria possibilidade de um movimento voluntário depende de desconhecermos esse corpo do anatomista. M. Henry sublinhou-o bem numa frase lapidar: “essa ignorância em que estamos do corpo do anatomista ou do fisiólogo é justamente a condição para que a nossa acção possa acontecer.”<sup>462</sup> Se no momento de agir fosse necessário representar os respectivos instrumentos, pensar em cada um e percorrer as respectivas ligações, “a vontade jamais nasceria.”<sup>463</sup> Que as condicionantes orgânicas estejam presentes, não invalida que a força da vontade “seja a própria causa eficiente dos movimentos que ela produz”<sup>464</sup> e que, conseqüentemente, tenhamos do exercício da vontade – tanto como do corpo que lhe corresponde – um saber evidente que não passa pelo conhecimento das condicionantes orgânicas<sup>465</sup>.

Ora, se assim é, nenhuma meditação sobre o corpo estaria completa se não ponderasse a possibilidade de conhecer o *corpo próprio* independentemente do conhecimento do corpo representável. Se o conhecimento irrepresentável do corpo no esforço é bem real, por que razão sempre foi ignorado? Maine de Biran achará apenas uma resposta: confundiram-se sempre na consideração do corpo diferentes tipos de saber. Por prolongar essa confusão no limite da solução verdadeira, Hume afigura-se a Biran como interlocutor privilegiado para um esclarecimento.

Interrogando-se sobre a ideia de causa eficiente e de ligação necessária, Hume toca o essencial ao aventar se essas ideias não poderiam fundar-se “sobre o sentimento interior de uma força própria ou de um império que atribuímos à vontade sobre os

---

<sup>462</sup> HENRY, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, o. c., p. 87. Esta passagem é igualmente sublinhada por MONTEBELLO, P. *La décomposition...*, o. c., p. 161.

<sup>463</sup> *Essai*, I, p. 164; Cf. *Commentaires XVIII*, p. 60.

<sup>464</sup> *Commentaires XIX*, p. 62.

<sup>465</sup> Cf. *Commentaires XVIII*, p. 66. As ligações nervosas, o sistema muscular, o cérebro, são necessárias ao movimento voluntário, como o são aliás dos movimentos involuntários; mas a vontade é apenas condição suficiente dos primeiros. Ou seja: se suprimirmos as primeiras condições, nem movimentos voluntários nem movimentos involuntários serão possíveis; se suprimirmos a vontade teremos a possibilidade de movimentos involuntários, mas não de movimentos voluntários. Afirmar o contrário equivaleria a afirmar que o corpo não é apropriado à vontade ou que apenas aqueles que conhecem as condições fisiológicas poderiam dispor da vontade - que, portanto, apenas os oftalmologistas, únicos a conhecer com rigor o funcionamento do aparelho visual poderiam ver, os otorrinolaringologistas ouvir, e assim por diante. Cf. *Essai*, I, pp. 164; 166. Cf. MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p. 161.

órgãos do corpo, ou sobre as operações do espírito.”<sup>466</sup> No entanto, julgará que a ideia de causa associada à vontade se entende como facto ligado a mais uma “das operações da natureza”<sup>467</sup>. Que se trata de um facto, não restam dúvidas; mas, para Biran, trata-se de um facto de sentido íntimo<sup>468</sup>, essencialmente distinto dos fenómenos da natureza. Este equívoco minará as conclusões subseqüentes de Hume, designadamente no que diz respeito à consideração do conhecimento que podemos ter dos meios de produção dos movimentos voluntários: se acertadamente considerará que estamos condenados a ignorá-los<sup>469</sup>, erradamente concluirá, dessa ignorância em que estamos do corpo representável, que “não *sentimos* realmente (...) nenhum poder ao produzir os movimentos dos nossos corpos e ao aplicar os nossos membros a diversas funções, [e que] a ideia de força e de poder não deriva, pois, de qualquer *consciência interior*.”<sup>470</sup> O equívoco é, de acordo com Maine de Biran, claro: para sentir o poder de agir é preciso conhecê-lo; mas como, para Hume, conhecer esse poder é representá-lo e não sendo aquele poder representável – porque não temos nenhum conhecimento do jogo interior dos nervos e músculos na vontade –, ele ou não existe, ou não passará de mais um *fenómeno natural*.

---

<sup>466</sup> *Essai*, I, p. 161. E anota : «L’un des philosophes dont le scepticisme même a servi les intérêts de la science, Hume, dans l’essai qui a pour but de chercher les fondements du principe de causalité ou de liaison *nécessaire* entre les phénomènes de la nature, a rencontré dans ses excursions sceptiques, le point de vue que nous cherchons à établir.» Cf. num sentido análogo, *Commentaires XVIII*, p. 17.

<sup>467</sup> *Essai*, I, p. 162. Biran cita o *Essay concerning human understanding* de Hume.

<sup>468</sup> Cf. ID, o. c. l. c.: «Oui, sans doute, c’est un fait et nous ne demandons pas autre chose; mais un fait de sens intime, un fait qui tire toute sa valeur du sentiment du moi qu’il constitue n’est pas une opération de la nature extérieure ; au contraire, il y a une véritable antithèse entre un acte de volition et un phénomène de la nature, comme entre la liberté et la nécessité, l’activité et la passivité.»

<sup>469</sup> ID, o. c., p. 163. Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 71-72. Veja-se a análise de BAERTSCHI, B., *L’ontologie de Maine de Biran*, o.c., p. 37 e ss. Nota-se que, na análise de Maine de Biran, depois, de formular bem o problema, ignora a *causalidade interna* como *modelo exemplar* de todas as ideias de força ou de causalidade que podemos conceber *fora de nós* - entendendo-a, por isso, no fundo, à maneira da causalidade externa das operações da natureza.

<sup>470</sup> ID, o. c., p.165. Neste contexto Biran considerará algumas teses de Leibniz ou de Malebranche, para medir a tentativa de *explicar* «par une influence mystérieuse quelconque, soit par l’intervention de Dieu même, soit par une harmonie préétablie, le lien naturel et mystérieux qui unit la force motrice à son terme d’application, ou le sujet de l’effort à la résistance» (*Essai*, p. 167). O cepticismo não nega o sentimento interno imediato mas exaure-o pela imaginação representativa; o dogmatismo também afirma o sentimento interno imediato mas subordina-o à razão. Ora, reflecte Biran, de que serve afirmar o facto primitivo do sentido íntimo para logo a seguir – ao procurar, nomeadamente distinguir movimentos voluntários e involuntários – subverter a respectiva evidência sob a pressão do que ele, de facto, não é?

Biran contestará sempre uma posição deste tipo<sup>471</sup>. A força da vontade é conhecida de modo evidente; é-o, não por se representar no exterior, mas por ser interiormente *sentida*, intimamente apercebida. Quer isto dizer que dela nada se saberá nos efeitos do corpo do anatomista, mas tudo se conhecerá no corpo interiormente resistente. Entre estes dois corpos, enfim, nenhuma confusão será possível, uma vez que nenhuma analogia se pode estabelecer “entre o conhecimento representativo da posição, do jogo e das funções dos nossos órgãos, tais como os pode conhecer um anatomista ou um fisiólogo, e o sentimento íntimo de existência que corresponde a essas funções, como também o conhecimento interno das partes localizadas no contínuo resistente.”<sup>472</sup>

Representamos aquilo que colocamos à nossa frente, fora de nós. Ser-nos-á, pois, impossível conhecer deste modo a força e o *corpo da vontade*<sup>473</sup>. O poder de fazer nascer a vontade não é conhecido senão pelo sujeito que se coloca “no lugar do ser motor”<sup>474</sup> e assim se pode sentir causa. A ideia de vontade, de força, de ligação necessária, deriva desse sentimento da nossa própria causalidade, que ressoa no nosso corpo. Apenas o mais cego dos cépticos ou a doutrina mais abstracta poderiam negar a existência dessa força que se sente e conhece interiormente, como o corpo que por ela se desvenda. De onde, uma conclusão magna do biranismo: “o eu não pode existir por ele próprio sem ter o sentimento ou a apercepção imediata interna da coexistência do corpo (...) Mas poderia existir ou ter essa apercepção, sem conhecer ainda o seu corpo como objecto de representação”<sup>475</sup>.

J.J. Engel, que Maine de Biran apreciou como “metafísico muito distinto”, afastou com vigor as mais densas nuvens cépticas sobre a evidência da vontade e do seu fundamento real que em nós próprios reside – no sentimento do nosso próprio esforço, no facto do sentido íntimo – ao meditar a ideia de força a partir do “sentido

---

<sup>471</sup> Cf. ID, o. c. p. 163 : «Tout ce raisonnement porte à faux, en ce qu’il se fonde sur l’assimilation illusoire, précédemment établie, entre deux sortes de connaissances ou d’expériences : l’externe et l’interne.» Cf. ainda, ID, o. c., p. 167 : «En effet Hume a très bien vu avec sa sagacité ordinaire que l’influence de nos volitions sur les mouvements du corps pourrait bien être le type ou l’origine de toute idée de pouvoir ou de liaison causale ; mais il rejette ce *principe*, en ce fondant en dernière analyse sur ce qu’il n’y a pas en nous le sentiment d’un tel *pouvoir*.»

<sup>472</sup> ID, o. c., p. 164.

<sup>473</sup> *Commentaires XVIII*, p. 66, *passim*.

<sup>474</sup> *Essai*, I, p. 164 ; Cf. *Commentaires XVIII*, p. 19.

<sup>475</sup> ID, o. c., p. 287. Voltaremos regularmente a esta passagem decisiva.



muscular”.<sup>476</sup> Na sua análise, Engel parece superar as confusões de Hume, considerando que a força apenas pode ser verificada nesse seu sentido próprio, e não em qualquer outra tradução ou substituto<sup>477</sup>, mais acrescentando que os diferentes sentidos não podem ser concebidos por outros, pelo simples facto de serem diferentes<sup>478</sup>. O filósofo de Bergerac não pode deixar de saudar semelhante perspectiva. A partilha deste “ponto de vista”<sup>479</sup>, não obviará, no entanto, um “ponto de separação”<sup>480</sup> que, na realidade, serão vários. Partindo de pressupostos correctos, Engel retirará ilações que se revelarão decepcionantes para Biran: afirmará que a verdadeira essência da ideia de causa depende da determinação de um “conflito de acção” com uma força exterior e que, neste conflito, a nossa força ou vence o obstáculo ou é paralisada por ele; prevenirá que o termo “causalidade” deve evitar-se por estar excessivamente carregado de implicações espaciais; defenderá que a ideia de “sucessão” é ajustada para designar a causalidade; e, finalmente, declarará que não concebemos a relação da vontade ao corpo porque nenhum sentido lhe corresponde<sup>481</sup>.

Cada uma destas ilações será rebatida por Maine de Biran. Segundo este, o “conflito de acção” existe sim, mas antes de mais entre a vontade e a resistência interiorizada do corpo próprio, e será apenas sobre esta – enquanto resume o sentimento de existência pessoal – que é possível perceber uma resistência exterior. A resistência da inércia muscular é, ao contrário da resistência exterior, sempre vencida, na parte que se lhe submete, pela força hiper-orgânica, residindo aí uma condição do esforço, da apercepção pessoal e do conseqüente conhecimento não representativo do corpo. Que se deva evitar a noção de causalidade pelas suas conotações objectivantes, é algo que Biran igualmente repudiará: não é o corpo uma espécie de espaço? Mas que Engel afirme não termos nenhum “sentido” para conceber a tendência causal da força à resistência será, para o filósofo de Bergerac, o mais surpreendente, pois nisso retoma a posição de Hume que o próprio qualificara de contraditória: de facto, Engel afirma que não concebemos as “operações da alma” sobre o corpo, o que só é verdade se por “conceber” se entender

---

<sup>476</sup> Cf. ID, o. c., p. 168 ; Cf., num mesmo sentido, *Commentaires XVIII*, pp. 19 ; 25.

<sup>477</sup> Cf. ID, o. c., l. c.

<sup>478</sup> Cf. ID, o. c. p. 169.

<sup>479</sup> Cf. ID, o. c., l. c.

<sup>480</sup> *Commentaires XVIII*, p. 26.

<sup>481</sup> Cf. *Essai*, pp. 169-172, *passim*. Cf, num mesmo sentido, *Commentaires XVIII*, pp. 26-31.

“explicar”, “representar” “ou imaginar”; é verdade que não se representa o que é irrepresentável<sup>482</sup>, mas já não o é que este se possa conhecer de algum modo. Advogar que não se concebe a relação ao corpo porque não se sentem as “operações” orgânicas é – retirando a ideia de força da sua base real – confundir o corpo que se conhece interiormente e o corpo que se pode conhecer exteriormente. Por isso, contrapõe Biran: “o sentido da tendência de esforço não pode ser outro senão o da ligação imediata que existe entre uma determinação da vontade e o movimento ou a contracção dos músculos; e é por esta ligação estar toda compreendida no exercício do esforço, e ser idêntica ao próprio facto do sentido íntimo, que *não podemos impedir-nos de admitir.*”<sup>483</sup>

O *sentido muscular*, a presença interiorizada do corpo não estão no mesmo plano de presença das *qualidades* ou *propriedades exteriores*. Demonstrou-o já Maine de Biran ao indicar as limitações do modelo do tocar condillaciano. Para o filósofo de Bergerac, não é possível conceber uma resistência exterior que detém o movimento do corpo, fora da evidência não representativa de uma força aplicada interiormente ao corpo próprio, separada de “um conflito de acção imediata” entre força e resistência muscular essencialmente diferente da resistência exterior. Se o esquecemos muitas vezes é porque, na execução de um “esforço” para mover um obstáculo exterior, a nossa atenção centra-se quase toda sobre o objecto que se pretende movimentar, obliterando a evidência interior da relação primitiva; subtraímos o objecto exterior à nossa presença, prescindamos de o tentar mover, concentremo-nos sobre os nossos próprios actos e a evidência interior do esforço ficará clara no seu desenvolvimento sobre um corpo pleno<sup>484</sup>.

---

<sup>482</sup> Cf. ID, o. c., p. 172.

<sup>483</sup> ID, o. c., p. 173.

<sup>484</sup> *Commentaires XVIII*, p. 30. Sendo impossível quer rejeitar como certa a existência da causalidade subjectiva no “sentido próprio e imediato no qual ela *reside*”, quer negar a evidência do sentimento interior do poder da vontade na relação imediata à resistência muscular, torna-se claro um conhecimento interior da presença do corpo próprio irreduzível ao conhecimento anatómico de um corpo saturado da sua própria exterioridade.

## 2. O espaço do corpo.

### 2.1. (Corpo e tempo).

Enquanto os nossos sentidos ou órgãos puramente nervosos são como “harpas eólicas cujas cordas vibram e fremem ao sabor dos ventos que lhe vêm bater”, o sentido *sui generis* do esforço voluntário é uma “harpa que não toca se não for dedilhada pelos dedos do músico”<sup>485</sup>, pela destreza da força da vontade. O simples facto de estar assim povoado de força, de se entretecer de uma relação, de vibrar em intensidade, de existir na tensão, seria suficiente para obstar à consideração do corpo como simples objecto colocado no mundo. Acresce que esse corpo se faz real num modo de presença imediato que, em alguns momentos, Biran caracteriza igualmente de *instantâneo*<sup>486</sup>. Levantarás isto o problema – cuja dificuldade foi já diagnosticada por Tisserand<sup>487</sup>, Fessard<sup>488</sup> Madinier<sup>489</sup> ou Vancourt<sup>490</sup> e não escapou à consideração de F. Azouvi<sup>491</sup> – da relação do esforço e, conseqüentemente, do corpo ao tempo.

Neste contexto, serão notórias as divergências que opõem a perspectiva de Biran à posição de Staffer, para quem seria “necessário que no acto da vontade seguido da moção, ou nesta última, percebida a seguir à volição, existisse qualquer coisa (...) que nos oferecesse o efeito como continuação inevitável do que apercebemos, ou consequência evidente do acto que precedeu na consciência o *eu*.”<sup>492</sup> Contrariamente, para o filósofo de Bergerac, do ponto de vista que permite considerar o esforço ou o facto primitivo de consciência<sup>493</sup>, nenhuma sucessão temporal está presente entre os

---

<sup>485</sup> ID, o. c., p. 31.

<sup>486</sup> Cf. *Dernière philosophie : existence et anthropologie*, p. 133. Mais claras são as seguintes passagens: *Commentaires XIX*, p. 322 : O acto voluntário é efectuado e criado num único e mesmo instante; ID, o. c. p. 20: «L’instant ou l’unité du temps est déterminée par un seul effort ou un acte voulu, dans l’exercice duquel l’individu peut dire moi ou un.»

<sup>487</sup> TISSERAND, P. *L’anthropologie...*, o. c., nomeadamente p. 143.

<sup>488</sup> Cf. FESSARD, *La méthode de réflexion ...*, o. c., p. 42.

<sup>489</sup> Cf. MADINIER, G. *Conscience et mouvement...*, o. c., pp. 154 e ss.

<sup>490</sup> VANCOURT, R., *La théorie de la connaissance...*, o. c., p. 200 e ss : «Nous sera-t-il possible de suivre une marche analogue, pour expliquer la formation de la notion de temps ? A lire les biranistes, il semblerait qu’il faille désespérer d’y réussir.»

<sup>491</sup> AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 224.

<sup>492</sup> *Commentaires XIX*, p. 323.

<sup>493</sup> ID, o. c., l. c.

respectivos elementos; se consultarmos a “experiência interior”<sup>494</sup>, encontramos o simultâneo, a “coincidência” temporal de elementos indissociáveis: “os dois elementos do mesmo facto de consciência coincidem num mesmo modo relativo e num mesmo instante da duração subjectiva do *eu*.”<sup>495</sup>. Segundo Biran, a introdução de um tempo mensurável equivaleria à interposição de uma perspectiva representativa entre os elementos do esforço, como se cada um fosse passível de observação em separado. Todavia, se assim é, como conciliar a instantaneidade de um acto com uma consciência da “existência continuada”<sup>496</sup>, com a duração de um mesmo eu?

Na versão premiada da *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, alguns comentadores<sup>497</sup> viram uma resposta a esta questão, não isenta de dificuldades e equívocos, concretamente no seguinte trecho: “No desenvolvimento *constante e repetido* da mesma força motriz, *directamente* irradiada de um centro único, e no modo do esforço, o único primitivamente *relativo*, que lhe corresponde, encontra-se constituído o *sujeito*, por relação ao *termo* orgânico inerte, que resiste à sua acção”<sup>498</sup>. O problema reside na aproximação das categorias de “constância” e de “repetição”<sup>499</sup>: o que significa, efectivamente, um acto *constante* que, ao mesmo tempo, se *repete*? No mesmo texto, o filósofo desenvolve esta sua perspectiva nestes termos: “o sujeito motor, ao dizer primeiro *eu* diz *um*; ao repetir a mesma acção seguida do mesmo resultado, ele diz ainda *um*, e assim sucessivamente; o tempo nasceu para ele; é, como dizem os kantianos, a *forma* pura sob a qual ele se apercebe e se encontra sempre o *mesmo*”<sup>500</sup>. Encontramos a mesma tese nas *Notes sur l’Idéologie*: com o primeiro acto voluntário,

---

<sup>494</sup> ID, o. c., l. c.: «Lorsque je sais déjà par cette sorte d’expérience qu’un mouvement ou un acte quelconque est en mon pouvoir ou en celui de ma volonté (avec laquelle le *moi* s’identifie constamment), je puis penser à cet acte, le prédéterminer ou en arrêter moi-même l’exécution dans le temps ; mais cette pensée, cette prédétermination diffèrent bien essentiellement d’un vouloir actuel et efficace. Aussitôt que je veux réellement et que le ressort de mon activité la débande pour ainsi dire, le mouvement est effectué, crée dans un seul et même instant, sans qu’il y ait la moindre succession perceptible entre la cause et l’effet ; autrement il y aurait prédétermination et non point vouloir proprement dit.»

<sup>495</sup> ID, o. c. l. c.

<sup>496</sup> *Décomposition*, versão revista, p. 159.

<sup>497</sup> Nomeadamente, AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 227.

<sup>498</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 135.

<sup>499</sup> Cf. GOUHIER, H., *Les conversions...*, o. c., p. 205: «Pourquoi Maine de Biran traite-t-il le sentiment d’existence continu comme si l’adjectif n’ajoutait aucun problème au substantif ?» Num mesmo sentido, AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 227: «On aura noté l’association des adjectifs *constants* et *repeté* (...).»

<sup>500</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 166.

“o indivíduo pode dizer *eu* ou *um*. Ao segundo acto, ele diz ainda *um* conservando a sua identidade, com a reminiscência que lhe torna ainda presente o primeiro acto durante o qual o segundo é executado: e assim para todos os instantes seguintes.”<sup>501</sup> Sublinha-se o instante *repetido*; mas como meditar a constância *permanente*?

Na verdade, podemos encontrar no texto biraniano algo que corresponde ao instante e algo que corresponde à constância – e podemos encontrá-lo no duplo modo de exercício do esforço, onde Maine de Biran terá guardado a chave da questão.

Consideremos o sentido da *repetição*: “o princípio da vida de relação e de consciência, uma vez em actividade e em plena posse do seu domínio, reproduz-se constantemente sob uma mesma forma”<sup>502</sup>. A ideia de “reprodução constante” da pontualidade do esforço – porque é disso que se trata – parece indicar, numa primeira abordagem, o carácter de repetição de uma tensão imanente sempre igual, que se retoma temporalmente. A suspensão periódica do seu exercício não implica, pois, a sua interrupção, já que um exercício *contínuo* garante um “renascer sempre igual”<sup>503</sup>. Esta *igualdade* convoca, naturalmente, um reconhecimento: um mesmo acto, uma vez repetido, uma vez reproduzido, é reconhecido como igual a outro: algo se repete porque algo se reconhece, portanto, na repetição. Assim sendo, bastará que o “acto exercido seja repetido voluntariamente para que a força que o executa se reconheça como a mesma na segunda determinação”, implicando isto – conclui o filósofo de Bergerac – que “é impossível separar aqui o sentimento de reconhecimento ou de reminiscência do esforço livremente renovado, pois este renovamento o supõe.”<sup>504</sup> Ora – e este é um ponto central do debate –, a fim de que a força se reconheça a mesma “executora” na “segunda determinação”, é forçoso que esse reconhecimento tenha já existido no primeiro “acto repetido voluntariamente”. Dito de outro modo: a repetição só é compreensível como tal, na exacta medida em que se pode compreender um acto *como tendo sido já realizado por mim* e outro como tendo sido efectuado *depois, como sendo igualmente meu* em função da respectiva identificação do acto repetido com a respectiva “força executora” – que se sabe no primeiro acto e se reconhece no segundo como a

---

<sup>501</sup> *Commentaires XIX*, p. 22.

<sup>502</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 141.

<sup>503</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>504</sup> ID, o. c., p. 157.

mesma, enfim, como o mesmo eu. Repetir é, então, recordar ou *recordar-se de si como eu-causa ou eu-acto*.

Estaremos, então, no domínio da memória? A memória ordena, sem dúvida, os actos repetidos. Mas esta ordenação depende de uma possibilidade que é fornecida pela “reminiscência pessoal”, no sentido em que Biran a define: “À reminiscência inerente ao acto voluntariamente repetido, chamo reminiscência *peçoal* ou *reflexiva*, porque é por ela que somos capazes de reconhecer a identidade própria do nosso ser ou de aperceber a nossa existência *continuada*.”<sup>505</sup> Distinta da reminiscência modal, centrada exclusivamente sobre os resultados dos actos e apoiada nas modificações passivas da sensibilidade, a reminiscência pessoal não é senão a personalidade, inerente ao esforço primitivo. A reminiscência liga-se ao esforço e, neste sentido, é o que define o que não resulta de nenhuma recordação, a saber, uma “memória de si” sempre presente. Quer isto dizer que, para Maine de Biran, não há ordenação dos actos repetidos senão sobre a constância, a permanência da mesma causa, do mesmo *eu*, capaz e consciente de si desde o exercício primitivo de si no esforço primitivo. Por isso, será possível a Biran afirmar: “a memória ou a recordação de qualquer modo activo compreende essencialmente a reminiscência, que distingue uma segunda determinação de uma primeira, e esta reminiscência não é ela própria senão a personalidade (a apercepção ou o sentimento do eu) *inerente* ao primeiro desenrolar da força sobre a resistência orgânica e *continuada* nesse desenrolar efectuado sempre pelo mesmo princípio e seguindo sempre as mesmas condições.”<sup>506</sup>

Com o esforço pontual nasce o tempo; mas este tem como antecedente necessário o “sentimento de duração uniforme” que não admite qualquer variedade e é garantido pelo esforço imanente<sup>507</sup>. A *continuidade* da personalidade permanece como condição sob a sucessão: a *repetição* é sempre de um mesmo *eu* que ou se reconhece em

---

<sup>505</sup> ID, o. c., p. 159.

<sup>506</sup> ID, o. c., p. 158.

<sup>507</sup> CF. *Essai*, II, p. 239 : «Cet effort non *intentionné*, qui s’étend à tous les muscles volontaires, constitue, avec la durable du *moi* ou de la personne identique, l’état de veille de ces sens divers qui concourent à la vie de relation ou e conscience (...) Dès que la même force recommence à se déployer sur la même inertie organique (..) le sujet de l’effort reconnaît immédiatement son *identité*, sa durée continuée (...)». Cf. entre outras ocorrências, as formulações do texto lapidar da resposta aos argumentos de Staffer contra a apercepção. Cf. *Commentaires XIX*, p. 324: «Et c’est bien vainement qu’on cherche à confondre le rapport de succession avec celui de causalité.»

acto, ou nada é. Note-se que, na *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, a repetição já não é estritamente reduzida ao surgimento da descontinuidade. À repetição é aduzido um *reconhecimento* garantido pela continuidade essencial da vigília do eu: só para um *eu constante* faz sentido algo como uma sucessão de actos, sendo que dizer *eu*, neste contexto, não pode equivaler senão a formular a *continuidade de um esforço continuado* ao qual corresponde a *constância a si*. O mesmo será dizer que, enquanto dura a vigília do eu constituída pelo esforço imanente, “a pessoa é mais ou menos, mas sempre identicamente presente a ela própria.”<sup>508</sup>

A medida da repetição, neste contexto, é o próprio repetido: o *eu que continua*, que dura, que é *contínuo*; por ele, a “reprodução constante”, tanto como a “constante repetição” de instantes, não é pura descontinuidade. Por seu turno, a personalidade é *continuidade*, na medida em que depende, não da memória que ordena os actos, mas do facto de os seus actos participarem do mesmo exercício de si. Por isso, a reminiscência é inerente ao esforço: os actos repetidos são subsidiários da constância a si, de um *si* que em cada acto se reconhece *o mesmo*. Dizendo primeiro *eu*, o sujeito do esforço diz *um*; repetindo a mesma acção seguida do mesmo resultado, diz ainda *um* e assim por diante<sup>509</sup>. Se o tempo nasce para ele, contudo a repetição só inaugura o tempo para o sujeito na exacta medida em que pressupõe “a identidade (...) inerente à apercepção pessoal ou ao modo activo constante que lhe serve de base”<sup>510</sup>, a continuidade do eu vígil. Enfim, a repetição permite reconhecer o mesmo, porque “é sempre a mesma força que luta contra o mesmo termo resistente”<sup>511</sup>.

O *contínuo* ou duração do eu desperto corresponde à impossibilidade de, no exercício do esforço, o sujeito se “esquecer de si”, ou seja, o que é o mesmo, à impossibilidade de o *esforço imanente* – enquanto relação em acto que corresponde ao desenrolar “constante e repetido” da mesma força sobre o mesmo termo orgânico – se deter e dos seus termos se dissociarem. A continuidade do *eu* deve, por conseguinte, depender dessa relação e dos seus elementos, designadamente, daquele que pode marcar

---

<sup>508</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 141.

<sup>509</sup> Recorde-se *Commentaires XIX*, p. 20.

<sup>510</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>511</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 141. O registo instantâneo do esforço guarda, neste sentido, renovada pertinência: corresponde à ausência de sucessão temporal no acto voluntário entre a força e a resistência.

o ritmo e dar consistência e concretude à continuidade: o corpo que é, precisamente, *resistência contínua* e se pode percorrer interiormente de forma *constante*. É o corpo que se empresta ao *eu* para lhe sustentar o tempo e a duração.

A continuidade do *eu* idêntico constitui a base da memória; esta, enquanto ordenadora da sucessão dos esforços intencionados, isto é, enquanto ligada ao *tempo*, advém do “sentimento de duração uniforme”, invariável, ao qual “se refere todo o tempo regulável”. O sentimento de duração enraíza-se no esforço “fluindo uniformemente”<sup>512</sup>, ou seja, exercendo-se sobre o *contínuo do seu termo de aplicação*. É neste *contínuo* que tomam lugar os actos, descontínuos na sua imediateidade, do esforço intencional – ou acto voluntário repetido. O *constante sob o repetido* pode, finalmente, ser ligado à *duração continuada* ou apercepção de um *contínuo temporal*, fundado sobre a *espacialidade interior do corpo* e a articulação entre o contínuo e o descontínuo resolvida na esfera da imediateidade<sup>513</sup>. Neste contexto, julgamos que ganha sentido renovado a afirmação de Biran já citada e que agora relembramos: não poderíamos ser nós próprios “sem o sentimento interior contínuo da *coexistência do corpo*.”<sup>514</sup>

A continuidade sob a repetição reclama um corpo coexistente (o termo evoca o debate com Lelarge de Lignac<sup>515</sup>) *igualmente contínuo* – e essencialmente diferente, pois, do corpo tocado superficialmente de Condillac (e ainda de Tracy). É da presença de um corpo sem figura que se trata, corpo que se desvela “independentemente do

---

<sup>512</sup> *Essai*, II, p. 240.

<sup>513</sup> Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 230.

<sup>514</sup> *Décomposition*, versão revista, p. 364, n.

<sup>515</sup> Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 231-234. É o Abade de Lignac – já aludimos a tal facto - que parece primeiro franquear a via de investigação seguida por Biran, referindo-se à necessidade de meditar a coexistência em termos de espaço, ainda que de uma natureza particular. Apesar dos desacordos que ficarão marcados nas abundantes notas que Biran dedica em 1815 aos textos de Lignac, não pode ignorar-se a aproximação de posições que o tema do espaço interior – do corpo, enfim – permite vislumbrar, mesmo retrospectivamente, a partir de 1807. Uma das questões centrais para um estudo comparativo é, precisamente, o de saber que textos do Abade de Lignac conheceu Biran, em que momento e com o auxílio de que comentadores os analisa. Cf. AZOUVI, F., “Genèse du corps propre chez Malebranche, Condillac, Lelarge de Lignac et Maine de Biran », o. c., p. 106 : « Mais Maine de Biran mentionne à peine vers 1813 les *Éléments de Métaphysique*. S’il consacre au *Témoignage du sens intime* d’abondantes Notes en 1815, il utilise Lignac – le sait-il ? – dès 1807. A-t-il connu la doctrine lignacienne, sans connaître son auteur, par l’intermédiaire d’un historien de la philosophie ? Par quels chemins s’est fait, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, la redécouverte de Lignac ? Ces questions restent ouvertes. » Veja-se ainda BAERSCHI, B., *Les rapports de l’âme et du corps...*, o. c., pp. 260-262 ; 264-268 ; 319-323 ; 374-278. Na obra biraniana são incontornáveis os textos dedicados a Lignac e incluídos em *Commentaires XVIII*, pp.58-81; 83-93.



conhecimento exterior da forma ou da figura das partes do nosso corpo como objecto relativo ao sentido do tocar e da visão, [na] (...) apercepção interna” como próprio – corpo que “não pode agir ou conhecer-se senão no interior sem se poder representar no exterior.”<sup>516</sup>

## 2.2. (Espaço interior do corpo).

Se a medida do tempo é a duração do eu e esta advém de uma *continuidade de resistência*, tal significa – tese surpreendente – que o nosso tempo se pensa primitivamente sob a forma de uma “espécie de extensão” ou espaço (já indicada pelo aparelho audição/fonação) interior que só pode ser o do corpo.

Não se compreenderia de que forma um acto voluntário particular – um “esforço intencionado” – se cumpriria no tempo, sem que a sua espessura temporal se inscrevesse no contínuo do esforço imanente onde se constitui a *duração do eu desperto*. Ao desenrolar “único e contínuo” deste esforço imanente convém a resistência contínua de uma “massa” solidariamente *mobilizável*<sup>517</sup>. O esforço, acto “único” ou “comum”, desvenda uma “*resistentis continuatio*”<sup>518</sup> que equivale a uma *extensão interior* – “antes de mais vaga e ilimitada”<sup>519</sup>, depois distinguida no processo de localização das sensações – uma “certa *forma interior de espaço* ou de extensão corporal”, palmilhada de modo pleno por um tocar interior activo, enfim, um *espaço interior do corpo*<sup>520</sup>.  
Reencontramos um conceito-chave do biranismo.

---

<sup>516</sup> *Essai*, I, p. 150.

<sup>517</sup> *Décomposition*, Apêndice II, p. 432 ; Cf. ID, o. c., versão premiada, p. 140 Cf. BAERTSCHI, B., *L'ontologie...*, o. c., p. 72 : «Si la connaissance et la volonté vont de pair, c'est parce qu'elles sont deux aspects de l'acte originaire».

<sup>518</sup> *Décomposition*, Apêndice II, p. 432.

<sup>519</sup> ID, o. c. l. c.

<sup>520</sup> Alguns comentadores debateram, neste ponto, a questão de saber se, embora não usando explicitamente o conceito de “espaço interior do corpo” na versão premiada da *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Biran já tem na sua posse os elementos para uma consequente e radical tematização da *constância a si no contínuo* que lhe é próprio. Para A. Devarieux (Cf. DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 183 e ss.) tal conceito prepara-se na *Mémoire* de 1804 e algo corresponde já ao seu âmbito próprio. Por isso polemiza sobre os limites das interpretações de alguns comentadores (Azouvi, nomeadamente) determinadas pela consideração da sua ausência na obra referida. Não se poderá negar, de um modo ou de outro, que a relação do tempo ao esforço será completamente justificada no contexto da afirmação de uma extensão interior, necessária à legitimação da coexistência sentida do corpo

O corpo assim esboçado a partir do seu *interior* não poderia deixar de ser polémico. De facto, semelhante perspectiva fere de dúvida o preconceito dualista que reporta o “interior” à “alma”, ao “espírito”, ao “moral” e arrasta o corpo, despojado da possibilidade de ter (ou ser) esse “interior”, para o lado das coisas tornando-o passível de um conhecimento representativo das respectivas partes.

O conceito de espaço interior do corpo – surpreendente por entrelaçar aspectos aparentemente antagónicos, o *espaço* e o *interior* – assume lugar de relevo na *Mémoire de Berlin*, onde Biran o introduz nos seguintes termos: “Será que o sentimento de resistência uniforme e *contínua*, inseparável do esforço comum desenvolvido sobre uma massa inerte e solidariamente móvel nos seus diversos pontos, não poderia ser considerado como o modo primitivo interior que corresponde já a um espaço ou a uma espécie de *extensão* vaga e ilimitada, pertencendo ao corpo próprio?”<sup>521</sup> Em *Essai sur les fondements de la psychologie*, a questão é situada explicitamente na abordagem da “origem do conhecimento que temos do nosso próprio corpo.”<sup>522</sup>

Efectivamente, se consultarmos unicamente o sentido muscular *sui generis* inerente à relação do esforço e da resistência, e abstrairmos da consideração do seu exercício actual quaisquer elementos representativos, encontramos naquela continuidade de *resistência* “não algo exterior e absoluto, mas própria e imediatamente relativo ao esforço voluntário, uma espécie de extensão que, por não se poder representar sob qualquer imagem, não tem menos toda a realidade do facto primitivo, realidade tão evidente como a da nossa existência da qual não se pode separar.”<sup>523</sup> Nessa *continuatio resistentis* interior, se tivermos em conta todas as partes mobilizáveis do corpo que resiste em massa à única e mesma força da vontade, o sujeito – que se distingue sem separar do que lhe resiste obedecendo à potência motriz – terá a “apercepção desse *contínuo resistente*, ou seja, de uma extensão interior ainda sem limites nem distinção de partes”<sup>524</sup>. Que essa resistência seja, primitivamente, a de um *corpo em massa*,

---

distinto mas não separado. Só uma extensão interior pode ser percorrida sem tempo sucessivo e, assim, fundar, como continuidade a própria *duração do eu*.

<sup>521</sup> *De l'aperception*, p. 124.

<sup>522</sup> *Essai, I*, p. 139.

<sup>523</sup> ID, o. c., p. 142.

<sup>524</sup> ID, o. c., pp. 142-143. Cf. num mesmo sentido, *De l'aperception*, p. 125 : « Or, si l'étendue n'est que la continuité de *résistance* étrangère à une effort voulu, ne pourrait-on pas considérer aussi la perception

significa que a apercepção do *contínuo resistente* ou *extensão interior* começa por ser a apercepção de um corpo plenamente co-extensivo ao esforço *desperto*; que nessa relação surja a apercepção desse contínuo, significa tão somente que temos o sentimento do corpo, que existimos corporeamente sem vermos o corpo como objecto, que acompanhamos integralmente a sua presença de um modo em tudo diferente da de alguém que observe esse mesmo corpo do exterior.

Aos contornos evidentes do corpo visto por um espectador, opõe-se a presença de um corpo sem limites internos que nenhum espelho pode reflectir. Esse corpo nunca poderia ser um dado para a consciência que se estrutura sobre a adequação ao objecto; todavia o corpo será dado com a consciência de si e, como tal, será uma das suas dimensões.

### 2.3.

Será o *espaço interior* que permitirá o investimento sensível do corpo – investimento que assume sempre a forma de localização<sup>525</sup>; naquele se traçam, pois, os mapas da interioridade desvendada em diversos e insuspeitos pontos de profundidade e *intensividade corporal*. Deste modo se molda o espaço do corpo: pela acção do eu, pelos desenhos da matéria sensível.

Tal é assim, desde logo, porque o sistema muscular se encontra dividido em vários sistemas parciais, sendo que à divisão do sistema muscular em órgãos separados e respectivas ramificações nervosas podem corresponder diversas sensações musculares homogéneas, tão distintas quantos os actos sucessivos da força motriz que os faz nascer. “Cada esforço individual, ou cada acto particular da mesma vontade, vai *localizar* assim um dos termos imediatos da sua aplicação, e marcar um ponto de divisão no *contínuo resistente*.”<sup>526</sup> Quer isto dizer que a massa muscular *una*, sem limites nem partes, é *diferenciada* pelo exercício repetido do esforço sobre a multiplicidade orgânica; e uma

---

originaires de l'espèce d'étendue intérieure qui constitue le corps propre comme renfermé dans le sentiment fondamental et continu de la résistance ou de l'inertie que les organes offrent à la même force individuelle qui tend à les mouvoir?»

<sup>525</sup> *Essai*, I, p. 142 ; CF., num mesmo sentido, *De l'aperception*, p. 125.

<sup>526</sup> *De l'aperception*, p. 126

vez que o esforço não deixa de se exercer sobre o corpo imediato, a divisão natural dos “sistemas parciais” resistentes devem divisão em partes localizadas para a consciência, que, deste modo, muda ao desposar o espaço interior, ao impregnar-se dele, ao intensificar-se por ele.

Para que uma impressão seja localizada, no entanto, é necessário que “a sede da impressão seja conhecida previamente”, não como um lugar exterior ou como uma função da extensão exterior, mas como lugar “previamente circunscrito e conhecido como termo do esforço”<sup>527</sup>. Dito de outro modo: apenas num corpo cujas partes locomovíveis se submetem à impulsão de uma mesma força voluntária, é possível “primeiro (...) circunscrever as diferentes partes do nosso corpo e em seguida (...) localizar as impressões”<sup>528</sup>. Assim sucede porque, em rigor, aqui se convoca sempre o exercício do esforço, logo, a reprodução de um mesmo modo fundamental nas suas formas *variadas na própria uniformidade*<sup>529</sup>. A consciência da diferenciação mais não fará, então, do que reforçar o sentimento de unidade do esforço e a individualidade do sujeito motor na apercepção da relação da sua *unidade à pluralidade dos termos mobilizados*: à medida que os pontos de divisão do sistema geral muscular “se multiplicam e o sujeito do esforço permanece *um* e o mesmo, os termos variam de acordo com os modos e a qualidade, a apercepção imediata interna esclarece-se e confirma-se, os dois elementos constitutivos desenvolvem-se um pelo outro e a individualidade ou a unidade do sujeito resulta mais claramente pela sua oposição em

---

<sup>527</sup> *Essai*, I, p. 145; Cf. *Décomposition*, versão revista, p. 433. Uma sensação dolorosa localizada em determinada parte do corpo não é dolorosa para um pé ou de uma mão exteriormente observáveis; é uma dor *minha*. E é-o, segundo Biran, porque a sensação localizada numa parte determinada do espaço interior, longe de negar a existência do corpo próprio como um todo, pressupõe precisamente como condição a sua resistência no “sentido do esforço”. É porque não deixo de ter o sentimento da coexistência total do corpo na sua contínua *apropriação*, que posso localizar a parte dolorosa e sabe-la minha ao mesmo tempo que, ante a multiplicidade de localizações e pontos resistentes, a individualidade do sujeito do esforço - a atestação da minha individualidade - se aprofunda. O exemplo do caso de paralisia relatado por Rey Régis é, para Biran, também neste contexto particularmente esclarecedor ao confirmar a influência que a motricidade tem na localização das sensações. Uma impressão que não se pode localizar por falta de uma réplica do termo resistente, na obliteração portanto do sentido do esforço nos músculos paralisados, torna-se uma impressão “geral”. Neste caso *o indivíduo não teria o sentimento de existência dessas partes, e elas estariam como mortas para ele, embora participassem ainda na vida da sensibilidade geral*. Nenhuma ideia de “lugar” no corpo poderia surgir nesse contexto. Poderia sentir-se uma sensação mas não seria possível localizá-la numa parte do *meu corpo*.

<sup>528</sup> *Essai*, I, p. 145.

<sup>529</sup> Cf. *De l'aperception*, p. 126.

relação à pluralidade dos termos móveis.”<sup>530</sup> Quanto mais os pontos de divisão derivados dos diversos sistemas parciais do sistema geral muscular se diversificam, mais a apercepção interna imediata se *atesta*, “mais a individualidade, ou unidade do sujeito permanente do esforço se manifesta pela sua própria oposição à pluralidade e variedade dos termos móveis”<sup>531</sup>, mais o espaço interior do corpo se compreende como *continuidade* interior resistente<sup>532</sup>, distinto do espaço ocupado pelos objectos.

A circunscrição das partes do corpo próprio e a localização das sensações começam com o esforço. A nosso ver, pois, a localização das sensações propriamente ditas, tanto como a distinção das partes de um corpo intensivo, adquirem a sua legitimidade porque o *eu* apenas se distingue do que sente (e percebe) enquanto se distingue, sem dela se separar, da continuidade do corpo interiormente resistente e apropriado<sup>533</sup> – ou seja, do corpo que é um *espaço-duração-tempo do eu*.

Em rigor, a ideia de espaço interior do corpo obsta a que este seja encarado como “corpo entre outros corpos” movendo-se no espaço euclidiano; antes indica o carácter de um corpo meta-fenomenico imbricado na fenomenalidade, meta-orgânico misturado na organicidade: corpo de múltiplas forças, tensões, variações, corpo de múltiplos corpos e múltiplas consciências, corpo de *pequenas apercepções*<sup>534</sup> e plurívocas apropriações – e tudo porque constantemente presente.

Se a nossa análise estiver correcta, o espaço interior – não representável – do corpo permite questionar, por um lado, as doutrinas que consideram a circunscrição das

---

<sup>530</sup> *Essai*, I, p. 143 ; Cf., num mesmo sentido, *De l'aperception*, p. 126.

<sup>531</sup> ID, o. c. l. c.

<sup>532</sup> Cf. ID, o. c., p. 146. Esta “forma de espaço interior” é realmente a forma necessária de qualquer sensação ou impressão percebida e localizada, porque tem “origem” no exercício do sentido especial do esforço e não é essencialmente inerente a todas as modificações da sensibilidade” mas, apenas, justamente, àquelas (as percepções e as sensações activas desde que uma afecção coincida com um ponto resistente) em que a relação própria do esforço está presente. Cf. *Essai*, p. 143: « En se mettant hors de chacun, le moi apprend à les mettre les uns hors des autres, à connaître leurs limites communes et à y rapporter les impressions. » Mesmo texto em *De l'aperception*, p. 126.

<sup>533</sup> A existência do corpo tornado próprio é a condição decisiva é última de uma apreensão simultânea das impressões sensoriais e, consequentemente, da apreensão pelo eu das suas próprias modificações *como suas* - e não, precisamente, como pertencentes a um corpo exterior e observáveis nele. Dito de outro modo, apenas pelo *sentido do esforço* o eu pode aprender a delimitar e localizar as impressões.

<sup>534</sup> Jogamos livremente com o conceito de “pequenas percepções” que encontramos em GIL, J, *A Imagem-nua e as Pequenas Percepções*, Relógio d'Água, Lisboa, 1996.

partes do corpo próprio e a ligação das sensações como inatas<sup>535</sup> e, por outro lado, as doutrinas de tipo condillaciano, que confundem a circunscrição do corpo e a localização das sensações com relações de exterioridade<sup>536</sup>. Esta opção de Condillac, que reveste a forma de uma anatomização das sensações, deixa escondidas, sob o primado dos resultados exclusivos “do exercício de um sentido *externo* particular”<sup>537</sup>, as condições prévias necessárias de um conhecimento primitivo do corpo próprio. A sua “hipótese engenhosa”<sup>538</sup>, recorde-se, leva-o a concluir que “é o tacto da mão que circunscreve no corpo próprio cada uma das partes onde encontra a *réplica* do sentimento, e as separa assim das porções de matéria morta, cuja solidez *nua* não fornece qualquer réplica de sentimento à mão que as delimita e as figura pela sua aplicação sucessiva”<sup>539</sup>. Todas as sensações são reportadas, nesse sistema, ao tocar, já que apenas aí podem adquirir o conteúdo representativo que lhes falta; e o corpo “próprio” será igualmente conhecido do exterior, mediante a representação que o tocar, sozinho ou combinado com outros sentidos, torna possível.

Não se deixará, não obstante, Maine de Biran enganar e denunciará esta experiência segunda: trata-se de uma perspectiva tomada no exterior do ser motor que toca e que, presumindo “esse *exterior* já dado para o sentido do tocar sob a forma de extensão sólida”, não remonta, em consequência, até “ao (...) tipo original”<sup>540</sup> do espaço do corpo. Numa palavra: tal doutrina – como todas as que partilham idênticos princípios – “liga-se exclusivamente ao conhecimento secundário do corpo próprio como *objecto* de uma intuição ou de representação exterior”, remetendo ao silêncio “o sentido íntimo sobre o qual se funda o conhecimento do corpo, como termo da apercepção imediata interna do *eu*.”<sup>541</sup> A consideração deste último exige, de facto, uma

---

<sup>535</sup> Cf. *De l'aperception*, pp. 129-130. Num mesmo sentido, Cf. *Essai*, I, p. 147: “l'école de Descartes”. O *inatismo* não é senão para Biran, neste contexto, um *golpe de desespero* das doutrinas que, incapazes de dar conta dos *momento genético* do sujeito e dos seus modos, partem de princípios *a priori* de cujo surgimento não dão conta.

<sup>536</sup> Cf. *De l'aperception*, p. 129; Cf. num mesmo sentido, *Essai*, I, pp. 144; 147.

<sup>537</sup> ID, o. c., l. c. Cf. num mesmo sentido, *Essai*, p. 149. Diríamos: a *escola de Locke*.

<sup>538</sup> ID, o. c., p. 131.

<sup>539</sup> ID, o. c., p. 132.

<sup>540</sup> *Essai*, I, p. 133.

<sup>541</sup> ID, o. c., l. c.

radicalização da meditação, capaz de alcançar o sentido primitivo de *ser o corpo que se tem*.

Se a experiência do tocar permite perceber um corpo exterior, não é senão porque um contraste prévio, inteiro e primitivo, entre o esforço voluntário e a resistência que se lhe opõe<sup>542</sup> está em jogo na mão tocante e no corpo tocado. Assim sendo, aquém do conhecimento representativo da forma e da figura do corpo, pelo tocar exterior ou pela visão, há uma “apercepção imediata da coexistência do corpo próprio que se funda sobre a resistência geral e contínua (*continuatio resistentis (organici)*) (...) relativa ao mesmo esforço individual”<sup>543</sup> – corpo sem figura<sup>544</sup> intensamente presente, espaço interior sem limites, “corpo sem órgãos” (diria G. Deleuze). O espaço interior do corpo é a nossa extensão primitiva e o tecido da nossa temporalidade. Repito-me a mim próprio sobre um fundo de extensão interior, duro na continuidade da mesma extensão percorrida interiormente. Será apenas nesta medida - e porque um sentimento de identidade ou de *eu* se sustenta numa continuidade de resistência interior replicante – que algo, como a figura do corpo exterior, se pode chegar a perceber. Tudo se passa como se o espaço interior do corpo fosse o nosso meio de desposar o mundo e, simultaneamente, o nosso próprio corpo como corpo no mundo: estendendo-se o espaço interior “de dentro para fora, aos termos constantes sobre os quais a mesma força se desenvolve”, será ele que nos permitirá reconhecer, realmente, a “identidade das substâncias exteriores.”<sup>545</sup> A continuidade corporalizada do *eu* é o antecedente necessário da continuidade percebida (em partes sucessivas que se reúnem) dos corpos exteriores. A referência do tocar exterior – que nos serve de fio condutor nesta segunda parte – tem sempre por referência a unidade durável do próprio *eu*, unidade essa que se forja num espaço do corpo que, interior, garante a continuidade sob a contiguidade.

---

<sup>542</sup> *De l'aperception*, pp. 132-133 ; Cf. num mesmo sentido, *Essai*, I, p. 133.

<sup>543</sup> ID; o. c., p. 134.

<sup>544</sup> ID, o. c. l. c. : «(...) cette sorte d'*extension* corporelle, d'abord illimitée, ne peut se figurer par aucun sens externe et ne peut être l'objet immédiat et ne peut être l'objet immédiat d'aucune *intuition*, mais quelle a un *sens musculaire* propre, qu'il faut rapporter la *forme* primitive d'*espace*, qui, dans sa *pureté* même, ne saurait être généralisée et attribuée ainsi à tout exercice passif d'une sensibilité ou elle serait censée naturellement inhérente. » Eis um facto: o corpo é conhecido interiormente, intimamente antes de poder ser representado; e se assim não fosse jamais os sentidos (nomeadamente o do tocar) se poderiam exercer.

<sup>545</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 278. Num certo sentido, pois, nenhum movimento no espaço exterior seria possível “fora” ou independentemente do espaço interior resistente do corpo próprio.

A medida de um movimento num espaço exterior indefinido é o desenvolvimento do mesmo esforço sobre a mesma resistência corporal. Porque esta *me coexiste*, os movimentos são meus, o espaço percorrido é-o por mim. Quer isto dizer que o espaço exterior pode ser percorrido como contínuo porque o espaço interior do corpo é já um contínuo interior, permanentemente resistente e intensamente palmilhado, exercido, induzido de infinito e de inacabado (e como o bailarino o sabe!<sup>546</sup>). Neste sentido, pode afirmar-se que a continuidade do tocar no espaço exterior e o próprio espaço exterior têm o seu fundamento no espaço interior do corpo; não, seguramente, no sentido em que ambos aí se constroem, mas no sentido preciso em que, para mim, tocar e percorrer o espaço exterior só é possível – isto é, esse tocar e esse espaço só existem para mim – porque me exerço “dentro” do espaço do corpo aportado a cada movimento como ponto fixo<sup>547</sup>: é um corpo que não se move o garante de todos os meus movimentos, é um espaço do corpo fora do espaço que sustenta não apenas a apercepção interna, como também a “apercepção externa”. Será a constância e a adequação do espaço interior que constituirá ainda, nomeadamente, a sensação de movimento: se sei que movo um braço é porque me acompanha a imobilidade de uma resistência contínua – da qual tenho a apercepção imediata e não a percepção –, resistência essa em tudo diferente da extensão objectivamente percebida.

A origem do conhecimento do corpo próprio não deriva do tocar exterior, da contiguidade, da superfície; depende outrossim da duração, da continuidade, da profundidade, da interioridade intensificada pelo esforço.

### **3. O eu e o seu corpo. (M. Henry leitor de Maine de Biran).**

#### **3.1.**

Segundo M. Henry a profundidade da meditação biraniana sobre o corpo não tem precedentes. Nela vê esboçar-se uma teoria ontológica do corpo subjectivo cujo alcance se mede, desde logo, pela oposição que oferece à concepção cartesiana de

---

<sup>546</sup> Cf. GIL, José, *Movimento total. O corpo e a dança*, Relógio d'Água, Lisboa, 2001.

<sup>547</sup> Cf. DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 240.



corpo<sup>548</sup> e respectivos alicerces, estreitamente ligados ao abandono do corpo à mecânica, ao resguardo da alma na metafísica e à ponderação dos efeitos da alma sobre o corpo (a sua ligação) na ordem das paixões<sup>549</sup>. Mais, até Biran predomina um “monismo ontológico”, segundo o qual nada nos pode ser dado senão “pela mediação do horizonte transcendental do ser em geral”<sup>550</sup> que subordina o dado à ordem da exterioridade; com Biran rompe-se esta tradição que impediu constantemente a reflexão de “se elevar à ideia de corpo subjectivo”<sup>551</sup> e superam-se as suas consequências mais nefastas, nomeadamente, o esquecimento do corpo que viu quase sempre o seu carácter próprio ignorado sob a pressão de uma redução pura e simples a objecto exterior. O espírito do biranismo poderia resumir-se, de acordo com Henry, numa nova possibilidade de pensar o corpo: “o corpo é-nos dado numa experiência interna

---

<sup>548</sup> Cf. HENRY, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, o. c., p. 77. «Il nous faut seulement remarquer que (...) Maine de Biran a été plus fidèle que Descartes aux exigences philosophiques premières qui l’avaient motivé – remarque qui prendra toute son importance lorsqu’on apercevra que c’est précisément parce qu’il a donné à l’intuition centrale du cartésianisme une signification radicale, parce qu’il s’est avancé le plus loin possible dans l’exploration de la région d’existence absolue que cette intuition avait mise à jour, parce qu’il n’a jamais cru pouvoir franchir le cercle qu’assignaient à ses recherches les présupposés d’une ontologie de la subjectivité, que Maine de Biran (...) a pu, au contraire, approfondir celle-ci jusqu’à la ‘découverte’ du mouvement subjectif, jusqu’à la conception de la théorie ontologique du corps. Descartes, au contraire, oublieux des structures de la région privilégiée que le cogito venait cependant de découvrir, s’abandonne, lorsqu’il en vient à parler du corps, à des constructions transcendantales qui ne peuvent que tomber sous le coup de la réduction qu’opère toute philosophie authentique. La théorie cartésienne du corps (...) n’a plus, dès lors rien de commun avec celle que le génie de Maine de Biran allait édifier (...)». A leitura de Henry é, neste ponto clara. Primeiro, na teoria cartesiana o movimento “pertence ao ser transcendente” pelo que afirmar que *o lugar onde se concretiza o movimento real é o corpo*, equivale igualmente a defender que a “realidade do corpo transcende o Cogito”, pelo que deve ser referida a uma região que é, em relação a este último, ontologicamente exterior. Em segundo lugar, o que subsiste do movimento e, consequentemente, do corpo do movimento, no cogito cartesiano não pode ser senão “a ideia de movimento”, o que significa que o corpo não é aí conhecido imediatamente e a alma é mais capaz de conhecer do que aquele. Em suma, “o corpo é, para o cogito, um objecto transcendente” que apenas pelo pensamento se pode conhecer. Para este não será, pois, mais do que um conjunto de determinações *pensadas*: ideia de extensão, ideia de movimento.

<sup>549</sup> Para uma análise da importância desta “ordem das paixões” na consideração do corpo em Descartes cf. ANDRÉ, João Maria, *Pensamento e Afectividade*, Quarteto, Coimbra, 1999, pp. 11-57. ID, “Racionalismo e Afectividade. Sobre os Princípios Estruturadores das Paixões em Descartes e em Espinosa”, in RIBEIRO, J. Pinto, (coord.), *O Homem e o Tempo*. Liber Amicorum para Miguel Baptista Pereira, Fundação Eng. António de Almeida, Porto, 1999, pp. 281-331. Consultar-se-á igualmente com proveito GUENANCIA, P., *L’intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien*, Gallimard, Paris, 1998; MEYER, M., *O Filósofo e as Paixões*, (trad. port.) Asa, Porto 1994, pp. 157-209.

<sup>550</sup> HENRY, M., *Philosophie...*, o. c., p. 20.

<sup>551</sup> ID, o. c., p. 261: «En ce qui concerne la théorie du corps, le monisme ontologique a eu cette conséquence décisive qu’il a constamment empêché la réflexion philosophique de s’élever à l’idée du corps subjectif.»

transcendental”<sup>552</sup> (de raiz husserliana<sup>553</sup> naturalmente) e esse *corpo que é subjectivo é o próprio ego*.<sup>554</sup>

Mas será que a letra do biranismo autoriza uma afirmação deste tipo? E será que o seu espírito a comporta? Segundo Henry, a letra do biranismo não só pode como deve ser corrigida pelo seu espírito: a relação de apropriação<sup>555</sup> a um corpo que *possuo* serve para definir a relação ao que se poderá denominar de “corpo orgânico”; mas já não convém ao “ser originário do corpo subjectivo” que constitui a própria “esfera de imanência absoluta da subjectividade transcendental.”<sup>556</sup> Haverá, então, que distinguir, além do corpo exterior – que estando fora do âmbito da consciência, não coloca problemas neste contexto –, mais dois corpos, estes ligados ao esforço. Para Henry, semelhante possibilidade será avalizada pela análise biraniana do *contínuo resistente*, enquanto esta permite supor duas posições sobre o que apelidamos de corpo próprio, assim se considere a extensão interior ilimitada do corpo que resiste em massa e o corpo circunscrito. Será no enunciar biraniano de um corpo próprio, *subjectivo*, conhecido *imediatamente* na esfera da apercepção imediata, que M. Henry encontra a possibilidade de pensar de modo derradeiro o *carácter concreto da própria subjectividade*, na exacta medida em que esta *se confunde com o nosso próprio corpo*: o corpo é conhecido subjectivamente porque se desvela na própria revelação da identificação ao ego.

Todavia, será o corpo em Biran um *eu*? Não esquecerá Henry, com esta interpretação, o carácter de diferença não separada do corpo? A *imediateidade* do corpo na esfera aperceptiva, tal como foi proposto por Maine de Biran, autorizaria, segundo Henry, a afirmação de que o ego e o corpo subjectivo se revelam na unidade de um corpo originário, “transcendental”<sup>557</sup>, âmbito da subjectividade absoluta<sup>558</sup> *interna*

---

<sup>552</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>553</sup> Cf. DOMEYER-DHERBAY, *Maine de Biran ou le penseur de l'immanence radicale*, Seghers, Paris, 1974, p. 50.

<sup>554</sup> HENRY, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, o. c., p. 15.

<sup>555</sup> Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 234. que sublinhou a importância deste conceito por relação ao de “identificação”. A diferença entre os dois orienta a sua análise da leitura henryana da filosofia biraniana do corpo que abordaremos. Interessa-nos sublinhar, com este comentador, que se trata de um conceito que acompanha e cruza toda a empresa biraniana.

<sup>556</sup> HENRY, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, o. c., p. 80.

<sup>557</sup> Cf. ID, o. c., p. 11 : «Parler d'un corps *transcendental*, ce n'est nullement préférer une affirmation invraisemblable et gratuite, c'est comprendre la nécessité de répondre affirmativement à la question : le corps, ce corps qui est le nôtre, est-il connue par nous de la même manière que n'importe quelle autre

*transcendental*. “Compreendemos, com efeito, – escreve Henry em *Philosophie et phénoménologie du corps* – que é somente no interior de uma ontologia da subjectividade que o corpo receberia um estatuto ontológico no qual pudesse residir tanto a sua unidade, como a identidade do seu ser com a do ego”<sup>559</sup>. Face a este modo de manifestação do corpo absoluto, a presença de um corpo resistente – do qual nos “servimos” para executar movimentos – configura a presença de um corpo transcendente ao corpo da subjectividade, mas igualmente distinto do corpo objectivo<sup>560</sup>. Tendo em conta tal dualidade de manifestação do corpo, não se vê por que razão “o que se revela a nós e o ser transcendente que, por outro lado, se manifesta nos apareçam como uma e a mesma coisa, a saber como o próprio ser do nosso corpo.”<sup>561</sup> Afirmar que existe um mesmo corpo conhecido do interior e do exterior não constitui, para Henry, uma resposta aceitável. Compreendemos porquê: de um ponto de vista fenomenológico, o aparecer fenoménico não é simples aparência. O *ser é a sua própria revelação*<sup>562</sup>, sendo forçoso conceber, então, no seu aparecer – e porque a consciência é sempre consciência de alguma coisa – três corpos: o ser originário do corpo subjectivo ou corpo absoluto revelado na experiência interna transcendental do movimento – dado como *imanência absoluta*<sup>563</sup> e *transparência absoluta*<sup>564</sup>; o corpo orgânico que é o

---

intentionnalité de la vie de l’ego, et son être doit-il recevoir, dans une ontologie phénoménologique, le même statut que l’être de l’intentionnalité en général, que l’être de l’ego ? ». Cf. ID, o. c., p. 83. « Ego, corps, mouvement, moyen ne sont qu’une seule et même chose, et celle-ci est très réelle, elle ne se dissout ni dans la nuit de l’inconscient, ni dans le vide du néant, elle est un être, et cet être est celui de tout ce qui nous est donné dans une expérience interne transcendantale, il est l’être même de l’ego. »

<sup>558</sup> Cf. ID, o. c., l. c. *passim*.

<sup>559</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>560</sup> A experiência interna transcendental é irreduzível à organização fisiológica, tese tornada possível pelo tematização biraniana do esforço que se dá a si próprio sem exterioridade – sem distância – e é índice de uma profunda *coesão a si* que envolve o conhecimento imediato e irrepresentável do corpo. À “reflexão” biraniana, que discrimina interiormente as faculdades e é irreduzível à divisão natural dos sentidos e respectivo conhecimento representativo, corresponde em Henry a igual possibilidade de uma “divisão transcendental” dos sentidos, tão diferente da divisão natural conhecida exteriormente como o é a estrutura fisiológica do corpo-objecto e a apreensão imediata e irrepresentável do corpo *imanente*.

<sup>561</sup> HENRY, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, o. c., p. 163.

<sup>562</sup> Cf. ID, o. c., p. 164: «La phénoménologie ne peut mettre en avant, toutefois, une solution aussi illusoire, parce qu’elle réduit l’être à son paraître, parce que pour elle il n’y a rien au-delà des phénomènes, rien derrière les différentes manifestations qui nous sont données (...).» Eis algo que importa questionar, no contexto biraniano. Aspecto sublinhado por MONTEBELLO, P., *La Décomposition...*, o. c., p. 127. Igualmente DEVARIEUX, A., *Maine de Biran*, o. c., p. 169 se refere à passagem citada de Henry, embora sem qualquer referência bibliográfica.

<sup>563</sup> Cf. HENRY, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, o. c., pp. 79-80: «L’être phénoménologique, c’est-à-dire originaire, réel et absolu, du corps est ainsi un être subjectif. Du même

termo imediato e movente do movimento absoluto do corpo subjectivo; o corpo objectivo da percepção exterior e passível de ser analisado cientificamente<sup>565</sup>. O corpo absoluto do movimento, embora em si *irreductível ao ser transcendente*<sup>566</sup>, não exclui uma experiência transcendente, pois o sentimento do esforço implica necessariamente a revelação de um termo *transcendente*: o corpo orgânico. Aquele pertence por inteiro à “esfera da transparência absoluta da subjectividade”, enquanto este último é o termo resistente ou ponto de aplicação do esforço “sobre o qual o movimento se transcende imediatamente”<sup>567</sup> para o possuir. Assim sendo, conclui Henry, é impossível considerar o corpo originário da subjectividade e a *resistência muscular* inerente ao esforço<sup>568</sup>, como um só e mesmo corpo, experimentado ora do interior, ora do exterior<sup>569</sup>. O corpo que se manifesta como “eu” e o corpo que se manifesta como resistência orgânica obrigam a ponderar a presença do ser de duas realidades distintas, correspondendo, de

---

coup est affirmée l'immanence absolue du corps, affirmation qui implique le rejet de toutes les analyses qui sont commandées par la présupposition que le corps est dans son être originaire quelque chose de transcendant (...).» Cf. a análise pertinente de BARBARAS, R., *Le tournant...*, o. c., p. 100.

<sup>564</sup> Cf. ID, o. c., p. 165: «Le corps subjectif n'est pas un phénomène qui laisserait derrière lui l'être réel du corps, être auquel la possibilité serait alors laissée de se manifester à nous par d'autres phénomènes, par un corps objectif, *il est l'être du corps lui-même, son être absolue*, il est *tout l'être* de ce corps, un être qui est une transparence absolue, et dans lequel aucun élément n'échappe à la révélation de la vérité originaire.» O problema da unidade do corpo subjectivo do movimento só ficará completa quando se esclarecer igualmente “les conditions qui permettent à l'unité de l'être originaire du corps et à son identité avec celui de l'ego d'étendre en quelque sorte leur règne jusqu'à l'être du corps transcendant, dont l'identité avec l'être du corps subjectif recevrait du même coup un fondement solide. »

<sup>565</sup> Cf. ID, o. c., pp. 179-182, *passim*; Veja-se igualmente ID, o. c., pp. 166, 171. Cf. DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 169. Seria interessante, neste contexto, confrontar tal posição com a de J. Patočka que mantém subjacente ao seu projecto de uma *fenomenologia assubjectiva* a influência de Biran e das suas considerações sobre o movimento. Tal projecto, estruturado como crítica ao subjectivismo que enferma a fenomenologia husserliana, reclama a necessidade de uma radicalização da *epoché* fenomenológica e indica como caminho, de modo aparentemente paradoxal, uma renovada “interrogação sobre a essência da subjectividade” colocada igualmente a partir do fenómeno do *movimento*. Cf. PATOČKA, J., *Papiers phénoménologiques*, o. c., pp. 13 e ss. Cf. ID *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Million, Grenoble, 2002, pp. 165 e ss

<sup>566</sup> Cf. HENRY, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, o. c., p. 74.

<sup>567</sup> ID, o. c., p. 168.

<sup>568</sup> Cf. ID, o. c., p. 166, *passim*. Como corpo que se nos revela numa esfera de imanência absoluta não se desvela do mesmo modo que a presença massiva rebelde do transcendente de um contínuo resistente, estaremos perante “corpos diferentes”: um corpo orgânico continuamente resistente e um corpo originário que não é senão o eu. E estes são estes dois corpos que se distinguem do corpo objectivo representável.

<sup>569</sup> ID, o. c., p. 164. Cf. igualmente ID, o. c., p. 168: «Le pouvoir immédiat de l'ego ne s'étend en réalité que sur un corps particulier qui est le sien, et n'est que d'une façon médiate qu'il agit sur l'univers, ce qui revient à dire qu'à l'intérieur du monde notre corps *transcendant* se distingue des autres corps et s'y oppose en vertu de propriétés distinctives dont il faut rendre compte – étant bien entendu qu'il ne s'agit pas d'une différence entre la représentation de notre propre corps et celle des corps extérieurs, mais d'une différence entre ces corps tels qu'ils sont originairement vécues par nous, tels qu'ils se donnent au mouvement subjectif qui en fait l'expérience.»

um lado, à revelação do ser do nosso corpo na presença originária do movimento subjectivo e, de outro, à manifestação transcendente do corpo resistente, que é o índice da própria presença do mundo.

Não obstante, uma dificuldade persiste – a da unidade do corpo: como é que sendo *outro*, “esse corpo transcendente pode ser designado por mim como um corpo que é o meu”<sup>570</sup>? Atente-se na resposta de Henry: o termo resistente pertence ao ser transcendente, mas a sua “homogeneidade ontológica admite no entanto uma diferenciação na verdade essencial, pois ela deve permitir distinguir, no interior dessa região do corpo transcendente em geral, um corpo que é o nosso entre os corpos exteriores.”<sup>571</sup> Esse corpo resistente necessário ao esforço é “nosso”, ao contrário dos outros corpos do mundo. No movimento, somos dele *instruídos primordialmente* como resistência “relativa” que se oferece ao esforço voluntário e é homogênea do ser subjectivo. Henry refere-se a um corpo orgânico porque é bem do “conjunto dos nossos órgãos”<sup>572</sup> e do modo como cedem ao esforço que se trata; não de órgãos justapostos e físico-anatomicamente diferenciados, mas do conjunto das partes do corpo que constituem um espaço sobre o qual temos autoridade. A resistência não “absoluta” do corpo transcendente está, pois, de algum modo em nosso poder<sup>573</sup> e define-se como “extensão interior”, espaço orgânico primitivamente vago e ilimitado ou massa que move o esforço e sustenta a nossa vida<sup>574</sup>. Eis justificada a necessidade de considerar um terceiro corpo e, ao mesmo tempo, resolvido o problema da unidade do corpo: conhecemos o corpo resistente como imediatamente correlativo do movimento do corpo subjectivo originário, ou seja, “a unidade do corpo transcendente não é uma unidade transcendente, é a unidade do poder que move as diferentes partes do espaço orgânico

---

<sup>570</sup> ID, o. c. l. c. A *homogeneidade ontológica* admite uma diferenciação essencial: permite distinguir, no interior dessa região do corpo transcendente em geral, um corpo que é o nosso entre os corpos estrangeiros. Acrescenta Henry: «Faute d’une telle différenciation, nous serions conduits, comme le note Maine de Biran, à une position analogue à celle des stoïciens qui voyaient dans l’âme le principe de l’univers et faisait ainsi d’elle l’âme du monde.»

<sup>571</sup> Cf. ID, o. c., p. 168.

<sup>572</sup> Cf. ID, o. c., p. 169. É seguramente de um corpo orgânico que falamos, na medida em que, num movimento efectuado por nós é do “conjunto dos nossos órgãos” que aí se trata; mas não, certamente, de um conjunto de órgãos topografáveis como propriedades objectivas – não é do corpo objectivo, exterior, representável que se fala.

<sup>573</sup> Cf. ID, o. c., p. 170. O corpo transcendente é *uma região que nós conhecemos no interior precisamente do poder* – da autoridade, dirá igualmente Henry – *que exercemos sobre ela*.

<sup>574</sup> Cf. ID, o. c., p. 169, *passim*.

que confere a estas últimas a sua unidade e lhes permite aparecer na coerência de uma estrutura que as contém todas e que podemos considerar como o verdadeiro esquema do nosso corpo”<sup>575</sup>. O problema da unidade do corpo transcendente é resolvido pela participação na unidade originária do corpo subjectivo<sup>576</sup>, os dois formando o corpo atravessado por uma “única e mesma vida.”<sup>577</sup> Se assim é, para saber o que, em derradeira análise, permite que o corpo transcendente seja ainda um corpo que *possuo*, deve, pois, tão-somente analisar-se o “mecanismo” pelo qual as determinações ontológicas do ser subjectivo se estendem ao ser do corpo transcendente. M. Henry sublinhá-lo-á nos seguintes termos: “a unidade e pertença ao ego do corpo transcendente são constituídos sobre o fundamento do ser originário do corpo subjectivo, sobre os fundamentos da sua unidade e da sua pertença ao ego, isto é [sobre] determinações ontológicas que são originariamente o privilégio exclusivo de uma região ontológica determinada, que é uma região de imanência absoluta.”<sup>578</sup>

Segundo Henry, sem o corpo orgânico, o esforço não seria possível<sup>579</sup>. Contudo, o corpo orgânico é *meu* apenas na medida em que depende da unidade originária do corpo subjectivo, sem a qual aquele permaneceria “abstracto”<sup>580</sup>, pois não pode de modo algum usurpar a suficiência e maior *dignidade ontológica*<sup>581</sup> do ser *originário do movimento subjectivo*. O ser do corpo orgânico resistente depende, sem dúvida, “de um

---

<sup>575</sup> ID, o. c., p. 171.

<sup>576</sup> Cf. ID, o. c., p. 172. Na mesma página, Henry esclarece a sua posição nestes termos: «Si tous nos organes ne forment qu’un seul et même corps organique, c’est parce que le pouvoir auquel ils sont soumis n’est qu’un seul et même pouvoir, c’est parce qu’il est une unité subjective qui est l’unité même de notre corps originaire, l’unité de l’être originairement subjectif du mouvement. » E diz mais : Il ne faut pas dire que l’unité de nos organes (...) est une unité transcendante dont on devrait seulement reconnaître qu’elle est fondé et implique ainsi l’existence d’une unité subjective plus originaire, il faut affirmer que l’unité du corps organique n’est pas différente de l’unité originaire de notre corps subjectif (...) puisque c’est dans l’expérience interne transcendental du mouvement que réside l’unité des structures organiques que ce mouvement déploie.»

<sup>577</sup> ID, o. c., p. 174. Se o corpo transcendente da resistência muscular é “meu”, é-o não porque objectivamente se podem ver os respectivos órgãos mas porque o corpo orgânico nos aparece como *totalidade coerente e prática*, onde a relação dos órgãos entre si repousa na respectiva relação ao poder que os move e que é o próprio poder “que faz o ser do nosso corpo originário”.

<sup>578</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>579</sup> ID, o. c., p. 175: «S’il n’y a pas d’être du corps organique sans un acte de transcendance du mouvement subjectif, il nous faudrait reconnaître, inversement, que l’être du corps originaire ne saurait subsister par lui-même et n’existe, au contraire, que dans le rapport transcendental qui l’unit à l’être transcendant du corps organique».

<sup>580</sup> Cf. ID, o. c., p. 174. Ou seja, para Henry a unidade do corpo orgânico, resistência inerente ao esforço, repousa sobre o corpo subjectivo ou esfera de subjectividade transcendental, sem com este se confundir.

<sup>581</sup> ID, o. c., p. 175.

acto de transcendência do movimento subjectivo”<sup>582</sup>, e é neste sentido que *escapa ao golpe da redução fenomenológica*<sup>583</sup>; no entanto, “o ser do corpo originário não subsistiria (...) e, muito pelo contrário, existe unicamente na relação transcendental que o une ao ser transcendente do termo orgânico.”<sup>584</sup> Quererá isto dizer que a resistência orgânica actualiza o esforço como relação a um termo transcendente, mas esta experiência só ganha sentido sobre a experiência interna transcendental dessa união. A tónica deve ser posta sobre esta experiência da própria unidade subjectiva do corpo originário e, portanto, não na relação propriamente dita ao termo resistente. Tudo se passa, para Henry, enfim, como se o sentido da relação inerente ao esforço desvirtuasse a auto-suficiência ontológica da subjectividade. Por isso, procura deixar claro que “longe de encontrar a sua realidade e o seu acabamento no ser transcendente do corpo orgânico ao qual ela está imediatamente ligada por uma relação transcendental, (...) a [a esfera de subjectividade transcendental] é, pelo contrário, o fundamento desse ser que, como termo em direcção ao qual ela se transcende, nos aparece como o seu limite, mas como um limite que ainda lhe pertence.”<sup>585</sup> Nestas palavras se poderá entender que o corpo resistente será, neste contexto, sustentado ontologicamente por uma esfera de certeza prévia, antecedendo a própria dualidade primitiva inerente ao esforço, e, necessariamente, não relativa – a esfera de imanência do corpo absoluto que albergaria a verdade do corpo próprio.

### 3.2.

Os comentadores contemporâneos de Biran mostraram-se particularmente críticos<sup>586</sup> desta interpretação do biranismo proposta por Michel Henry. F. Azouvi,

---

<sup>582</sup> ID, o. c. l. c.

<sup>583</sup> ID, o. c., p. 164.

<sup>584</sup> ID, o. c., p. 175.

<sup>585</sup> ID, o. c., pp. 175-176. É neste sentido que M. Henry pode afirmar «Je suis la vie de mon corps, l’ego est la substance de son organisme, la matière et le principe de ses mouvements, et c’est parce qu’il ne serait rien sans ce fondement qu’est pour lui la vie absolue de la subjectivité que notre corps transcendant, qui n’est que la frontière de cette vie, trouve en celle-ci son unité et le principe des déterminations ontologiques qui font de lui le corps de l’ego.»

<sup>586</sup> Se exceptuarmos G. Romeyer-Dherbey, cujo texto *Maine de Biran ou le penseur de l’immanence radicale* assume claramente a inspiração e as principais opções conceptuais e filosóficas da análise henryana, B. Baertschi, P. Montebello e F. Azouvi desmontaram já as falhas desta leitura. Mesmo A.

designadamente, questiona com acutilância: será, de facto, possível demonstrar-se através dos textos de Biran que “há qualquer coisa de mais primitivo (...) do que a dualidade primitiva?”<sup>587</sup> onde se relaciona a força eu ao corpo resistente? Acrescentamos, pela nossa parte, uma outra questão: será que, em Maine de Biran, o *eu* se constitui ou compõe com um qualquer modo não relativo?

Henry crê que sim e recorre a um texto de Biran retirado do *Appendice sur les deux rapports simples d'existence personnelle*<sup>588</sup> para enunciar que “esse carácter em virtude do qual a subjectividade desempenha, do ponto de vista ontológico, o papel de um verdadeiro fundamento não escapou a Maine de Biran que, após ter mostrado que o facto primitivo é uma dualidade, isto é, que consiste na relação originária que institui a transcendência entre a subjectividade e o mundo e, no caso que nos ocupa, entre o ser subjectivo do corpo originário e o corpo orgânico, afirma no entanto que ‘há uma relação mais simples e anterior a esta’.”<sup>589</sup> Essa relação, julgará Henry, institui-se “no interior da própria subjectividade” não é sequer uma verdadeira relação, na medida em que é a negação de toda a medição ou “ser da própria vida absoluta.”<sup>590</sup> A este propósito, contudo, é inequivocamente notório ter havido um uso duvidoso do texto biraniano.

Procedendo a uma análise mais atenta da passagem considerada por Henry, rapidamente se concluirá que, para o filósofo de Bergerac, não se trata de afirmar ou sequer admitir uma dualidade *mais primitiva* do que a dualidade primitiva. Com efeito, do que se trata é, no contexto de uma oposição às teses de Condillac, de asseverar que a relação fundadora do facto de consciência – pela qual o *eu* existe *para si próprio* – é efectivamente “anterior” a uma outra, mas esta outra não é senão a relação do *eu* a “uma força exterior.”<sup>591</sup> Segundo Biran, a questão é clara: *há uma relação mais simples e*

---

Devarieux, que até certo ponto defende a inspiração da leitura de Henry, anota os pontos equívocos. A demonstração dos limites da interpretação de M. Henry não poderá ignorar os contributos destes comentadores.

<sup>587</sup> AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 237.

<sup>588</sup> *Décomposition*, versão premiada, pp. 219-226.

<sup>589</sup> HENRY, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, o. c., p. 176. A passagem invocada é de *Décomposition*, versão premiada, pp. 220-221.

<sup>590</sup> Cf. ID, o. c., p. 176, *passim*.

<sup>591</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 221. Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 237 ; Cf. ainda LEMOINE, M., « Affectivité et auto-affection. Réflexion sur le ‘corps subjectif’ chez Maine de Biran et Michel Henry », in *Les études philosophiques*, Avril-Juin (2000), p. 251.



*anterior* àquela que se estabelece entre o *eu* e o mundo exterior, relação que mais não é do que a dualidade primitiva inerente à apercepção imediata<sup>592</sup> e presente no esforço primitivo. Na verdade, Biran empenha-se em sublinhar (contra todos quantos, como Condillac, confundem a relação que funda a *egoidade* com o falso composto, supostamente primitivo, que seria o *eu na sensação*) a anterioridade do conhecimento imediato, subjectivo, do corpo na esfera da certeza não representativa constituída pelo esforço, relativamente ao conhecimento representativo. Assim sendo, é a relação dual do esforço que Biran acentua como primitiva na ordem da consciência ou do conhecimento. Neste sentido, só muito dificilmente será possível, sob pena de se subverter o essencial do biranismo, fazer surgir a subjectividade, “o *eu* de uma experiência interna não relativa.”<sup>593</sup>

De facto, não conduzirá esse gesto a perder o sentido da *relação dual*? Não lhe substitui M. Henry uma abstracção prévia? Não é esta opção tanto mais indefensável quanto se aproxima de teses que Biran critica nos seus contemporâneos, como nas tradições de pensamento que as enformam<sup>594</sup>? Henry faz depender a sua perspectiva

---

<sup>592</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 221. Como Azouvi, registamos a passagem em análise. «Maintenant, si je ne me suis pas beaucoup trompé, nous nous trouvons avoir fait un pas de plus, et après nous être d’abord placés dans l’hypothèse simple de Condillac nous trouvons ensuite un composé jusque dans le fait de conscience (admis comme *primitif*) où le *moi* est censé n’exister *pour lui-même* que dans la relation à une force étrangère. Nous pensons qu’il y a un rapport plus simple et antérieur à celui-là ; à plus fort raison sommes-nous forcés d’entrer en opposition sur ce point avec les philosophes qui, ayant égard à l’ordre des connaissances d’observation, partent du composé pour descendre au simple, et considèrent le premier de tous les jugements comme une analyse dont la sensation complexe serait l’antécédent, et, et la circonstance qui y est *renfermée*, le conséquent, tandis que suivant un ordre synthétique relatif aux faits d’*apperception intérieur*, nous admettons un rapport simples primitif qui, fondant l’*égoïté* même, entre comme *élément* dans tous les autres rapports subséquents. Je n’ai rien à ajouter ici pour défendre le point de vue et la méthode sur laquelle je le fonde : j’offre l’un et l’autre à des amis et investigateurs de la vérité, dont l’autorité sera toujours du plus grand poids à mes yeux.»

<sup>593</sup> AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 238. Cf. HENRY, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, o. c., p. 176: «Que peut bien être un tel rapport, qui est le plus originaire de tous, sinon un rapport qui s’institue, à l’intérieur de la subjectivité elle-même et en vertu duquel celle-ci se révèle immédiatement à elle-même dans le phénomène de experiência interna transcendental, un rapport qui, à vrai dire, n’est plus un rapport, puisqu’il est a negação mesma (uma negação imediata e non pas dialectique) de toute mediação, mais qui est l’être mesmo de la vie absoluta.» Na leitura de M. Henry o que antecede a relação própria do esforço entre a força da vontade e o corpo resistente nem sequer é verdadeiramente uma *relação*, uma vez que se trata do “interior da própria subjectividade” – que se “revela-se imediatamente a ela própria no fenómeno da experiência interna transcendental”. Ou seja, nesta interpretação é negada toda a reflexão, toda a dualidade, toda a relação em nome do desvelamento do “ser mesmo da vida absoluta” no corpo originário do movimento.

<sup>594</sup> O que distinguiria a esfera da subjectividade transcendental de Henry do “Deus de Malebranche” ou da “afecção sensitiva” de Condillac? Para Biran, ignorar a dualidade primitiva é ignorar a relação; obliterar a relação é negar a dualidade e negar a dualidade é destruir a identidade, o *eu*. A subjectividade não é um

interpretativa do carácter imediato que, em particular no debate com Hume<sup>595</sup>, Biran atribui à ligação entre vontade e movimento voluntário. Contra a tese da sucessão entre esses elementos, que repudia como derivada de um ponto de vista exterior, Maine de Biran afirma, sem dúvida, que o movimento voluntário *sou* eu, no sentido em que, do *ponto de vista interior*, “não há *intermediário* entre querer e movimento.”<sup>596</sup> Destas considerações, Henry conclui pela “identidade” entre os termos que Biran coloca em relação, contemplando uma possibilidade de pensar o movimento como presença originária do próprio *ego*<sup>597</sup> – presença essa que se lhe afigura ser mais importante do que o carácter de relação proposto por Biran. Por conseguinte, e não existindo o movimento sem corpo, haveria que concluir por um “pensamento biraniano sobre o problema do corpo originário”<sup>598</sup>, distinto do corpo resistente do esforço.

Não obstante, algumas declarações de Biran, numa carta endossada a Durivau, levantam sérias dificuldades a uma interpretação deste tipo, obrigando a contextualizar as afirmações do diálogo com Hume num sentido preciso. Nela, anotar-se-á Biran: “o esforço não é o movimento efectuado, ou melhor, o eu não é o movimento: se há simultaneidade entre a determinação voluntária e o movimento, não há identidade ontológica entre eles.”<sup>599</sup> Estas palavras autorizam-nos a concluir que o referido carácter imediato da relação entre vontade e movimento voluntário, a que Biran alude em

---

corpo originário; a subjectividade é corporeamente enraizada e, por isso, tensão, discordância, existência. Numa palavra, a pertença do corpo ao ego permanece no biranismo ligada à descoberta da subjectividade no esforço, mas no sentido em que o esforço pode expressar um *cogito integral cindido* entre a força da vontade e o corpo continua e interiormente resistente.

<sup>595</sup> Cf. HENRY, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, o. c., p. 85 e ss.

<sup>596</sup> Cf. BAERTSCHL, B., *L'ontologie...*, o. c., p. 82 .

<sup>597</sup> Cf. HENRY, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, o. c., 87. Cf. supra, a nossa nota 59.

<sup>598</sup> ID, o. c., p. 88.

<sup>599</sup> Cf. *Correspondance 1805-1824*, p. 642 : «Ce qui peut vous éloigner de mon sentiment, c'est que vous prenés (sic) le mouvement dans le point de vue objectif, et que vous considérés la *cause* comme distincte et séparée du *moi* – ce qui vous fait dire que l'activité motrice peut devenir *objet* de l'attention; d'où vous conclues qu'elle diffère donc essentiellement de l'attention ou du sujet même qui exerce cette faculté. Sur quoi je vous prie d'observer, que ce 'est pas l'acte ou l'effort même par lequel je meus mon bras qui peut devenir *objet* de l'attention, puisque cet acte du *vouloir* est moi-même, mais c'est sur le mouvement de translation en tant qu'il est exécuté actuellement par cette partie de mon corps qui est objectivement présent à mon attention (...). Je conviens bien avec vous qu'il peut y avoir divers mouvements imprimés aux organes sans attention, car la *volonté* n'est pas la seule cause motrice des mouvements du corps (...), mais ce que je persiste à nier très positivement, c'est qu'il puisse y avoir une attention de l'âme ou de l'esprit séparée d'une action exercée par cette force hyper-organique sur quelque partie de notre organisation matérielle. Prenés (sic) garde, mon chère confrère, de ne confondre l'*effort*, ou la détermination volontaire du mouvement avec ce mouvement effectué par les organes et déjà hors de nous.»

diversas ocasiões, se inscreve no contexto da teoria dos pontos de vista: por oposição a um “ponto de vista exterior”, *eu sou o movimento voluntário*; mas, do ponto de vista interior, a *imediateidade* não dissolve nem as diferenças, nem a relação primitiva do esforço. Será, então, uma extrapolação afirmar-se que “ego, corpo, movimento, meio, não são senão uma e a mesma coisa”<sup>600</sup>.

B. Baertschi<sup>601</sup> viu-o bem, embora os termos da sua análise não sejam sempre sustentáveis, designadamente, quando advoga que entre o querer e o movimento está “tudo o que separa a causa do efeito”<sup>602</sup>. Esse “tudo o que separa” (a força-eu como causa, de um efeito que é o movimento sentido ou, talvez melhor, a sensação do movimento realizado) consistirá na diferença que vai do querer a um instrumento por ele utilizado<sup>603</sup>. Para sustentar a sua opinião, o comentador recorre ao seguinte passo de *Notes sur quelques passages de l'abbé de Lignac*: “Os movimentos voluntários do nosso corpo são meios que empregamos para atingir um qualquer fim exterior”<sup>604</sup>. Devolvamos, no entanto, o trecho ao seu contexto, apresentando a sua sequência: “as modificações são, então, os efeitos da vontade por intermédio dos movimentos que o indivíduo apercebe e quer. Mas assim que se consideram os próprios movimentos por relação à vontade, não há intermediário, já que a força motriz se desencadeia sobre o termo que ela sente ou que lhe é imediatamente presente pelo sentido íntimo.”<sup>605</sup>

---

<sup>600</sup> HENRY, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, o. c., p. 83.

<sup>601</sup> Cf. BAERTSCHI, B., *L'ontologie...*, o. c., pp. 82 e ss Este comentador coloca o texto da carta a Durivau no centro da sua análise crítica da leitura henryana de Biran. Interessa-lhe sublinhar, pois, a *diferença* contra a transparência, o que faz considerando a posição de Biran sobre o facto primitivo ponderada a partir do problema da relação “causa e efeito”: «Ainsi, le rapport primitif est une relation de cause a effet entre un moi et un corps perçu par les contractions musculaires.». Cf. ID, o. c., p. 87 : «On le voit encore très bien lorsque Maine de Biran envisage le problème du sujet et de l'objet.». Contra os perigos de uma hiperbolização da imediateidade inerente à afirmação da “não separação”, o comentador propõe que se considerem os sentidos presentes na “distinção” inerente à dualidade primitiva. Apenas assim se pode falar de identidade na diferença.

<sup>602</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>603</sup> Cf. ID, o. c., l. c. : «C'est pourquoi le mouvement est, contrairement à ce que disait M. Henry, un moyen, un instrument.»

<sup>604</sup> *Commentaires XVIII*, p. 66. É o que faz, equivocadamente, B. Baertschi. Cf. DEVARIEUX, A, *Maine de Biran...*, o. c., pp. 161-162.

<sup>605</sup> ID, o. c. l. c.. Convém reproduzir toda a passagem: «Les mouvements volontaires de notre corps sont des *moyens* que nous employons pour atteindre un but extérieur quelconque, ou nous donner certaines modifications qui ne sont pas immédiatement en notre pouvoir; les modifications sont alors les effets de la volonté par l'intermédiaire des mouvements que l'individu aperçoit et veut. Mais lorsque l'on considère les mouvements mêmes par rapport à la volonté, il n'y a point d'intermédiaire, puisque la force motrice se déploie sur le terme qu'elle sent ou qui lui est immédiatement présent par le sens intime.»

Nenhuma dúvida subsiste sobre o sentido destas linhas: para Maine de Biran, o movimento só é um instrumento para os desejos; em relação à vontade, ele é sentido, sem mediação, no seu efeito como no seu princípio.

A imprecisão do comentário de B. Baertschi foi notada por A. Devarieux<sup>606</sup> que, por seu turno, no âmbito deste mesmo debate, salienta a homogeneidade entre o movimento que é interior ao facto de consciência e o corpo, assim colocando-se numa posição intermédia em relação à interpretação de Henry. Para ilustrar o seu ponto de vista vale-se do Apêndice VII aos *Commentaires et marginalia: dix-huitième siècle*, onde se pode ler: “Observai bem que a *causa* que é a vontade motriz, e o *efeito* que é a sensação muscular, ou a do próprio movimento produzido no corpo, são dois elementos homogêneos do mesmo facto de consciência, que não são assim conhecidos, sentidos ou apercebidos senão na sua conexão íntima.”<sup>607</sup> A partir daqui concluirá que, se o movimento pode, em certo sentido, ser dito um efeito, esse efeito é imediato, homogêneo à sua causa enquanto para ela permanentemente disponível.

Parecem-nos justos os reparos à posição de Baertschi. Estranhámos, no entanto, que o rigor da comentadora não se estenda à análise de P. Montebello que, apenas por citar B. Baertschi, acaba por ser acusado de incorrer na mesma interpretação. E, no entanto, paradoxalmente, A. Devarieux envereda por um caminho de análise que encontramos já claramente formulado por P. Montebello. A fim de defender o carácter homogêneo inerente aos elementos do esforço voluntário, afirma, com razão: “dizer que o ‘eu’, o ‘corpo’ são distintos, é já falsear os termos da relação, pois o eu não é o primeiro termo de uma relação de que o corpo seria a segunda: é, pelo contrário,

---

Apenas entre a força da vontade e um movimento exterior, porque se trata de elementos “heterogêneos” (um fundando-se unicamente sobre o sentido interno, o outro sobre o sentido externo), é que não se pode afirmar que a força é conhecida no seu efeito e vice-versa. Se quisermos conceber o poder ou a força no seu efeito, como o efeito na energia da sua causa, basta restabelecer a homogeneidade dos dois termos da relação primitiva e entrar no facto de consciência.

<sup>606</sup> Cf. DEVARIEUX, A, *Maine de Biran...*, o. c., p. 162.

<sup>607</sup> *Commentaires XVIII*, p. 285: «Observez bien que la *cause* qui est la volonté motrice, et l'*effet* qui est la sensation musculaire, ou celle du mouvement même produit dans la corps, sont deux éléments ou deux termes homogènes du même fait de conscience, qui ne sont ainsi connus, sentis ou aperçus que dans leur rapport de connexion intime ; tandis que les *moyens efficaces* dont parle Hume, ou plutôt les *moyens* par lesquels la cause produit son effet, sont en dehors du fait de conscience, et de nature hétérogène avec ce qui appartient à l'âme, car ces moyens sont des instruments organiques qui sont objectivement sous la dépendance de l'âme, par une loi du créateur, mais que l'âme ne peut connaître immédiatement comme elle se connaît en elle-même, ou dans les modifications qui dépendent de l'exercice de sa *force* constitutive.»

constituído na e pela relação sentida entre os dois termos que são a iniciativa de um poder motor e seu efeito *sui generis*.”<sup>608</sup> Ora, P. Montebello já o havia salvaguardado, ao clarificar o que separava a sua análise da de Baertschi, sustentando que «com efeito, nunca a vontade é corporal, nunca o corpo é identificado à causa hiper-orgânica (...)». Explicitará esta afirmação nos seguintes termos: “é necessário recordar que o eu envolve a força hiper-orgânica e o corpo numa mesma unidade, se bem que é sempre por comodidade que se apelida de eu a parte voluntária da relação em que consiste o esforço”, para concluir que “o eu não é um dos elementos da relação; ele é a unidade da relação.”<sup>609</sup>.

Não está em questão, pois, ignorar que do corpo e da força-eu nada sabemos separadamente, nem dispensar as considerações sobre o carácter não-instrumental do movimento e de imediação da relação primitiva. Biran não cessa de o realçar<sup>610</sup>, nem de insistir que nos é “impossível apreender do ponto de vista interior qualquer intermediário ou qualquer intervalo apreciável entre a volição e o *movimento muscular que é o respectivo efeito sentido* ou imediatamente apercebido.”<sup>611</sup> Não obstante, daqui Biran nunca conclui pelo menosprezo do carácter dual e relacional do esforço voluntário. Os elementos *homogêneos* da relação permitem pensar um movimento *imediatamente disponível*; esse movimento nada é de exterior, mas – facto que A. Devarieux tende a desconsiderar sem, no entanto, o poder negar<sup>612</sup> – também nada seria de *mediato* ou *interior* fora da relação *sentida ou apercebida na conexão íntima*<sup>613</sup> ao corpo resistente.

---

<sup>608</sup> DEVARIEUX, A, *Maine de Biran...*, o. c., p. 162.

<sup>609</sup> MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., pp. 152-153.

<sup>610</sup> *Essai*, I, p. 163.

<sup>611</sup> *Commentaires XVIII*, p. 17.

<sup>612</sup> Cf. DEVARIEUX, A, *Maine de Biran...*, o. c., p. 171 : «Le risque d’une telle interprétation est de minorer le rôle de la résistance intérieure, et de conduire à une transparence du sujet à lui-même qui minimise le rapport, ou l’interdépendance des deux termes.»

<sup>613</sup> Cf. *Commentaires XVIII*, pp. 57-58: «La résistance des muscles peut être sentie ou aperçue. ». Assim, *como podemos dizer que não temos nesse caso a mínima consciência de uma complicação qualquer entre a força hiper-orgânica e o corpo resistente?* O que não podemos conceber senão do exterior é uma relação que se constitui como misteriosa e engloba realidades heterogêneas determinadas como *abstracções* (“espiritual” e “material”); do ponto de vista do *sentimento primitivo do esforço* nem a relação é misteriosa – porque já sempre conhecida – nem os elementos que a constituem são heterogêneos – o esforço aperceptivo é relação que faz existir dois elementos distintos na unidade *constantemente* actualizada do sentimento de si: força corporalizada, corpo apropriado ou *existencializado*.

A P. Montebello, com razão, interessa frisar que a *relação sentida* é inevitavelmente diminuída quando se considera que o corpo resistente – que é a sua ocasião – depende de uma unidade dada pelo corpo originário de uma esfera de evidência não relativa, transcendental e absoluta – o que não se coaduna com o essencial do biranismo, se abordado a partir da dualidade. Fazer descender a relação dual inerente ao esforço de uma esfera de imanência absoluta transcendental terá como contrapartida – no menosprezo do corpo resistente – a transformação da teoria biraniana das faculdades numa teoria das faculdades entendidas como categorias transcendentais. “A idealização categorial – sustenta P. Montebello – tem neste caso o inconveniente maior de definir os poderes que formam as faculdades independentemente da resistência corporal e de fazer aparecer como um dado originário o que não é apreendido senão no contra orgânico por uma ontogênese permanente.”<sup>614</sup>

Pela nossa parte, partilhamos a tese de que a afirmação da *imediateidade*<sup>615</sup> não solicita a necessidade de pensar a transcendentalidade de um corpo originário do movimento, mas reclama que se medite a originalidade da relação ao *corpo resistente apropriado do esforço*. *Imediato* significa em Biran, a nosso ver, *sem mediação que não a da própria relação*, pelo que, longe de desvirtuar o sentido da subjectividade, a relação deve ser entendida como a própria *condição subjectiva*, no contexto de uma filosofia onde “nada é dado, nem mesmo a experiência subjectiva”. Neste sentido, não pode considerar-se menor a questão essencial: o carácter primitivo da relação inerente ao esforço.

Sabemos por que razão Henry diverge desta nossa leitura. Colocado o movimento do lado de um corpo subjectivo que atestaria – ao obedecer imediatamente a um impulso – a própria esfera da subjectividade transcendental, estaria dado o nosso poder de constituição originária: um corpo “imediato”, absoluto, superador do dualismo ego/corpo e que seria a sua própria revelação a si, a unidade de todas as formas de

---

<sup>614</sup> MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p. 131. Cf. num mesmo sentido ID, o. c., p. 129 : «Qu’il puisse y avoir immanence là où prédomine le distinct comme tel mérite une toute autre considération ontologique que celle qui lui consacre la phénoménologie qui affirme la transparence de l’expérience interne transcendantale. »

<sup>615</sup> O *eu* que, para Biran, diz a relação, depende dela; é a relação. Não tem pois, antes e independentemente dessa relação, ocasião de se constituir em qualquer suficiência ontológica. Que tal relação seja dita “imediate”, não permite concluir pela afirmação de um monismo de qualquer tipo (mesmo fenomenológico).

mundo, a experiência transcendental e a verdade derradeira da intencionalidade. O corpo resistente, porque comportaria um elemento transcendente, não poderia ser esse corpo, o que levanta, já vimos de que modo, o problema da unidade do corpo. Ora, parece-nos ser precisamente aqui que os problemas da interpretação de Henry se concentram. Ao referir o corpo transcendente, orgânico, a uma zona de “limite” que ainda devemos possuir, o autor de *Philosophie et phénoménologie du corps* pressentiu todas as dificuldades e esforçou-se por demonstrar que o preço a pagar pela tematização do corpo absoluto não é um novo dualismo, desta vez entre corpos com diferente dignidade ontológica: não haveria dualismo porque esses corpos seriam dados num mesmo saber e num mesmo movimento (havendo apenas que distinguir uma relação *arqui-região do ser / região do ser*<sup>616</sup>). Mas esta solução mais não faz do que afastar o problema para a consideração da relação corpo-orgânico / corpo-objecto. Estes são ambos transcendentais, ainda que não de um mesmo modo, é certo, pois o corpo da resistência muscular é correlativo do corpo absoluto. Mas, se assim é, o que se afirma efectivamente? Que um dos corpos transcendentais é imanência absoluta sem ser o corpo originário? Se, por um lado, não pode Henry consenti-lo, por outro, não pode deixar de sustentar uma ligação entre corpo absoluto e corpo resistente, pois sabe que, sem ela, se esfarela a unidade do corpo e se promove um novo dualismo entre corpos. Em rigor, no entanto, mais não faz do que levar esse dualismo para a diferença entre o corpo resistente ou orgânico e o corpo objectivo do anatomista – e aqui a dificuldade torna-se insolúvel<sup>617</sup>. O problema da posição de Henry está obviamente na menoridade ontológica que atribui ao corpo resistente, impeditiva de o considerar como “primitivo” na relação dual de que é ocasião.

Sendo a resistência do corpo no esforço, indubitavelmente, um elemento transcendente, sê-lo-á apenas *na* própria relação que funda a certeza não representativa de si. Tudo dependerá, portanto, dessa transcendência na imediateidade ser resistência mas – e este é o detalhe decisivo – resistência dócil, penetrável, disponível, adequada. A

---

<sup>616</sup> Cf. LEMOINE, “Affectivité et auto-affection ...”, o. c., p. 251.

<sup>617</sup> Cf. HENRY, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, o. c., p. 185. Henry ao superar o dualismo ego/corpo mantém um dualismo de corpos. Cf. LEMOINE, «Affectivité et auto-affection...», o. c., p. 252 : «Dire que le corps organique est intérieur certes, mais déjà transcendent, ce n'est pas résoudre le problème de son unité avec le corps objectif, du simple fait qu'il est aussi transcendant : c'est substituer au dualisme de l'intérieur et de l'extérieur le dualisme de l'immanence et de la transcendance.»

“plena subjectividade” é essa relação a um corpo cuja docilidade no esforço não é um fenómeno distinto e separado do próprio fenómeno da resistência muscular. A homogeneidade do primeiro e a presença do segundo são aspectos de uma mesma presença, revelando-se desnecessário, pois, considerar a distinção entre um corpo subjectivo que é poder e de um corpo orgânico que é órgãos<sup>618</sup>, já que não nos parece estar aqui em causa uma reunião de corpos agindo uns sobre os outros. É o mesmo corpo que, porque tem órgãos que se submetem à vontade, resiste e que, porque é vocação de apropriação interior por *essa vontade*, cede<sup>619</sup>. É certo que o corpo que resiste interiormente não é unicamente “órgãos” e que a “fórmula da vontade ou da inteligência servida pelos órgãos não é feliz”<sup>620</sup>. Contudo, a questão de fundo é que, para Biran, o corpo não *poderia ser conhecido subjectivamente fora da relação sentida inerente ao esforço*. O menosprezo da “transcendência” interna ao próprio esforço retira a evidência originária de si da *dualidade* para a referir à simplicidade abstracta, “metafísica”<sup>621</sup>, de uma esfera (auto-suficiente) de auto-doação<sup>622</sup> originária, o que

---

<sup>618</sup> Cf. DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 173. R. Barbaras afirmou sobre este assunto o seguinte: « M. Henry n’aperçoit pas que la docilité musculaire dans le mouvement et la résistance organique sont deux aspects d’un même phénomène, qui se révèle dans l’opposition à l’effort » (Cf. BARBARAS, R., *Le tournant...*, o. c., p. 110). A. Devarieux, depois de contestar alguns pontos da análise de Barbaras, procura contrapor a esta conclusão o seguinte: “Nous pensons que le fait primitif de l’effort étant en effet très distinct de la sensation de mouvement n’a de spécifique et d’originel que l’obéissance docile résultant » (DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 173). Mas não significará – se alguma coisa significar – essa *obediência dócil resistente* precisamente o que Barbaras defende: que a resistência e a docilidade são um mesmo fenómeno?

<sup>619</sup> A zona de imanência inaugurada pela apercepção existe apenas enquanto unidade na diferença; ou seja, não enquanto unidade pura, ou imanência pura, mas enquanto unidade originariamente dual entre uma força hiper-orgânica e um corpo resistente, entre uma causa que se sabe no seu efeito como no seu princípio e um efeito que se sabe como na sua causa. O corpo não pode ser colocado do lado de um âmbito de conhecimento absoluto: seja aquele que reduz o corpo a simples objecto físico observável, quer, igualmente, aquele que se propõe considerar o corpo como anterior à relação primitiva e fazendo parte de uma esfera transcendental absoluta. Esta não diz, de modo algum, o esforço biraniano e, consequentemente a originalidade da concepção de corpo que lhe subjaz. Henry promove uma redução fenomenológica que funda uma região ontológica onde o *ego* se funde no corpo subjectivo e este garante a unidade do corpo transcendente. O carácter fundador da *relação* primitiva tal como Biran a pensa é desvirtuado numa análise deste tipo. M. Henry projecta a sua própria concepção de subjectividade sobre os textos biranianos, forçando-os num sentido que os próprios não autorizam. É verdade que a apercepção imediata em Biran inaugura uma esfera de evidência subjectiva como irredutível à exterioridade; é verdade que para Biran a condição da subjectividade é a de não necessitar, para se constituir, de nada de exterior, podendo a constituição do ser *compos sui* ser dita imanente. Mas a apercepção imediata constitui-se na *acção*, na relação, pois, ao corpo resistente.

<sup>620</sup> *Dernière philosophie: existence et anthropologie*, p. 123.

<sup>621</sup> No sentido em que Biran fala dos sistemas de metafísica.

<sup>622</sup> Cf. MONTEBELLO, P., *Maine de Biran...*, o. c., p. 129 : « Biran, par la notion de dualité évite le renvoi abstrait de la subjectivité à elle-même et surtout le mystère d’une affection constitutive de la



Biran não pode sancionar: trata-se, nesse gesto, de propor um começo sem condição, esquecendo o facto primitivo na “relação irreductível entre dois termos irreductíveis”<sup>623</sup>, relação que guarda uma “certa antítese”<sup>624</sup>.

### 3.3.

Um último aspecto merece a nossa atenção na análise de M. Henry: será justo asseverar nada haver em Biran que corresponda a *um corpo que é um eu*, à afirmação de uma imanência radical ao corpo? A verdade é que algo corresponde: há em Biran um corpo que não apropriado, que não é a alteridade resistente no esforço, mas um corpo ao qual me “identifico”. Apenas não é um *eu*, mas o lugar dos seus duplos.

Maine de Biran está ciente de que o corpo pode ser uma presença familiar e uma presença insólita: presença de tal modo familiar que, nesse diferente apropriado, me posso sentir eu próprio; presença de tal modo insólita na sua proximidade que dele nunca conhecerei exactamente o poder. O corpo que se torna *próprio* é seguramente o “corpo que sou”, mas é-o porque se faz “meu”, porque é apropriado; não, certamente, à maneira de um objecto disponível e separado: sou o corpo que posso ter. Neste sentido, a dualidade primitiva onde o corpo próprio se faz presente guarda um ensinamento importante: sou mais e menos do que um “eu”, mais e menos do que um “corpo”, sou a relação, a tensão, a existência perseverante, a consciência aperceptiva que se conquista corporalmente. Pelo corpo *que se faz presente como próprio* ganho a consciência de mim, sei-me, possuo-me o mesmo na diferença. Subsiste, pois, uma distância intransponível entre a afirmação “eu sou o meu corpo” e a afirmação “o corpo confunde-se com a experiência imanente do *eu sou*”. Não sou para mim transparente, mas opaco e, para me saber, careço de uma relação de algum modo mediadora a mim, careço de passar em mim pelo diferente mais familiar de mim. Existo sob o modo do

---

pensée qui surgirai de son propre sol». Auto-doação originária, ser da vida absoluta, esfera de subjectividade transcendental, eis outros tantos conceitos que parecem desadequados à caracterização do projecto biraniano. Cf. BARBARAS, R., *Le tournant...*, o. c., pp. 105-106.

<sup>623</sup> MERLEAU-PONTY, M., *L'union de l'âme et du corps...*, o. c., p. 51.

<sup>624</sup> ID, o. c., l. c.

corpo, mas não só apenas *um* corpo; que este seja “meu” não significa, portanto, que seja *idêntico a mim*.

Há, no entanto, um corpo ao qual me “identifico”, um corpo que sou ou, talvez melhor, um corpo que me *é*: falamos do corpo da vida impessoal. Se, pelo corpo apropriado, conquisto a certeza e unidade do *eu*, pelo corpo vivo, essas certeza e unidade do *eu* desvendam-se presas de um resultado sempre *variável*<sup>625</sup> – que, no limite, as pode perder.

Tudo isto exige que se tenha em linha de conta, de modo completo, a teoria biraniana da passividade<sup>626</sup> que Henry considerou equívoca. Uma outra perspectiva sobre este ponto, articulada com uma outra análise do sentido da reflexão biraniana, teria porventura permitido outras conclusões. A redução da reflexão – em sentido biraniano – a uma experiência interna transcendental, no contexto da qual o movimento seria a ocasião privilegiada de sublinhar a transparência a si da subjectividade como poder de constituição, perde de vista a variabilidade do esforço no encontro com a variação da resistência corporal – encontro sempre “passível de aprendizagem, de progressos e de regressão<sup>627</sup>, de mais e de menos<sup>628</sup>.

Julgamos ser este um ponto decisivo, porquanto a união do esforço com as afecções me permite afirmar que sinto; a mesma união às intuições permitem-me afirmar que *percebo*; a estes “compostos de primeira ordem”, que o filósofo de Bergerac considera serem relações de atribuição (eu-afecção ou sensação; eu-intuição ou percepção), junta-se um terceiro modo, “eminente ativo”: este não poderia nem começar, nem persistir sem um acto expresso da vontade motriz, na medida em que se refere a um objecto que serve de fim ao *querer* ou de termo ao esforço<sup>629</sup> – o corpo enquanto objecto imediato do modo completo a que Biran chama apercepção. Contudo, no limite destas articulações e para lá delas, permanece a vida impessoal, o corpo afectivo regido pelas suas próprias leis e rebelde ao esforço. O corpo com o qual faço

---

<sup>625</sup> Cf. MONTEBELLO, P., *Maine de Biran...*, o. c., p. 130 : « Les facultés ne sont pas des catégories propres au champ d'immanence mais *les variations du rapport duel*. »

<sup>626</sup> Cf. HENRY, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, o. c., pp. 213 e ss.

<sup>627</sup> Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 239.

<sup>628</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>629</sup> *Essai, II*, pp. 205-206.

“um” não é, para Biran, o corpo da consciência. Bem pelo contrário: o corpo ao qual me “identifico” exclui o *eu*, dissolve a consciência, perturba o pensamento.

A reflexão convoca, pois, novas questões. Como se caracteriza o regime de presença desse corpo da *identificação*? Como o podemos saber, se exclui, em rigor, a consciência? De que modo cruza a existência pessoal? Que sintomas indiciam a sua vigência?

Além da representação objectiva dos instrumentos ou meios da motilidade, tal “como a fazem os anatomistas” que observam “as disposições, a ordem e o jogo dos diversos músculos, etc.”<sup>630</sup>; além da apercepção individual que tem por objecto distinto, mas também imediato, o conjunto das partes que obedecem à mesma vontade e, por sujeito, um o do esforço; além de tudo isto, dizíamos, pode ainda consultar-se o “sentimento imediato absoluto e geral de todos os elementos sensíveis unidos numa mesma combinação viva”<sup>631</sup> para receber notícias do inusitado registo de presença de um corpo furtivo.

---

<sup>630</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 126.

<sup>631</sup> Cf. *Essai*, II, p. 203.



« Le monde ne nous apparaît jamais comme neutre ou sans tonalité aucune : c'est là une abstraction de la connaissance *objective*. »

Marc Richir, *Le corps*, Hatier, Paris, 1993, p. 15.

« Mon premier maître proposait, dans un cadre libre, une exploration embarrassante posée à la frontière entre la réflexion et la vie. »

P. Ricoeur, « Lectio Magistralis », in Jervolino, *Paul Ricoeur*, ellipses, Paris, 2002, p.75.

« Sous l'histoire, la mémoire et l'oubli. Sous la mémoire et l'oubli, la vie. Mais écrire la vie est une autre histoire. Inachèvement. »

P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris, 2000, p. 657.

## **Capítulo 4.**

### **O corpo furtivo**

## Capítulo 4.

### O corpo furtivo

#### 1. Um outro corpo.

##### 1.1.

Profundamente enraizado no centro da meditação biraniana, o projecto de uma somatologia subjectiva, desvendado como investigação dos limites do corpo pensável, estrutura-se ao longo de uma múltipla *mise en scène* do corpo: o corpo percebido exteriormente, o corpo apropriado da relação à vontade, mas também o corpo furtivo da vida impessoal.

Do debate crítico com Condillac e Tracy retira Biran a certeza de que o problema do conhecimento do corpo próprio não se esgota na capacidade de representar o próprio corpo exteriormente; o conhecimento primitivo do corpo, ao invés, é imediato, interior, não representativo, e corresponde à certeza da presença de uma continuidade de resistência apropriada no centro da própria apercepção. A presença deste corpo no centro da certeza de si, no entanto, também não esgota, a questão do corpo, pois também deve considerar-se a presença de um corpo que *desconhecemos ser*. Na fronteira entre a reflexão e a vida, há *mistura* entre um corpo presente enquanto o *tenho* e um corpo presente enquanto o *sou*.

Deve, desde já, notar-se que tal distinção não coincide com a reflexão contemporânea, análoga nos termos, estabelecida entre os eixos do *ter* e do *ser*. Em Biran, o corpo que tenho é o corpo apropriado do esforço, a resistência interiormente disponível à vontade; posso dizê-lo meu, porque sou a relação, a dualidade, que se faz através desse corpo no solo da apercepção imediata. O corpo que “sou”, por outro lado, é, na perspectiva do filósofo de Bergerac, o corpo onde se inscrevem, para lá de qualquer domínio da consciência, todas as palpitações da vida e do mundo; é o corpo afectivo da organização, corpo de tal modo próximo que nunca o apropriamos verdadeiramente. Longe de se oferecer como resistência à vontade, esse corpo *resiste a entrar em resistência*<sup>632</sup>, ou seja, nunca o tornamos *próprio*, nem o conhecemos como se conhece o corpo do esforço. *Somo-lo*, no sentido em que somos o nosso organismo rebelde à influência da vontade, ou seja, precisamente, no sentido em que sofremos as contingências de um existir marcado pela “organização vital”. Somos esse corpo, mas na exacta medida em que ele *nos é*.

É deste modo que Biran, já o dissemos, nos parece esboçar sobre o corpo uma *interfacialidade* fundadora: por ela, a existência pessoal participa, através de um movimento constante, ora da relação de apropriação necessária à apercepção e à consciência, ora da relação que o corpo prolonga com o seu próprio funcionamento e que permanece *inconsciente* ou exterior ao *eu*. Enquanto *órgão da vontade* – ou resistência dócil disponível e disposto à estrutura aperceptiva –, o corpo faz-se presença sob o modo da apropriação. Essa apropriação é caracterizada por Maine de Biran como imediata, o que não significa que deixe de ser relação da força da vontade a um diferente não separado. “Imediato” significa aqui sem mediação exterior e permite caracterizar o corpo como alteridade interior e sem figura. O corpo participa, no entanto, igualmente de um outro imediato – um imediato de identificação – aquele que caracteriza a simplicidade vital e não produz qualquer apercepção de si. Como organismo tocado pelo elemento afectivo, o corpo permanece índice de todos os modos de uma *presença da ausência* da consciência de si – é um corpo subterrâneo à vontade, um *inconsciente somático* que pode, eventualmente, quer destruir a *ipseidade*, quer

---

<sup>632</sup> MONTEBELLO, P., « Le corps de la pensée », o. c., p. 210.

transtornar a sensibilidade passiva. Se *tenho o corpo da identidade aperceptiva, sou o corpo que me pode perder*. Na filigrana de um corpo *interface* revela-se, então, uma inesperada alternância no centro da própria existência: a alternância entre posse de si e desapossamento.

Na dualidade primitiva, a nitidez da certeza não representativa de si é concomitante de um conhecimento primitivo do corpo como objecto imediato da apercepção: falamos de um corpo imediato, irrepresentável, subjectivo, de uma constituição corporal, pela qual me sei “um” *si hic et nunc* como distinto do que está fora de mim. Do mesmo modo, é sobre a presença do corpo na esfera da apercepção imediata que posso ter, não apenas a experiência da minha interioridade, mas igualmente da minha existência subjectiva, formada pelas acções que têm na origem a força/causa-eu e pelas faculdades propriamente humanas que derivam da intensidade do esforço. Este compõe-se com a matéria sensível guardando a chave da individualização das faculdades, devendo concluir-se, nesse contexto, que o *eu*, sendo relação ou dualidade, invocará também uma experiência subjectiva complexa onde se cruzam uma adesão a si sempre no início e um sentir que acompanha as alternâncias da vida psicológica: sou capaz de apreciar como bom ou mau, feliz ou penoso, atraente ou repulsivo um ou outro momento da minha vida. Neste sentido, seria deturpar os factos, esquecer a existência e diminuir a ciência do homem, se se isolasse desse eu activo corporalizado do esforço aperceptivo o conjunto das variações qualitativas da sensibilidade. Quando sinto já estou, seguramente, presente a mim próprio; mas essa presença a mim, essa posse de mim, tece-se de uma inesperada fragilidade na proximidade da vida impessoal. O predomínio desta vida passiva não só não pode ser controlado pela *vontade*, como pode mesmo engolir o esforço, obliterar a consciência, anular a posse de si e substituir ao *conscium* estados que seriam melhor caracterizados como de ausência do *eu*, como estados em que o *eu* – como que dobrado pelos seus duplos – está *alienus*. Surpreendemos, então, muito mais próximo de nós do que suporíamos, a possibilidade recorrente do desapossamento de si.

A somatologia subjectiva biraniana sublinhará, pois, um existir marcado por plurívocos e alternantes “sintomas” do corpo. E é com surpresa e um misto de assombro que tomamos consciência desses sintomas “alternativos de existência” – de que o corpo



marca em grande medida o ritmo: num momento, vivemos, sentimos e agimos num estado de *conscium* ou *compos sui*, favorecido por um corpo interiormente presente, disponível e disposto; no momento seguinte, vivemos, sentimos e agimos como sonâmbulos, alucinados ou débeis, emersos numa paisagem afectiva que embarga e dissolve a consciência e amiúde nos rouba de nós próprios<sup>633</sup>.

Posto isto, como poderia Biran, na sua investigação dos limites, na sua preocupação pela demarcação de fronteiras de uma *ciência do sujeito*, deixar de levar a sua filosofia do corpo até esse *orla instável*, de onde o inconsciente acena ao consciente, a cinestesia ao sentimento de si, a alienação à *ipseidade*? De facto, ao filósofo de Bergerac teria sido impossível ignorar, no contexto de uma interrogação sobre os limites do que pertence ao homem ou não é senão dele, os contornos das exacerbações da sensibilidade passiva, a melancolia e, finalmente, as figuras da alienação e da perda de si – das mais “normais” e regulares”, às mais completas e “ruinosas”. Não será, pois, por acaso que Maine de Biran afirmará, numa das suas comunicações à *Société médicale de Bergerac*, que “não há nada mais instrutivo para o homem razoável do que a história da loucura”<sup>634</sup>; como também não será sem intenção que o declare no momento em que se propõe testar, na aplicação a situações concretas – do sono, sonambulismo, sonho, mas também alienação mental –, a sua doutrina das afecções puras e teoria da vida impessoal.

## 2. Teoria da vida impessoal.

### 2.1.

“A luz própria e *interior* de consciência não esclarece subitamente o homem *nascente* no mundo dos fenómenos, e o facto constitutivo da individualidade pessoal, verdadeiramente primeiro na ordem dos factos da existência apercebida ou pensada, não o é de todo *absolutamente* na ordem do *tempo*, ou da sucessão dos fenómenos de uma

---

<sup>633</sup> Cf. *Discours*, pp. 82-83, *passim*.

<sup>634</sup> Cf. ID, o. c., p. 105. O título da conferência é o seguinte: *Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme*.

vida puramente *animal* ou *sensitiva*.”<sup>635</sup> Nestas palavras, Maine de Biran faz notar que os primeiros tempos da nossa existência se caracterizam pela ausência da consciência e pela vigência de modos instintivos de completa identificação à *combinação viva*<sup>636</sup>; vivemos, então, sem o saber, emersos num sofrer passivo – uma vez que nenhuma faculdade activa está ainda em exercício, embora se exerçam as faculdades passivas – de impressões de *prazer ou dor*<sup>637</sup>. *Homo vivit et esta vitae nescius ipsae suae*<sup>638</sup>. Numa palavra, somos lançados na existência antes de nos colocarmos e nos possuirmos. O exemplo do recém-nascido é, para Biran, ilustrativo. Existimos como corpo *afectivo* – caixa de ressonância não-consciente e espontânea de modos puramente passivos de uma simplicidade animal – antes de nos sabermos sobre a presença do corpo do esforço. As designações de “vida afectiva” (sendo que estar vivo é ser afectado), “vida passiva” ou “vida impessoal” não serão, neste contexto da consideração da nossa primeira realidade, desajustadas.

Contudo, em rigor, não será em vão que Maine de Biran assumia que essa “primeira realidade” não desaparece quando o esforço se constitui, permanecendo operante ao longo de todo o tempo da nossa vida. Aquele que pensa continuará a ser aquele que vive; aquele que *sente* ou *sofre a existência* será o mesmo que a poderá perceber<sup>639</sup>. Em consequência, as designações propostas continuarão a corresponder a estados ou modos do existir caracterizados pelo predomínio de uma *sensibilidade passiva* e proporcional ausência do eu consciente. O mesmo será dizer que, ao longo do tempo do nosso existir, não deixamos de ser “tocados” e, até certo ponto, determinados pelas variações qualitativas de uma vida impessoal em nós.

---

<sup>635</sup> *Rapports*, p. 108.

<sup>636</sup> *Essai*, II, p. 201. Cf. ainda, entre outros textos similares, *Dernière philosophie. Existence et anthropologie*, p. 6: «Cette existence purement sensitive, ces appétits entraînants, ces penchants antérieurs à toute expérience, enfin tout cet ensemble de déterminations et de mouvements automatiques manifestés à l’origine de la vie humaine et antérieur même à la naissance de l’individu, se trouvent bien compris sous le nom d’instinct ou de principe sensitif, titre bien vague sans doute, comme exprimant la force en elle-même qui agit, aiguillonne l’organisme au-dedans, force aveugle qui s’ignore elle-même dans son exertion (sic) le plus énergique, et qui ne se manifeste intérieurement au sujet pensant que par ses oppositions ou son contraste perpétuel avec une autre force qui est *lui-même* ou qui constitue son égoïte, sa personnalité identique, sa *libre activité*.»

<sup>637</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>638</sup> *Dernière philosophie. Existence et anthropologie*, p. 6.

<sup>639</sup> A consciência de si surge, pois, de um fundo de irreflectido.

Aos “modos simples e *absolutos* do prazer ou da dor, que constituem uma vida puramente sensitiva ou animal, fora da participação do *eu* e, por conseguinte, de toda a relação conhecida com as existências *exteriores*”<sup>640</sup>, chama Biran afecções. Com elas se refere aos “afectos” que, com as “imagens” – que o filósofo denomina de *intuições* – compõem uma sensibilidade passiva afectivo-intuitiva: *afectiva* porque modifica e altera, *intuitiva* na medida em põe em jogo um acesso ao mundo sensível ainda sem a participação activa do *eu*. De um modo ou de outro, ser sensível, significará sempre *viver* o que em nós (e sendo nós) não é constituído por nós, ou seja, não deriva do exercício da vontade.

O que de mais impessoal vivemos funda as propriedades da afecção pura<sup>641</sup> (ou simples), bem como a *indistância* definidora da afectividade. A este propósito, em *Essai sur les fondements de la psychologie*, Biran alude ao *remanescente de uma sensação completa depois desta se ter separado a individualidade completa ou o eu*<sup>642</sup>. Sem a presença do *eu*, restará na sensação apenas a matéria afectiva que se enraíza na organização vital, sendo que na matéria afectiva concorrem espontaneidade da organização, automatismos, variações qualitativas, combinações dos órgãos internos<sup>643</sup>, enfim, todo um conjunto de funções que *conspiram e consentem* nas diversas partes do corpo vivo<sup>644</sup>. Este é um corpo maximamente próximo, pelo que o somos num devir identificatório<sup>645</sup>, no sentido em que *somos* o bater do nosso coração e de todos os

---

<sup>640</sup> *Essai II*, p. 201; Cf. ainda *Décomposition*, versão premiada, p. 84 ; ID, o. c., versão revista, pp. 375-378. A afirmação de uma existência puramente afectiva não representa, em si, uma novidade. Biran sabe-o bem. Bacon, Leibniz, Buffon, Dumas, fisiólogos como Alexander Monro, entre muitos outros, já a haviam tematizado. Mas será que todos aqueles que afirmam essa existência afectiva a entendem como tal? Esta é a questão que perpassa pela análise.

<sup>641</sup> Cf. *Décomposition*, versão revista, p. 330 : «Ces sensations dénuées de personnalité, que j’appellerai *affections pures* (...)»

<sup>642</sup> *Essai II*, p. 209 : «On pourrait chercher à définir l’affection simple en disant que c’est ce qui reste d’une *sensation* complète, quand on en sépare l’individualité personnelle ou le moi, et avec lui toute forme de *temps* et d’*espace*, pour me servir de l’expression des kantistes, toute sentiment de causalité, externe ou interne». Na *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, os elementos da definição são já estes. Cf. *Décomposition*, versão revista, p. 370: “Ce qui distingue au contraire l’espèce de mode simple dont il s’agit ici, c’est précisément l’absence complète de toute forme personnelle de *temps*, comme de relation à l’*espace*. »

<sup>643</sup> Cf. *De l’aperception*, p. 68. Cf. AZOUVI, F., « L’affection et l’intuition... », o. c., p. 80.

<sup>644</sup> *Discours*, p. 13.

<sup>645</sup> Cf. as formulações claras em *De l’aperception* pp. 58 ; 71 ; 73. Existimos, nesses modos, num “mediato” em tudo distinto do que virá a ser o *mediato* próprio da apercepção. O *mediato da existência sensitiva*, ao contrário da imediação aperceptiva caracteriza um *existir vazio de consciência*. O *mediato* inerente à apercepção é, na ordem do conhecimento, primeiro; sem alguém que se soubesse no conhecer

movimentos espontâneos e na medida em que *somos* o jogo cego das funções orgânicas tanto como as alternâncias das disposições corporais e as modificações daí resultantes. Semelhante identificação ao que afecta é inversamente proporcional à *articulação* do que se apropria no esforço. Mais: quanto maior for a identificação, menor será a apropriação<sup>646</sup>, sendo, então, também verdade que quanto maior for o predomínio das afecções, menor será a possibilidade de *posse de si*. Perde-se, portanto, nos afectos o mais *sensível* dos homens, o mais disposto a perder-se de si, a entregar-se, a deixar-se submergir pelo fluxo variável da vida mobilizadora de um corpo afectivo.

Subjaz a estas considerações um ponto de doutrina essencial: a tese da diferença entre a variabilidade intensiva do esforço e a variação qualitativa da vida afectiva, tanto mais *obscura* quanto vivo for o seu império.

O qualificativo “obscuro” foi escolhido pela *escola de Leibniz* e seguido por vários fisiólogos<sup>647</sup> para se referirem às impressões afectivas em termos de *percepções obscuras*<sup>648</sup>. Tal nomenclatura presta-se, no entanto, segundo Biran, a todo o tipo de equívocos e ter-se revelado proficuo que uns e outros as tivessem tomado “sob o nome próprio de impressões afectivas, distinguindo-as assim do fenómeno completo da percepção propriamente dito.”<sup>649</sup> Este aspecto é importante<sup>650</sup>: a afecção limita-se “a afectar de um modo mais ou menos vago o princípio sensitivo”, nada permitindo conhecer; a percepção, por seu lado, exige, “desde a própria origem, o concurso da

---

nada seria conhecido e o real, enquanto real conhecido, não existiria. O *imediate da apercepção* permite, então, a constituição da consciência de si e é fundamento de um conhecimento individualizado ou certeza não-representativa. O imediato da vida não só não permite o conhecimento do *eu* como exclui a sua presença. Azouvi chama-lhe o “mau imediato”. Cf. AZOUVI, F., «L’affection et l’intuition...», o. c., p. 79 : «De même qu’il y a chez Hegel un bon et un mauvais infini, il y a chez Maine de Biran un ‘bon’ et un ‘mauvais’ immédiat». O mesmo texto é retomado pelo comentador em AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 196. Numa formulação, a nosso ver, mais conseguida e acutilante desenvolverá esta questão em termos de uma distinção entre “imediateidade do conhecimento” de si e uma “imediateidade da existência”. P. Tisserand já havia meditado a questão em *L’anthropologie de Maine de Biran...*, o. c., p. 51 : «Si la conscience est le fait primitif, dans l’ordre de la connaissance, la vie et le sentiment spontané de la vie la précèdent, dans l’ordre de l’existence.»

<sup>646</sup> Algumas das implicações mais decisivas desta tese foram já exploradas por AZOUVI, F., «Identification e articulation...», o. c.

<sup>647</sup> Cf. *Discours*, p.10.

<sup>648</sup> Cf. ID, o. c., l. c.

<sup>649</sup> ID, o. c., p.11.

<sup>650</sup> Biran marca bem essa importância no título da sua primeira grande conferência apresentada ao grupo de Bergerac: *Mémoire sur les perceptions obscures ou sur les impressions générales affectives et les sympathies en particulier*.

actividade (...) do *eu*”<sup>651</sup> e envolve, portanto, a possibilidade de um conhecimento representativo. Implicando um conhecimento, não é verdade que a *percepção* seja, por natureza, *obscura*, pois o conhecimento que promove pode sempre ser reavivado “pelo exercício da mesma actividade que lhe determina o princípio”<sup>652</sup>. Poderá, na realidade, *obscurecer-se*, o que não é exactamente o mesmo. Por seu turno, as impressões afectivas, quando se avivam, interceptam o perseverar consciente, enevoam o *eu activo*, produzindo-se o estranho facto de poderem ser tanto menos conhecidas quanto mais presentes.

Assim sendo, a assimilação, sob uma mesma designação, de *sensações afectivas* e de *percepções* espelha um duplo equívoco: por um lado, o de que um mesmo princípio físico-fisiológico ou idênticas condições orgânicas explicam tanto a passividade pura, como a actividade do *eu*<sup>653</sup>; por outro lado, não permite marcar com rigor a diferença própria aos modos de existência puramente afectivos ou dos quais o *eu está ausente*<sup>654</sup>, modos estes que não são uma abstracção – como, por exemplo, pensou Tracy –, mas reais e positivos.

Note-se a via meditativa que se prepara: a vigência do esforço aperceptivo, a certeza ou posse de si, desenvolvem-se na proximidade de uma vida impessoal que, no centro do próprio existir, corresponde a um âmbito de ausência da consciência. Será, pois, nos limites da ausência de si que se traçarão os contornos da posse de si. A oposição delineada entre os modos de apropriação do esforço e de identificação das afecções reformula a diferença – para Biran incontornável – entre sujeito pessoal e vida impessoal, entre dualidade aperceptiva e propriedades orgânicas, reactualizando um ensinamento escandaloso para as doutrinas que propõem um sujeito faustico e

---

<sup>651</sup> *Discours*, p. 11.

<sup>652</sup> *ID*, o. c., l. c.

<sup>653</sup> Cf. *Discours*, p. 11: «Telle est, je crois, Messieurs l’histoire abrégé de la naissance et des progrès de la doctrine stahlienne, qui a exercé et exerce peut-être encore une influence si remarquable sur la théorie de votre art (...).» Sê-lo-á, do mesmo modo (já o considerámos) o erro de muitos dos discípulos e seguidores de Stahl, para os quais tudo se passa como se não existisse diferença de natureza entre “as leis cegas e fatais do organismo” desconhecidas para aquele que as sofre e as “leis livres e esclarecidas de uma vontade que percebe os seus actos”, entre as leis que regem o organismo e as leis da inteligência e do pensamento, entre a sensibilidade e a *aperceptibilidade*. Fosse o *perceber* como uma *afecção*, ou a *afecção* um caso do *perceber* e não haveria seguramente dúvidas. Mas tal analogia é falsa. Condillac permaneceu preso a idêntica confusão, tendo ignorado que na *sensação afectiva* está a vida operando em si e desta, apenas, não pode surgir a ideia de sensação, nem qualquer faculdade intelectual.

<sup>654</sup> Cf., entre diversas ocorrências de formulações análogas, *Commentaires XIX*, p. 316.

soberanamente dominador: não constituímos a nossa existência mas, em grande parte, estamos condenados a *sofrê-la*. Isto porque um *involuntário*, operando no centro da existência pessoal, faz o existir transbordar em muito a consciência – que, longe de nos preservar das potências subterrâneas da vida emotiva e sensível, mais não pode fazer do que desenhar as suas fronteiras na evidente proximidade de uma recorrente ameaça de desapossamento.

O corpo das afecções é um corpo limite que reúne em si as “vozes do silêncio” – expressão de M. Merleau-Ponty – da experiência primitiva da vida em nós. Para Maine de Biran, essas vozes contam a história dos modos de um existir onde o *eu activo* está ausente ou dissolvido, sugado pelo fluxo que desapossa e fatura o existir propriamente humano, fluxo de uma matéria sem “formas” de espaço, de tempo, ou de causalidade subjectiva.

Será aquele um fluxo sem a “forma” do espaço, porque a *sensibilidade afectiva* conserva quase sempre a característica predominante de *afecção geral* – o que significa que os afectos se confundem na sensibilidade geral de que são elementos. As *afecções puras* podem ser, neste sentido, também denominadas como *afecções puras ilocalizáveis*, no sentido em que o efeito “*local* na impressão tende a confundir-se inteiramente na afecção geral de todo o sistema”<sup>655</sup>, correspondendo ao sentimento *surdo* e confuso de algo agradável ou sofrido “por si mesmo”. As afecções puras nunca trazem, portanto, consigo a marca do lugar que ocupam<sup>656</sup>. E se assim é, em relação a estas impressões afectivas, não estaremos numa situação muito diferente da do paraplégico descrito por Rey Régis<sup>657</sup>, que experimenta a impossibilidade de, na ausência da actividade da vontade, localizar as impressões sofridas. Porque ao nível da sensibilidade passiva apenas entra em jogo “uma faculdade passiva de sentir e receber impressões (...) de sofrer disposições naturais ou adquiridas dos órgãos”<sup>658</sup>, somos

---

<sup>655</sup> *Essai*, II, p. 212.

<sup>656</sup> *Discours*, p. 25.

<sup>657</sup> *Nouvelles considérations*, p. 132: «Nous sommes dans le cas du paralytique de Rey Régis lorsque, plongés dans le demi-sommeil, les organes de la vie passive, le tact, l’odorat, veillent encore, les sens de la perception étant endormis.»

<sup>658</sup> *Discours*, p. 94.

afectados sem saber onde nem como. *Identificados* ao corpo cartografado por inscrições não-conscientes de prazer ou dor<sup>659</sup>, *tornamo-nos o corpo do prazer ou o corpo da dor*.

O modelo da *afecção geral* é a cinestesia<sup>660</sup> e das respectivas impressões afirmar-se-á Biran que deixam “atrás de si vestígios que influem na sua maneira sobre a existência inteira.”<sup>661</sup> Esses vestígios<sup>662</sup> não se confundem, no entanto, com a “recordação”<sup>663</sup>, pois também a forma do tempo não lhes pertence. Se apenas o *eu* pode recordar e não estando, em rigor, nas afecções puras ilocalizáveis, não haverá nestas *sujeito de reminiscência*<sup>664</sup>. Na medida em que não recordamos o que afecta, a afecção furta-se à memória, pelo que a “nulidade de recordação” é característica destes modos<sup>665</sup>. Não obstante, o que afecta deixa inscrito no corpo marcas de atracções ou repugnâncias, *apetites* ou *necessidades*, tendências, simpatias, necessidades, disposições<sup>666</sup>, por igual organicamente determinadas e que dependem dos “elementos afectivos que se excitam reciprocamente por *consenso*”.

De um tal consenso está ausente ainda a forma de causa. Maine de Biran pretende aqui abordar as modificações resultantes da conjugação das “vidas particulares” de cada órgão. Essa conjugação configura uma forma de comunicação norteada pela partilha de uma direcção comum: a auto-sustentação do organismo.

---

<sup>659</sup> Cf. *Essai*, II, p. 212 : «Dès les premiers moments de son existence, l'être sensitif souffrira ou jouira, il sera heureux ou malheureux d'être ou de sentir, sans qu'il soit besoin pour cela d'aucune comparaison entre un état et un autre. Les plaisirs de relation ne commencent qu'avec la vie intellectuelle, et ne trouvent point place dans une vie organique ou animale.»

<sup>660</sup> O termo encontra-o Biran nas suas leituras, pioneiras em França, de Reil, mas a ideia que tal termo resume, a de um sentimento imediato do corpo, é há muito já considerada pelo nosso filósofo. Cf. por exemplo, *Discours*, p. 24: «(...) C'est que dans le cercle où tournent sans cesse les fonctions de tous ces organes, qui s'influencent et agissent continuellement les uns sur les autres, on doit être souvent bien embarrassé de dire où est le commencement et la fin, quels sont les sièges sensibles primitivement et proprement affectés et ceux qui ne le sont que consécutivement ou par voie de sympathie ». Cf. AZOUVI, F., « L'affection et l'intuition... », o. c., p. 80, n. 10. Cf. MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p. 146. DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 277. Para a leitura biraniana de Reil deve considerar-se, nomeadamente, *Extrait de Reil e Écrits sur la physiologie*, ambos editados nas *Nouvelles considérations*, pp. 171 e ss, 125 e ss respectivamente.

<sup>661</sup> *Essai*, I, p. 224.

<sup>662</sup> Cf. ID, o. c., pp. 223; 226.

<sup>663</sup> Cf. ID, o. c., p. 223: «(...) Toutes les traces d'impressions ne sont pas des souvenirs (...).»

<sup>664</sup> Cf. ID, o. c., p. 225: « Nous retrouvons des traces de ces affections étrangères à la conscience dans certains états singuliers où nous nous surprenons quelquefois pendant la veille, et qui ne nous affectent ni comme tout à fait nouveaux, ni comme occupant une place dans notre souvenir ». Enganam-se, pois, aqueles que pretendem ligar o *começo* da consciência às *afecções obscuras do instinto*, ou movimentos mecânicos do hábito *esquecidos depois de acabarem*. Nas afecções não há consciência.

<sup>665</sup> Cf. *De l'aperception*, p. 71.

<sup>666</sup> *Discours*, p. 30.

Anónima no funcionamento particular de cada órgão, a “organização” rege-se por leis de *simpatia*, formando uma vida comum regida por leis próprias que, segundo Biran, é inseparável de um “sentimento radical e *absoluto* constitutivo da existência animal”<sup>667</sup> – sentimento este que, apesar de poder ser modificado por impressões acidentais exteriores, não é constituído por elas, chegando mesmo a fornecer-lhes, frequentemente, “o tom em lugar de o receber.”<sup>668</sup>

Da vida impessoal que opera em nós sem nós, não somos, pois, propriamente ignorantes, uma vez que a ela corresponde uma presença sentida, irreduzível ao conhecimento anatómico de cada órgão. Resta saber o que dessa vida pode ecoar na consciência e que contorno assumirá um tal eco.

## 2.2.

A questão permanecerá pertinente, mesmo quando Biran procede a uma distinção importante no núcleo da sensibilidade afectiva. De acordo o filósofo, nem todas as impressões têm o carácter de afecção geral: algumas, por serem mais distintas ou mais dispostas a uma ligação aos órgãos que lhes são próprios, permitem falar de *afecções particulares*. Nelas se incluem as “impressões afectivas acidentais” que, desde as conferências de Bergerac, são entendidas como “resultados passivos da acção imediata dos objectos sobre os órgãos exteriores da sensibilidade.”<sup>669</sup> Ainda e sempre vazias de consciência e de qualquer actividade ou presença do sujeito, estas impressões estão – segundo uma expressão algo enigmática e não isenta de dificuldades – “mais próximas do sentido do esforço”<sup>670</sup>, ainda que apenas no sentido em que é “mais fácil” compreender em que medida *afectam*. Biran refere-se aqui, especificamente, não só às impressões imediatas afectivas do tacto passivo (impressões de calor e frio, seco e húmido, polido e rugoso), como também às afecções do odor e do paladar (que, em tudo semelhantes à do tocar, compreendem as impressões odoríferas e as gustativas,

---

<sup>667</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 91.

<sup>668</sup> Cf., por exemplo, *Journal*, II, p. 145. Aqui desenha-se uma tese que só por si mereceria outro trabalho: em Biran o mundo não se “constitui” pela actividade intencional da consciência, mas pela passividade da afecção orgânica.

<sup>669</sup> *Discours*, pp. 12-13.

<sup>670</sup> *Essai*, II, p. 215.



respectivamente) e ainda às afecções visuais e às auditivas – afecções que analisa, no conjunto, a partir das condições fisiológicas correspondentes.

No contexto desta análise, uma diferença importante torna-se patente entre, por um lado, as impressões tácteis, odoríferas e gustativas e, por outro, as impressões visuais e auditivas. Ao nível das afecções do tacto passivo e, do mesmo modo<sup>671</sup>, ao nível das afecções do odor e do paladar, “quer a afecção permaneça ligada ao órgão onde é suscitada, quer seja, depois de transmitida ao cérebro, *imediatamente* reenviada ao órgão sem que o centro a tenha podido *elaborar*, (...) a ausência de percepção consciente é completa”<sup>672</sup>, na medida em que não há qualquer intermediário entre o órgão afectado e a impressão sofrida. A opacidade é total e a coincidência<sup>673</sup> esgota-se no contacto imediato – de uma textura sobre o órgão exterior do tacto, de um cheiro sobre o órgão exterior do olfacto, de um alimento sobre o órgão exterior do paladar. Tal contacto será suficiente para, ao nível material-orgânico, se produzir a “impressão obscura” que parece procurar os órgãos apropriados em virtude de uma espécie de simpatia instintiva ou de afinidade de escolha.”<sup>674</sup>

De forma distinta, as impressões afectivas *visuais* e *auditivas* são, a este nível de recepção passiva, *mais perceptíveis* em função da sua forma orgânica e da relação sensível que promovem. A impressão visual<sup>675</sup>, ao localizar-se no órgão próprio da visão ao qual se aplica, *afecta-o*; no entanto, as *afecções da visão* não parecem esgotar-se num simples contacto imediato; este afigura-se mesmo ser um “elemento subordinado e imperceptível”<sup>676</sup> e a condição material-orgânica da visão, mais do que o conjunto de elementos que permitem o contacto imediato entre uma impressão e o órgão

---

<sup>671</sup> Cf. *Discours*, p. 16 : «( ...) qu'on pu avec quelque fondement assimiler tous les sens externes à celui du toucher. »

<sup>672</sup> Cf. AZOUVI, F., « L'affection et l'intuition », o. c., p. 81.

<sup>673</sup> Cf. *Discours*, p. 16 : «Bien différent des sens propres de l'intelligence qui sont mûs (sic) par des fluides interposés entre eux et les objets perçus, l'odorat et le goût reçoivent immédiatement l'impression des corpuscules matériels avec qui ils sont en rapport et qui leur parviennent dans cet état de division extrême, seul favorable aux combinaisons d'une sorte de chimie animale bien transcendante, dont les moyens échappent à nos sens comme à l'expérience de nos creusets.»

<sup>674</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>675</sup> Cf. *Essai, II*, p. 218: «Nous voici arrivés à une espèce d'affections simples qui, étant analogues aux précédentes sous le rapport de passivité ou de dépendance absolue d'une cause organique ou matérielle étrangère à la *volonté* en diffèrent cependant par des caractères spécifiques très notables», Cf., num mesmo sentido, *Discours*, p. 17 ; *Rapports*, p. 121. Cf. ainda a análise clara e pertinente de LE ROY, G., *L'expérience...*, o. c., p. 222.

<sup>676</sup> ID, o. c., l. c.

que lhe é próprio. No caso da visão, este *excesso* das condições orgânicas – que parecem fazer *diferir o contacto* – resume-se numa espécie de “segunda condição orgânica particular” de *vibratilidade* ou “propriedade vibratória especialmente própria ao órgão imediato da vista”<sup>677</sup> e com a qual o olhar parece responder, por força de uma disposição natural de reunião e conservação da organização espontânea da *paleta do mundo*, ao modo como cada impressão se vem inscrever na retina<sup>678</sup>. Embora sem sairmos do âmbito do automatismo orgânico, algo como uma primeira representação espacial espontânea, algo como uma primeira perceptibilidade vaga, algo como uma coordenação<sup>679</sup>, distinção e separação<sup>680</sup> num espaço<sup>681</sup> como num tempo<sup>682</sup> torna-se possível.

O caso das impressões auditivas apresenta certas semelhanças significativas, embora deva notar-se que Biran parece esquecer todas as implicações da respectiva especificidade, fazendo depender quase sempre a sua meditação do exemplo da visão. Com efeito, enquanto se ligam ao órgão auditivo, os sons têm algo de *afecção* que, no entanto, se exerce sobre todo o corpo, pois aquele órgão auditivo, como “diversas experiências positivas contribuem para provar (...), não é o único condutor das afecções produzidas pelas ondulações *sonoras*”<sup>683</sup>. Como a visão ainda passiva, também a audição parece depender da distinção orgânica de diversos “tons que se sucedem num tempo, ou se coordenam harmoniosamente sem se *confundirem*”<sup>684</sup>, compreendendo

---

<sup>677</sup> *Discours*, p. 18.

<sup>678</sup> Cf. *Essai*, II, p. 219 : «Cette faculté spéciale de production spontané des images, absolument étrangère à la pensée et au *moi*, semble bien dépendre en effet des lois de l’organisme et de cette espèce de vibratilité qui en est la condition spéciale.» Note-se que através da vibratilidade as impressões imediatas dos raios luminosos conservam-se e persistem ainda *depois da causa ter cessado de agir*, assim subvertendo de algum modo o carácter de *contacto imediato e completo sobre os órgãos dos sentidos* que caracterizam genericamente as afecções.

<sup>679</sup> Cf. *Essai*, II, p. 219.

<sup>680</sup> A tese mantém-se ainda nos últimos textos de Biran. Cf. *Dernier philosophie: existence et anthropologie*, p. 256: «Cette intuition de l’entendue... ».

<sup>681</sup> Cf. *Essai*, II, p. 218 : «Dans une sorte de distinction naturelle et pour ainsi dire organique des modes de couleurs, répandues, juxtaposées, et coordonnées d’elles-mêmes dans un *espace* (...).»

<sup>682</sup> Cf. *Essai*, II, p. 219 : «Les impressions immédiates des rayons lumineux peuvent se prolonger et persister encore après que la cause a cessé d’agir.» Cf. AZOUVI, F., «L’affection et l’intuition...», o. c., p. 83. A crítica de Devarieux, em *Maine de Biran...*, o. c. p. 298, à posição de Azouvi neste ponto não nos parece convincente.

<sup>683</sup> ID, o. c., p. 220.

<sup>684</sup> ID, o. c., l. c.

uma “vibratilidade das cordas harmónicas do instrumento auditivo”<sup>685</sup> que permite prolongar e reproduzir, ligando diferentes instantes de tempo de uma mesma *melodia*<sup>686</sup>, as impressões auditivas depois da respectiva causa exterior ter cessado. As impressões visuais, como as auditivas, parecem, pois, ser mais adequadas a *entrar em combinação com o elemento pessoal*<sup>687</sup>: aquelas pelo cruzamento da combinação do espectro de cores com a *vibratilidade* do olhar<sup>688</sup>; estas, por razão do *timbre*<sup>689</sup> nos sons e do *acento*<sup>690</sup> na voz.

Em função do que fica dito, haverá lugar, ao nível da sensibilidade passiva, a uma distinção entre *impressões interiores* e *impressões exteriores* a que corresponderá uma diferença entre “afecções” e “intuições imediatas passivas”<sup>691</sup>. Não se trata, no entanto, de marcar uma distinção entre sentidos afectivos e intuitivos. Cada uma das impressões que dependem da acção dos objectos exteriores sobre os sentidos tem uma parte afectiva e outra intuitiva, que pode variar segundo as condições fisiológicas que nelas entram em jogo: o contacto imediato ao nível do odor *afecta* essencialmente; mas na visão, por exemplo, é a parte intuitiva que prevalece como que impedindo que a parte afectiva se exerça<sup>692</sup>. Qualquer coisa como uma primeira distinção do *eu* em relação ao que *sofre* acontece, na medida em que a “imagem”, *modo primitivo de coordenação no espaço*, se pode sempre colocar “fora”; não ainda numa verdadeira exterioridade, mas já num mínimo de distância. Se não falamos ainda de uma apercepção mediata externa, devemos considerar já a dimensão *imagética* da sensibilidade passiva e o seu carácter *menos obscuro* do que o das impressões que se resolvem totalmente no *afecto*. A “intuição passiva” continua a ser independente de qualquer operação reflexiva, a ser

---

<sup>685</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>686</sup> Cf. ID, o. c., p. 222, *passim*. Cf. *Discours*, p. 21.

<sup>687</sup> Cf. LE ROY, G., *L'expérience...*, o. c., p. 222.

<sup>688</sup> *Discours*, p. 18. Cf. num mesmo sentido, *Rapports*, p. 121. Cf. ainda, *Nouvelles considérations*, pp. 146-147.

<sup>689</sup> *Discours*, p. 21.

<sup>690</sup> ID, o. c., l. c. ; Cf. ainda, *Essai, II*, p. 220; *Rapports*, p. 123 ; *Nouvelles considérations*, p. 147.

<sup>691</sup> Cf. *Essai, II*, p. 218 ; Cf., em sentido análogo, *Discours*, p. 18. Não se trata, note-se, de introduzir, neste contexto, uma qualquer distinção entre sensibilidade interna e externa.

<sup>692</sup> Cf. *De l'aperception*, 141: «Les impressions directes du fluide lumineux sur la rétine semblent être, par elles-mêmes, les plus dénuées des caractères de l'affection immédiate, hors les cas où les rayons agissent en masse sur l'organe extérieur, et on sait qu'alors il n'y a point de vision ou d'intuition d'aucune espèce. Néanmoins, ce qui rend telle couleur simple, ou tel assortiment de couleurs plus agréable que tout autre, dépend bien, sans doute, d'une affectibilité propre et spécifique quoique très subordonnée dans ce sens de l'intuition ». Cf. *Dernière philosophie : existence et anthropologie*, pp. 17 ; 293.

determinada pelo *instinto* e a ser sustentada apenas pelas leis do organismo e da espécie de elasticidade cerebral que a reproduz”<sup>693</sup>. Se é menos obscura do que a pura afecção, é apenas porque reporta à parte da nossa sensibilidade que, desde sempre familiarizada com um sensível que não se esgota na auto-afecção, responde e *corresponde representativamente*<sup>694</sup> às impressões vindas do mundo exterior. Por força das condições fisiológicas de *vibratilidade* – “acção imediata” do fluído luminoso sobre a retina, ou sonoro sobre o tímpano<sup>695</sup>, portanto ainda passivas –, é dada a possibilidade de uma *perceptibilidade distinta*<sup>696</sup>. É a esta possibilidade da sensibilidade ainda passiva que Biran denomina por intuição passiva imediata – que, sem deixar de ter uma parte afectiva, se caracteriza por não *ter o carácter afectivo geral*<sup>697</sup>, mas uma vocação de representação. “Imagens ou fantasmas” que *acordam espontaneamente* e se podem representar no órgão interno da imaginação<sup>698</sup> serão os vestígios deixados pela intuição.

Num certo sentido, afecções e intuições são, em si, fenómenos inconscientes, ainda que não em sentido idêntico: se as afecções são fenómenos antagónicos da consciência, capazes de a contrariar e interceptar as respectivas condições, as intuições, por seu turno, configuram uma “vocação de conhecimento” que as afecções não possuem. Esta diferença<sup>699</sup> torna-se clara no modo distinto como o *eu* simpatiza com cada um desses fenómenos.<sup>700</sup>

As intuições são *indiferentes* e permanecem exteriores à exaltação afectiva em redor do prazer e da dor; dão a ver, representam e, neste sentido, não se exacerbam “espontaneamente ao ponto de absorver todo o sentimento do *eu*”<sup>701</sup>. Quando o *eu* se

---

<sup>693</sup> *Discours*, p. 18.

<sup>694</sup> Texto seminal sobre este aspecto em *Décomposition*, versão premiada, p. 143.

<sup>695</sup> Cf. *Discours*, p. 16-20, *passim*; Cf. *Rapports*, p. 127 : «Il existe un véritable rapport entre les organes de nos sensations extérieures passives appropriées à la vie animale, et aux besoins de l’instinct, plus qu’à la connaissance ; d’où il résulte en même temps le caractère d’affectibilité exclusive ou prédominante qui leur est commun, et qui explique jusqu’à certain point les sympathies de sensibilité physique dont nous avons parlé.»

<sup>696</sup> *Essai*, II, p. 218. A diferença é evidente por relação às *impressões afectivas que não se objectivam e que estão para lá de qualquer ciência exterior à do nosso ser sentinte e pensante*. Veja-se, a este respeito, igualmente *Essai*, II, p. 299.

<sup>697</sup> ID, o. c., l. c.: «L’impression visuelle, en se localisant dans son sens propre conserve bien toujours, il est vrai, une partie *affective* (...). Mais cette affection peut être ici considéré comme nulle.»

<sup>698</sup> ID, o. c., p. 226, *passim*.

<sup>699</sup> Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 272.

<sup>700</sup> *Essai*, II, p. 234.

<sup>701</sup> ID, o. c., l. c.

lhes vem unir, o carácter de relação é conservado de forma mais “uniforme e constante”<sup>702</sup>. A afecção, por definição *totalmente interior e afectiva*, por seu lado, comove sem nada dar a ver, descentra, desorienta, embarga, sem que nada das suas causas ou condições seja patenteado. Trata-se, porventura, da verdadeira sensibilidade: aquela que “absorve”, aquela que não dá lugar a qualquer abertura sobre o exterior, antes nos fazendo entrar em nós – numa interioridade que, todavia e surpreendentemente, nada tem a ver com a interioridade do esforço.

A diferença que separa, no contexto do mesmo sistema sensitivo, afecções e intuições, traduz tudo o que separa o reconhecimento em si de uma modificação do *tom* do sentimento de existência e o reconhecimento, fora de si, de um objecto num esboço de coordenação espacial. Um *mal-estar* geral afectivo, um sentimento penoso inexplicável, embarga-me de um modo que não é nunca *indiferente*; a impressão de uma cor ou de um espectro de cores intuitivamente coordenada sai, ao contrário, do registo da simples afectividade geral e, se me impressiona, é como algo de exterior. Se nos podemos encontrar numa imagem com a intuição, na afecção, segundo Biran, somos sempre integralmente tomados e submergidos pelo fluxo rebelde da vitalidade que, porque afecta, será sempre vivido de modo inexplicavelmente agradável ou desagradável.

Apenas uma “simbólica sensível” poderá dar conta desse fluxo sob as condições fisiológicas dos diversos sentidos, mesmo dos mais vocacionados para a intuição. Assim, quando o tacto exterior é modificado pelos “diversos fluidos ambientes” que impressionam o *corpo-pele*<sup>703</sup>, ocorrem variações do *sentimento geral de existência*, demonstradas pelas alterações que experimentamos, por exemplo, ao mudar de casa, nas mudanças de cada estação do ano, ou mesmo em simples mudanças de temperatura. Também de um contacto imediato depende a *atmosfera*<sup>704</sup> – em tudo igual à orbita dos planetas – ou a fonte escondida *da simpatia ou antipatia secretas que se exercem entre vários indivíduos da mesma espécie e que os leva a atraírem-se ou a afastarem-se*. As afecções odoríferas repercutem-se no tecido da “simpatia” que une mães e filhos e entra

---

<sup>702</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>703</sup> Cf. ID, o. c., p. 216 ; Cf. *Discours*, p. 14.

<sup>704</sup> Cf. *Discours*, pp. 14-15, *passim*.

em jogo no encontro amoroso ou na atracção sexual.<sup>705</sup> O gosto é igualmente considerado por Biran, tendo sido já notada a proximidade da sua análise com as investigações de psicopatologia fenomenológica empreendidas por H. Tellenbach<sup>706</sup>. Biran sublinhará, a esse propósito, as “simpatias directas” que ligam, entre si, as impressões mais variadas às caprichosas variações e vicissitudes do estômago, tudo se passando como se estas condensassem as sensações de medo ou angústia que determinam a tonalidade do sentimento geral de existência<sup>707</sup>. Em relação à visão, o sentido mais *representativo*, afirmará que são ainda *afectos* que se vislumbram na “chama viva do olhar”<sup>708</sup>, como se, no próprio órgão da visão, inusitadamente os olhos se fizessem espelho de um corpo vivo<sup>709</sup>. Considerando a audição, sublinha a capacidade afectiva que este “talismã da sensibilidade”<sup>710</sup> cumpre, e a influência que, designadamente, a *harmonia musical* pode exercer – por vezes avassaladoramente e suscitando todas as *paixões*, das *mais tristes até às mais furiosas* – sobre um corpo que a voz ensina a *ressoar* e a *excitar-se* na escuta. E o que dizer do frémito do corpo ante determinadas melodias?<sup>711</sup> Mesmo o surdo é afectado pela música através da mão que recebe as vibrações de um instrumento e muitos são os casos de pacientes de determinadas doenças que encontram numa harmonia pacificadora a terapêutica justa. O filósofo harpista não poderia ignor o poder da música e a misteriosa capacidade do corpo para a acolher.

---

<sup>705</sup> Cf. ID, o. c., p. 17.

<sup>706</sup> Cf. DUPUIS, M., «À propos du sentiment biranien de l’existence» in *Revue philosophique de Louvain*, T. 103, 1-2 (2005) p. 169. Cf. TELLENBACH, H. *Goût et atmosphère*, P.U.F., Paris, 1986.

<sup>707</sup> Cf. *Discours*, p. 17.

<sup>708</sup> ID, o. c., p. 19.

<sup>709</sup> A expressão de Biran é a seguinte : «Observez, en effet que c’est cette partie purement affective de l’homme, dont l’œil est vraiment miroir (...).» Um corpo vivo, um corpo que experimenta o « sentimento vago de existência”, um corpo tomado pelas variações dos afectos é um corpo cujo olhar é vivo. O olhar flamejante é, assim, o espelho das afecções, mas apenas no sentido preciso, julgamos, em que não se poderia supor um olhar “parado”, “neutro” num corpo inundado pela vida. No entanto, nesse reflexo do olhar nada é, em rigor, legível, como afirma A. Devarieux (*Maine de Biran...*, o. c., p. 275). Se assim fosse, não poderia afirmar-se que Biran se situa «contra todas as aventuras da fisiognomia».

<sup>710</sup> *Discours*, p. 22.

<sup>711</sup> Cf. ID, o. c., pp. 20-21: «J’ai été témoin moi-même des effets extraordinaires produits par les sons doux et mélancoliques d’un *harmonica*. J’ai vue des personnes trop sensibles pour pouvoir y résister, frémir dans toutes les parties de leur corps, à la première impression de ces sons, s’attendrir, verser des larmes et finir par tomber en syncope.»

### 3. Inconsciente somático.

#### 3.1.

Sobre a influência esmagadora das disposições que estruturam uma *interioridade que não é de esforço* Biran nunca se enganará: se é verdade que “a vida exterior muda por vezes as disposições internas”, no entanto, quando “estas últimas são muito marcadas, arrastam as sensações do exterior, como as ideias do espírito, dando-lhes o tom ou absorvendo-as”<sup>712</sup>. Sublinhem-se estas últimas palavras que encontramos no *Journal*: as mesmas disposições internas que dão o *tom* ao sentimento de existência, podem absorver o *eu* e dissolver a posse de si.

Biran descobre e descreve, pois, uma vida impessoal ou afectivo-intuitiva que opera num plano de existência *inferior* à consciência e irredutível a ela, referindo-se a um *inconsciente afectivo* feito de associações espontâneas e simpáticas de afectos, de associações de imagens, de movimentos espontâneos que surgem da concentração de forças sensitivas nos órgãos internos e no cérebro. As associações espontâneas de afectos e imagens representam, assim, a corrente subterrânea da vida que actua em nós de modo *impessoal*, no sentido em que nessa corrente fluida não está, em rigor, presente o *eu capaz de se aperceber* e se conhecer. O “fluxo perpétuo”<sup>713</sup> das afecções corre sem duração e a ele se deve a variedade da existência, sendo que, para Biran, variedade significa aqui dispersão, difusão, disseminação e identificação. O fundo desse fluxo é seguramente questão do *fatum* do corpo que *opera em nós sem nós*<sup>714</sup> – *in mente est providencia, in corpore est fatum*<sup>715</sup> –, questão da presença do corpo da actividade

---

<sup>712</sup> *Journal*, II, pp. 123-124.

<sup>713</sup> *De l'aperception*, p. 137.

<sup>714</sup> Cf. *Essai*, I, p. 214: «N'est-il pas en effet comme le destin, cet agent invisible de la vie qui opère en nous sans nous et dont nous subirions toujours les lois, alors même que ce qui est le *fatum* dans le physique deviendrait prévoyance dans le moral ? »

<sup>715</sup> Cf. *Rapports*, p. 3. Frase de Leibniz escolhida por Biran para epígrafe da *Mémoire de Copenhague*. *Identificação, imediato, instintivo, inconsciente* são, num certo sentido, sinónimos para Biran. O imediato da existência é vivido simplesmente, sendo o “instinto” denominação não apenas para a “reacção” automática dos *centros parciais*, mas igualmente da “reacção simpática” do cérebro. Azouvi sublinha este ponto e elucida a influência que teve na posteridade de Biran. Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., pp. 199-202.

orgânica involuntária, de um corpo *qualitativo, variável, impessoal*, devendo concluir-se pela afirmação de fenómenos *inconscientes* da “auto-afecção interior”<sup>716</sup>.

Sendo esta uma tese é decisiva, necessário se torna clarificar o seguinte: o que entender exactamente por “inconsciente” no contexto do biranismo?

Tisserand, depois de notar que Janet “faz justiça”<sup>717</sup> à concepção de Biran, sobre esta se pronuncia evocando, de modo à primeira vista paradoxal, uma “vida psicológica inconsciente que não é senão o reflexo da vida orgânica”<sup>718</sup>. Todavia, na mesma página, concretiza a sua posição nos seguintes termos: “Podemos então compreender os modos de uma vida sensitiva que estão fora do conhecimento como inerentes à substância corporal”<sup>719</sup>, o que obriga a inferir que o “inconsciente é o orgânico”<sup>720</sup>, mas na condição de se salvaguardar que esse “orgânico não é o mecânico”<sup>721</sup>, precisão que será importante.

Semelhantes definições não reúnem consenso. Na perspectiva de Vítor Delbos, “se Biran fala de sensações sem consciência, não foi para admitir sob este nome o que se poderia chamar um inconsciente orgânico”<sup>722</sup>. H. Gouhier defende, por seu turno, a tese de um “inconsciente psíquico” na introdução *às Oeuvres choisies de Maine de Biran*, edição datada de 1942<sup>723</sup>.

M. Henry não ficou fora deste debate, tendo sustentado uma leitura consequente com a inspiração que preside à sua análise fenomenológica do biranismo; segundo este filósofo, podemos encontrar em Biran um certo tipo de “vida psicológica inconsciente”<sup>724</sup>, mas esta ideia de “inconsciente” é seguramente nefasta, pois conduz Biran a “desastrosas confusões” que o tornam incapaz de dar conta da categoria decisiva

---

<sup>716</sup> Cf. DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 271.

<sup>717</sup> TISSERAND, P., *L'anthropologie...*, o. c., p. 68.

<sup>718</sup> Cf. ID, o. c., p. 69 : « Cette vie psychologique inconsciente n'est que le reflet de la vie organique. »

<sup>719</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>720</sup> Cf. ID, o. c. p. 80.

<sup>721</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>722</sup> DELBOS, Victor, *Maine de Biran et son œuvre philosophique*, Paris, 1931, p.185. Mesma passagem citada por AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 202.

<sup>723</sup> GOUHIER, H. « Introduction », in *Oeuvres choisies de Maine de Biran*, Paris, 1942, p. 31. Mesmo texto referido por AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 202, n. 8 e também por ROMEYER-DHERBEY, G., *Maine de Biran...*, o. c., p. 81, n. 13.

<sup>724</sup> HENRY, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, o. c., p. 216.



de *Erlebnisse*<sup>725</sup>, categoria esta que esboça com clareza apenas ao tematizar o seu *cogito* cindido. A. Devarieux interpela directamente este posicionamento de Henry, interrogando-se: “poder-se-á deplorar na obra biraniana, a ‘ambiguidade’ (...) do conceito de vida orgânica, ou o ‘não sentido ontológico de uma percepção obscura sem consciência?’”<sup>726</sup> Ao que a comentadora responde: “O homem interior afectado, caro a Biran, não pode reajustar-se à afectividade, cara a M. Henry”<sup>727</sup>, desde logo, porque não é o dado fenomenologicamente inicial que Henry procura.

P. Lamy, no seu artigo *Maine de Biran fondateur de la psychanalyse*<sup>728</sup>, procura aproximar as teses de Biran da consideração de um inconsciente psíquico, esforçando-se por estabelecer uma associação entre biranismo e freudismo. A dimensão de um “inconsciente psicológico” em Biran iria igualmente ao encontro das leituras de Voutsinas que, no seu livro *La psychologie de Maine de Biran*, o elege precursor francês da psicologia em profundidade<sup>729</sup> – o que, como bem podemos imaginar, não repugnaria a F.C.T. Moore para quem Biran foi “acima de tudo um psicólogo”<sup>730</sup>. Por seu lado, G. Romeyer Dherbey recusará a assimilação de Biran a Freud fazendo remontar a genealogia do seu pensamento, neste ponto, ao *Traité des passions* de Descartes<sup>731</sup>, pelo que afirmará que, em Biran, é no orgânico que se situa a “origem do

---

<sup>725</sup> ID, o. c., p. 218: «Après avoir opéré une véritable *scission du cogito*, en rejetant d’un côté les modes de la pensée claire (...) et, de l’autre, les affections obscures, les images et la sensibilité intérieure, Biran commet à l’égard de cette seconde catégorie d’*Erlebnisse*, deux graves erreurs : d’une part, il en vient très rapidement à méconnaître leur caractère d’*Erlebnisse*, (...) il les traite comme des modalités infra-conscientes sans qu’il nous soit possible de les déterminer autrement que de cette façon purement négative ; d’autre part, et précisément parce que, dans leur indétermination ontologique foncière, ces *Erlebnisse* ravalés si bas de la vie proprement psychique ne sont pour ainsi dire plus des *Erlebnisse*, il les assimile à des modalités de la vie organique, c’est-à-dire à des éléments naturels et transcendants.»

<sup>726</sup> DEVARIEUX, A., «L’exil des affections pures. A propos d’une formule d’Ovide et de sa reprise biranienne », in *Revue philosophique de Louvain*, t. 103, 1-2 (2005), p. 155.

<sup>727</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>728</sup> LEMAY, P., «Maine de Biran fondateur de la psychanalyse », in *Courrier Médicale*, 1935, cit. in AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 203, n.

<sup>729</sup> Cf. VOUTSINAS, *La psychologie de Maine de Biran*, S.I.P.E, Paris, 1964, p. 13 ; Cf. ID «Maine de Biran. Fondateur de la psychologie française», in *Revue Internationale de philosophie*, 75 (1966), p. 89 : «Maine de Biran ne peut être considéré uniquement comme précurseur, non seulement parce que son œuvre se rattache à celle de Pierre Janet et de S. Freud, mais parce qu’elle est en soi toujours d’actualité.»

<sup>730</sup> MOORE, F.C.T., *The psychology...*, o. c., p. 2: «But above all else, Maine de Biran was a psychologist.»

<sup>731</sup> ROMEYER-DHERBEY, G., *Maine de Biran...*, o. c., p. 81 : «Le vrai cadre métaphysique de la conception biranienne nous semble être plutôt, malgré ces flottements et quoi qu’en ait pensé parfois Biran lui-même, le cartésianisme du *Traité des passions*, où Descartes esquisse à propos de son examen de

inconsciente”<sup>732</sup> – muito embora acrescente, na esteira de Gouhier e Henry, que “a expressão ‘inconsciente orgânico’ parece contraditória”<sup>733</sup>.

F. Azouvi, avançando num sentido diferente, declara que “sob o consciente, e subsistindo sem ele, Maine de Biran não concebe nada como um inconsciente psíquico.”<sup>734</sup> Numa análise consequente, observa que se tomarmos em linha de conta que, para Biran, a *identificação* é a lei do que existe em nós de qualitativamente variável e que essa variabilidade se enraíza na identificação própria da continuidade da acção vital dos órgãos, do entrelaçamento das fibras nervosas, da indistinção entre estímulo e sistema nervoso<sup>735</sup>, haverá lugar a considerar um “inconsciente de origem cerebral”<sup>736</sup> em Biran. Diga-se de passagem que esta seria uma possibilidade que tanto os alienistas dos *Annales médico-psychologiques*, como vários autores da psicologia experimental – entre os quais P. Janet –, confirmariam face à influência exercida pelo filósofo de Bergerac e já reconhecida por Delacroix, Delbos, Madinier ou Tisserand<sup>737</sup>.

O sentido a atribuir àquele inconsciente cerebral, tomando ainda como referência a análise de Azouvi, não se resolveria nem na concepção de um funcionamento autónomo do cérebro – suficiente para tornar as afecções conscientes uma vez afectado por elas<sup>738</sup> –, nem na tese de um qualquer funcionamento estritamente reactivo do cérebro, reduzido à pura “espontaneidade”<sup>739</sup>. Azouvi crê que o que está em causa para Maine de Biran é sublinhar a não coincidência entre a consciência e o funcionamento cerebral, tese essencial para poder determinar como exteriores à consciência todo um conjunto de estados caracterizados pela suspensão do *eu activo*: o sono, o sonho, o

---

la *permixtio* un statut de l’inconscient qui, comme l’a montré G. Lewis, annonce directement la position biranienne.»

<sup>732</sup> ID, o. c., p. 81. Cf. p. 82: «La vie de conscience baigne dans un milieu de vie biologique qu’elle n’appréhende point, puisque celle-ci est entièrement passive, alors que l’appréhension exige la activité de l’ego.»

<sup>733</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>734</sup> AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 202.

<sup>735</sup> Cf. *Rapports*, p. 127: «Toute excitation quelconque des organes internes, puisque la partie qui reçoit l’impression est en même temps le siège de la fonction sensitive, il ne saurait y avoir que des affections simples, passives et immédiates des ces organes, sans aucune perception de l’objet ou de la cause d’excitation immédiat qui n’agissant point hors de l’organe ne saurait être perçu hors du moi, et n’a de *sens* propre qui la représente à l’âme.»

<sup>736</sup> ID, o. c., p. 197.

<sup>737</sup> Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 201, n. 3.

<sup>738</sup> Cf. *Commentaires XIX*, p. 313. Texto comentado por Azouvi, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 197.

<sup>739</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 409: «On est obligé de reconnaître plusieurs cas où le cerveau entre en action par lui-même, hors de l’instinct et des excitations venues des organes internes.»

sonambulismo e fenómenos de alienação mental. A esse propósito, – e acertadamente, segundo julgamos, – Azouvi desenvolve uma derradeira demonstração situando o debate nas categorias de físico e moral: na medida em que o *moral*, em Biran, se circunscreve dentro dos limites da vontade (embora não coincida com ela), o inconsciente deve ser referido ao que o filósofo entende por *físico*<sup>740</sup>, o que se provaria mediante os casos de comportamentos que, sem deixarem de ser finalizados e coordenados (a fome, o desejo sexual, o instituto de sobrevivência), não são menos o resultado de um “automatismo orgânico”, ou *cinestesia irreflectida* que não é de natureza psicológica<sup>741</sup>.

Também esta leitura abre lugar à contestação. Não será ela demasiado exclusiva, tendo presentes as múltiplas referências de Biran aos fenómenos na fronteira da vida impessoal como *fisio-psicológicos* – segundo a expressão das *Nouvelles considerations sur les rapports du physique et du moral de l’homme*<sup>742</sup>? É na proximidade deste aspecto que A Devarieux aprofunda a sua perspectiva, sustentando que “o inconsciente biraniano encontra as suas raízes no corpo afectivo-intuitivo não mobilizável e abre a uma vida psíquica irredutível à vida de relação”<sup>743</sup>. Neste sentido, o inconsciente biraniano, sem deixar de ser *corporal ou orgânico*, indicaria ainda o “espaço” de uma vida psíquica sem *eu*, o que não deixa de levantar problemas. Compreendemos esta posição: o inconsciente do corpo afectivo não é apenas constatável por observação exterior, mas *sofrido por alguém*, logo, subjectivamente apreendido nas modificações sentidas do existir. No entanto, ao colocar assim a questão, a comentadora ilude, de algum modo, o centro da questão: de que depende uma “vida psíquica sem eu” no contexto de uma filosofia onde – como a própria reconhece – não se encontra qualquer concepção de uma ideia inconsciente<sup>744</sup>? A resposta remete-nos, de novo, para a concepção de um inconsciente *do* corpo.

---

<sup>740</sup> AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., pp. 203-204.

<sup>741</sup> ID, o. c., p. 206.

<sup>742</sup> Cf. *Nouvelles considérations*, p. 252 : « Cette observation particulière dirigée sur une espèce de phénomènes sensitifs et intellectuelles qui se lient à certains états particuliers de l’organisation humaine donne lieu à une division de la physiologie psychologique que comprends tous les phénomènes relatifs au magnétisme, au somnambulisme, etc. »

<sup>743</sup> DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 385.

<sup>744</sup> ID, o. c., p. 381.

Não negaremos, pela nossa parte, que esse inconsciente muda a consciência, que a povoa de uma atmosfera indefinida; não cremos, não obstante, que se trate aqui de um inconsciente de tipo freudiano. É um corpo desconhecido da vontade e rebelde à consciência que liberta toda uma gama de conjugações, simpatias e forças para as fazer surgir à superfície como o não consciente da existência. O “estado de vacuidade ou plenitude do estômago” induz sonhos angustiantes e desconfortos vários; os movimentos orgânicos que regulam o apetite sexual após períodos de abstinência, “dão sobretudo à imaginação um ardor, uma inclinação invencível podendo criar mesmo no sono fantasias voluptuosas”; o funcionamento da bÍlis ou da pletora sanguínea pode desencadear fantasias igualmente perturbadoras<sup>745</sup>. Biran é prolixo nos exemplos, pelo que outros poderiam ser indicados. Seja como for, julgamos que nos orienta no sentido de ponderar o que do corpo vivemos sem poder apropriar e, conseqüentemente, de considerar a que ponto uma parte da nossa existência é pautada por um corpo que contagia a consciência a partir do seu exterior – exterior que é ainda interior à existência pessoal.

Inscribe-se esta nossa análise na proposta conceptual de P. Montebello que, com alguma subtileza, classifica o inconsciente biraniano como *inconsciente somático*<sup>746</sup>. O termo *somático*<sup>747</sup> revela-se, a nosso ver, duplamente ajustado: por um lado indica, inequivocamente, que se trata de considerar um conjunto de modos positivos do existir que não dependem da vontade, nem coincidem com a vigência da consciência, mas se enraízam no funcionamento de um corpo vivo; por outro lado, evidencia a necessidade de ponderar a presença de um corpo afectivo no centro da própria existência subjectiva<sup>748</sup> manifestando-se como o “negativo” da consciência.

---

<sup>745</sup> *Nouvelles considérations*, p. 72 ; O mesmo texto já havia sido fixado em *Rapports*, pp. 140-141. Veja-se ainda, num mesmo sentido, *Discours*, p. 28.

<sup>746</sup> MONTEBELLO, P., «Maine de Biran: la relation entre esprit et corps», o. c., p. 106.

<sup>747</sup> Cf. *Nouvelles considérations*, pp. 73-74.

<sup>748</sup> Cf. ID, o. c., p. 74 : «Soit que l'excitation partant d'un organe interne, devenue centre ou foyer principal, se communique sympathiquement au cerveau qui fonctionne à sa manière dans la production ou la représentation des images, soit que le centre cérébral, primitivement et directement excité, entre en jeu par *lui-même*, les produits sensibles ou fantastiques de ces deux sortes d'actions et de réactions sympathiques ne peuvent servir à constater, comme on l'a dit, l'action réciproque du physique sur le moral, mais seulement l'action du corps sur le corps, des *nerfs sur les nerfs*.»

A lista dos modos de existência determinados, no seu todo ou em parte, pelo inconsciente somático é extensa. Maine de Biran destaca os fenómenos normais do sono, sonho e sonambulismo. As condições que determinam tais fenómenos permitem, no entanto, encarar outros estados em que as faculdades activas não se exercem completamente. Os casos extremos, encontra-os o filósofo de Bergerac na “mania” e nos diversos fenómenos alienação mental<sup>749</sup>. Mas outros, menos marcados, são igualmente ilustrativos. Os casos de alucinação, por exemplo, retiveram a atenção de Biran que os agrupa em dois tipos: alucinação “externa ordinária” – que implica a existência de um objecto exterior e pode ser compreendida – e alucinação “interior” – que acontece na ausência de qualquer percepção real que possa contrariar a imaginação. A alucinação interior torna-se ilusão impossível de reconhecer, passando aquele que a sofre a estar preso a imagens que, distantes dos sentidos, impedem qualquer possibilidade de regulação. O alucinado vive, nestes casos, no eclipse do pensamento real e na total ausência da posse de si.

Idênticas condições inconscientes explicarão outros exemplos, a saber, o magnetismo artificial ou hipnótico que parece despertar um duplo do *eu* vígil, duplo esse que o eu desperto nunca conhecerá. Por analogia, esclarecem-se outros tantos casos em que nos encontramos como sonâmbulos de nós próprios: distraídos numa reunião social, compromissos profissionais, apresentações públicas. Aduzam-se, finalmente, os momentos em que se é tomado pela paixão como se *sonhássemos*, se age adormecido como um sonâmbulo, se é assolado pelo *sentimento confuso de* “um modo anterior de existência”, perturbado pelas imagens fulgurantes da intuição, monopolizado pelas variações mais inesperadas de movimentos orgânicos desconhecidos.

Assim se manifestarão, mediante um ou outro exemplo, afectos-puros ilocalizáveis, afectos-imagens, afectos-movimentos<sup>750</sup> – espontâneos e fruto do automatismo orgânico –, afectos esses que desenham a trama de uma vida passiva sensitiva infra-consciente e assinalam a possibilidade de uma anulação parcial ou total da consciência e da posse de si. O *inconsciente biraniano* é este *inconsciente* de um corpo do qual desconheceremos sempre *o que pode*; recorrentemente, cruza a

---

<sup>749</sup> Cf., por exemplo, *Décomposition*, versão revista, p. 388 ou *Nouvelles considérations* p. 236.

<sup>750</sup> Cf. MONTEBELLO, P.; «Maine de Biran : La relation entre esprit et corps», o. c., p. 106.

consciência perturbando os seus encadeamentos normais. Trata-se do fundo desconhecido da vida em nós, que *sofremos e sentimos* sem o poder reflectir; vida sempre imprevisível, inesperadamente insistente, fortemente persistente sob a forma de traços afectivos, ressonâncias espontâneas, imagens ligadas a afectos e associações espontâneas e bizarras, a disposições irregulares e desordenadas, a determinações motrizes espontâneas. Todo esse fluxo involuntário de articulações selvagens e afectos instáveis imiscui-se na consciência, mostrando-se rebelde ao próprio poder constitutivo de apropriação de que se nutre a posse de si. Quer isto dizer que uma *vida opera vivamente em nós sem nós*.

### 3.2.

É notável<sup>751</sup> a que ponto o “jogo da vida”<sup>752</sup> com as suas “lutas intestinas”<sup>753</sup> e “forças conspiradoras”<sup>754</sup> – cujas leis são da “simpatia” ou “tendência para a imitação”<sup>755</sup> e “excitação mútua por consenso”<sup>756</sup> – podem promover as mais diversas exacerbações sensitivas, produzir o tom do sentimento geral (vago<sup>757</sup>) de uma existência ora alegre, ora penosa, e chegar, enfim, a perturbar as “determinações *hiper-orgânicas* (...) a direcção das nossas ideias, da nossa vontade mais reflexiva”<sup>758</sup>.

Efectivamente, o carácter de imediação e indistância do corpo afectivo pode degenerar em identificação pura: o *eu* é, então, como que *engolido*, passando a agir sob as determinações de uma *vivacidade vital* que “absorvem a inteligência, mudam a

---

<sup>751</sup> *Discours*, p. 23.

<sup>752</sup> *ID*, o. c., p. 28.

<sup>753</sup> *Rapports*, p. 133.

<sup>754</sup> *Discours*, p. 25.

<sup>755</sup> *ID*, o. c., p. 31.

<sup>756</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 91.

<sup>757</sup> Para uma primeira abordagem à ideia de “sentimento de existência” no contexto da obra de Biran, poderá consultar-se o artigo já citado de DUPUIS, M., «À propos du sentiment biranien de l’existence.». Neste texto o comentador propõe-se uma leitura de todo percurso de Biran considerando as transformações deste conceito desde os primeiros textos até à formulação do facto primitivo e, finalmente, até às implicações que se podem retirar da reflexão moral e religiosa. O ensaio guarda algumas referências à história do conceito nomeadamente em autores como Rousseau.

<sup>758</sup> *Discours*, p. 25.

direcção das ideias e a ordem de todos os movimentos”<sup>759</sup>, substituindo-se, num certo sentido, “às faculdades mais relevantes” na condução dos próprios princípios da acção.<sup>760</sup> O “apetite venéreo” é, seguramente, um exemplo desse predomínio das disposições vitais sobre as faculdades “superiores”. Num outro sentido, sê-lo-á o fenómeno do sonho: nele, a vontade, as faculdades activas não se exercem e as imagens produzidas resumem, nesse estado, um existir totalmente regulado pelo involuntário afectivo.

Serão igualmente de destacar, pelo seu carácter extremo, os fenómenos da alienação mental, na medida em que se incluem no conjunto de estados dominados por uma sensibilidade afectivo-intuitiva exacerbada – estados em que *o pensamento dorme, a vontade é nula, o eu está absorvido nas impressões sensíveis, a pessoa moral não existe*.<sup>761</sup> Assim sendo – e ainda no contexto da alienação mental –, Maine de Biran faz residir a explicação do “idiotismo” na reacção do cérebro a afecções desmesuradas que fazem sucumbir a forma do pensamento. Por seu turno, a “demência” terá como causa a produção espontânea de imagens decorrente do poder selvagem de produção imagética próprio da intuição passiva. No primeiro caso, o excesso dos afectos intercepta a *forma* do pensamento e oblitera o seu encadeamento normal; no segundo caso, tudo depende da passividade de uma sensibilidade imagética, cujo objecto pode ser, em rigor, tanto exterior como interior<sup>762</sup> – no sentido em que à projecção representativa num espaço exterior se pode acrescentar a possibilidade intuitiva de despertar *imagens que estão em mim*.

A faculdade representativa espontânea e passiva de produzir imagens pode, pois, ser *alucinatória*<sup>763</sup>. Se as imagens da intuição não são, em si, *afectivas*, não deixam por isso de poder receber o concurso da sensibilidade interior e, nessas circunstâncias, não deixam de poder ser “perturbadoras”. Tal acontece sempre que uma intuição, levada

---

<sup>759</sup> ID, o. c., p. 28. A mesma tese é cedo formulada em *Décomposition*, versão revista, p. 294: «Quand ces affections dominant, elles absorbent tout ce qui n'est pas elles.»

<sup>760</sup> Cf. ID, o. c., l. c.

<sup>761</sup> *Essai*, II, p. 209; Cf. *Décomposition*, versão revista, p. 370: «Il suffirait sans doute de faire quelque retour sur cette partie de nous-mêmes, qui, demeurant encore presque toute entière sous la loi de l'instinct, présente l'image d'une sorte de simplicité native».

<sup>762</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 143.

<sup>763</sup> Cf. *Nouvelles considérations*, p. 73. E porque prepara a percepção, também esta o será potencialmente.

pelos seus “efeito de representação” e de *temporalidade*<sup>764</sup>, deixa o sujeito incapaz de saber se “o que é representado está, ou não, fora de nós”<sup>765</sup>, e incapaz de estabelecer a diferença entre a sua essencial actividade e a própria passividade. A perturbação da ordem subjectiva voluntária marca-se sobre esta confusão, que Biran – antecipando teses que serão do romantismo – esclarece como estados em que não distinguimos a vigília do sonho.

O filósofo convoca mesmo a sua experiência pessoal para registar um caso demonstrativo: “recordo-me de uma vez ter sido acordado em sobressalto por um fantasma muito assustador de cujos contornos, nesse mesmo instante, me era impossível lembrar. Tenho bem presente o sentimento de terror em que me encontrei ao acordar e ainda muito tempo depois. Enquanto durou essa afecção de medo com os seus sintomas físicos normais, como o bater das artérias e do coração, não consegui afastar o pensamento ou a crença de que um tal fantasma invisível (...) existia realmente no espaço exterior, e que ele exercia sobre mim uma influência à qual eu não podia escapar.”<sup>766</sup>

A sensibilidade imagética irrompe, pois, como intrusa persuasiva, na experiência subjectiva e, porque se desenha sobre o interior, perturba com o prestígio de “in-tuir” (de descobrir “dentro”) rebelde ao esforço<sup>767</sup>. Assim se explicam, pela projecção de imagens que não sabemos se estão dentro ou fora de nós, todos os desejos, crenças e expectativas – tão vivos na *infância* e na *primeira juventude*<sup>768</sup> –, bem como as mais variadas emoções, sejam elas agradáveis, tristes ou penosas<sup>769</sup>. Somos, sem dúvida, nessa proximidade ao que transborda o *eu penso* e mesmo o *eu posso*, seres de *emoções*<sup>770</sup>, de crenças afectivas<sup>771</sup> – e acreditamos sempre *como as crianças*<sup>772</sup> em

---

<sup>764</sup> *De l'aperception*, p. 147. Cf., DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 283.

<sup>765</sup> DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 283.

<sup>766</sup> *Nouvelles considérations*, p. 73.

<sup>767</sup> Cf. *Correspondence philosophique Maine de Biran-Ampère*, p. 142 : «Je dois de justifier l'emploi du mot intuition, appliqué à l'espèce particulière de phénomènes que j'ai cru pouvoir désigner ainsi. Vous pensées que celui de perception aurait mieux convenue. J'ai choisi le mot *intuition*, parce qu'il désigne dans le sens propre, une vue ou une représentation sans *effort*».

<sup>768</sup> Cf. *Essai, II*, p. 254.

<sup>769</sup> ID, o. c., p. 256.

<sup>770</sup> Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 262 : «Le principe général demeure : nous attribuons l'existence à ce qui nous résiste ; mais il comprend maintenant un cas particulier, celui où la résistance n'est pas le corrélat de la volonté mais celui du désir.» - centrado sobre o exterior e portanto aqui presente



causas não-eu<sup>773</sup> (que já dependem do *eu*, uma vez que a organização não *cré*) –, seres de “afinidades particulares” com o que há de mais passivo em nós. Acreditamos em forças misteriosas porque não dispomos do que dispõe de nós e nos modifica.

Ora, na emoção insinua-se a proximidade da sensibilidade afectiva geral.<sup>774</sup> Neste sentido, o que modifica “resiste”, não como o corpo do esforço, nem como objecto exterior, mas como algo exterior à vontade que imperceptivelmente a contraria: cremos no que resiste a entrar numa relação de conhecimento. *Emocionar-se* significa tudo “julgar” em função das crenças afectivas, ou seja, significa realizar no exterior, *materializar*, de algum modo, uma afecção projectando-a na representação de “algo” que afecta. O “tom actual sobre o qual se ergue a sensibilidade interior”<sup>775</sup> lança, pois, o véu das suas próprias particularidades sobre o que pode ser representado, passando a ser o respectivo filtro. Emociona-se aquele que é modificado pelo cruzamento de afectos e imagens<sup>776</sup>. Mas este mesmo cruzamento pode ser de tal forma marcado que “as crenças ilusórias que aí se proporcionam prevalecem sobre todos os testemunhos contrários e sobre todos os hábitos adquiridos”<sup>777</sup> – e que cremos agir sobre nós e nos

---

como sucedâneo da resistência dócil do corpo interior. A emoção, segundo Biran, nutre-se da refracção sensitiva e funciona como substituto da ideia primitiva de causalidade. E na *crença afectiva* se cruzarão uma tênue presença do *eu* (presente mas não activo), a imaginação com o seu poder de reprodução selvagem de imagens, as afecções gerais da sensibilidade e a resistência ao *desejo*. Cf., por exemplo, *Essai, II*, p. 252. Veja-se ainda a análise de TISSERAND, P., *L’anthropologie...*, o. c., p. 100.

<sup>771</sup> Cf. *Essai, II*, p. 253 : «(...) et je dis que ce sont les affections associées à la croyance que (...)». Cf. DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 339. Cf. também AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 264, que faz notar: «Et dans le prolongement des phénomènes justiciables de la croyance et apparentés à l’émotion, Maine de Biran esquisse une explication de l’illusion religieuse, de la superstition et de l’animisme, fondé sur la croyance en des causes que les hommes ‘croyant sans les connaître’».

<sup>772</sup> Cf. ID., o. c., p. 254: «Le même principe, ou le même instinct de crédulité, qui rend l’enfant si avide de contes de revenants, de fées, de chimères, dont il croit fermement à l’existence, entraîne les peuples encore enfants à se prosterner à l’aspect des phénomènes de la nature, qui les frappent de terreur ou d’admiration, à adorer des causes ou forces qu’ils croient sans les connaître, à attribuer une volonté, une puissance intentionnée, un *mois* enfin aux objets inanimés dont ils éprouvent quelque influence favorable ou funeste, à diviniser les arbres des forêts, à peupler de génies le ciel et la terre.»

<sup>773</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 172 ; Cf. *Essai, II*, p. 252: «Ce premier contraste aperçu ou senti de très bonne heure entre l’action et la passion, porte l’homme encore enfant à croire à l’existence de causes ou de forces qu’il ne connaît pas, mais qu’il suppose capables de le modifier ou d’agir sur lui, comme il agit sur ses organes et pae eux sur la nature extérieur.» Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 261 : «Maine de Biran ne pensera pas toujours ainsi ; un moment viendra où la cause non-moi des affections recevra certaines déterminations.»

<sup>774</sup> Cf. *Essai, II*, p. 252. Biran situa-nos aqui, seguramente, no âmbito dos factos que pertencem à existência subjectiva mas que, ao mesmo tempo, extravasam ou contariam a razão.

<sup>775</sup> ID., o. c., p. 253.

<sup>776</sup> A emoção liga-se sempre a uma afecto. Mas nem todas as afecções são emoções.

<sup>777</sup> *Essai, II*, pp. 253-254.

modificar. Estaremos, então, no caso das *fantasmagorias* e das visões dos maníacos ou dos transtornados<sup>778</sup> – visões que dependem, precisamente, na perspectiva de Biran, da “crença obstinada e inflexível” nas imagens interiores da intuição passiva<sup>779</sup> resultante das disposições da sensibilidade passiva.

A mesma vida afectivo-intuitiva que determina as variações da emoção<sup>780</sup>, do “amor” e do “ódio” – e como é insatisfatório o nosso vocabulário<sup>781</sup> para dizer todas essas variações de atrações e repulsas, prazer e dor, afinidades, desacordos penas e alegrias – deixa a sua marca na “emoção continuada ou repetida”<sup>782</sup>, ou seja, na *paixão*<sup>783</sup>. Sendo mais *irresistível*<sup>784</sup> e *dominadora* do que a simples emoção, será também mais esclarecedora quanto ao poder da ligação de uma afecção dominante com a imaginação: “é sobretudo na paixão que a sensibilidade interior (...) assume um império singular e um ascendente irresistível sobre todas as faculdades”<sup>785</sup> Dominados, absorvidos e fascinados pelo charme da paixão, somos quase anulados e como que reduzidos a um estado de “simplicidade nativa”<sup>786</sup>, errando como um “autómato

---

<sup>778</sup> Cf. ID, o. c., p. 219. São as mesmas condições orgânicas da visão passiva que produzem «encore ces images, tantôt mobiles, tantôt opiniâtement persistantes, qui accompagnent certains états de vapeur, de delire, de manie, de songes». O mesmo *inconsciente somático* que induz os fantasmas do sonho pode, no que poderíamos considerar a sua máxima permeabilidade às afecções e o nulo encontro com a vontade, substituir à vigília a noite da alienação. O mesmo caso se passa com a paixão, perigosa quando o *fatum* se projecta em seres quiméricos, destruindo o sentimento de personalidade. Cf. ID, o. c., p. 254 : «Telle est la croyance opiniâtre et inflexible qui s’attache aux visions des maniaques, des vaporeux, aux fantômes qui se produisent dans le sommeil, par l’influence sympathique que certaines organes intérieurs, comme l’estomac, l’épigastre, le sixième sens, exercent sur l’organe de l’imagination, soustrait alors à l’empire de l’âme.» Traduzimos «vaporeux» por *transtornados*, incluindo também neste termo, como julgamos que Biran o faz, todos os casos patológicos de alucinação induzidos por consumo de substâncias várias.

<sup>779</sup> Cf. *De l’aperception*, p. 142. As visões do maníaco ou do sonâmbulo são *totalmente interiores* porque produzidas, como no animal, pelo “cérebro apenas, ou com a ajuda de signos exteriores” como se os objectos que constroem estivessem efectivamente presentes e tocassem os sentidos. Cf. *Correspondance philosophique Maine de Biran-Ampère*, p. 176 : «Je vous demanderai à cette occasion et en passant comment vous rendrés (sic) compte des opérations des animaux, et surtout de cet instinct animal qui dans plusieurs espèces n’a besoin d’aucune expérience pour diriger l’animal vers l’objet placé à distance.»

<sup>780</sup> Cf. *Essai, II*, p. 254: «Il y a autant d’espèces d’*émotions* particulières qu’il y a d’*affections* ou de traces d’*affections unies au moi*».

<sup>781</sup> ID, o. c., p. 255. Como expressar as subtilezas, os jogos de sombras, as pulsações da existência que assim se desvendam por derivação da multiplicidade de emoções? Cf. *Discours*, p. 28; *Essai, II*, p. 254.

<sup>782</sup> ID, o. c. pp. 256-257, *passim*.

<sup>783</sup> Caracterizada pelo facto de o desejo “ser ele próprio transformado em hábito” e comportando os mesmo elementos de sensibilidade, imaginação e crença.

<sup>784</sup> Cf. *Essai, II*, p. 257.

<sup>785</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>786</sup> ID, o. c., l. c.

sentinte<sup>787</sup> ou como joguete<sup>788</sup> nas mãos do *fatum*<sup>789</sup>. Não dominamos as causas ou os mecanismos que, assim inexplicavelmente, nos fazem desejar alguém e repelir outrem, que nos levam a ceder a todos os pedidos de um e a recusar facilmente os de outro; permanecemos cegos face às conjugações e simpatias que tornam monopolizadora a atracção por alguém, que tornam intensa a necessidade de proximidade.

Será ao mesmo fundo vital que se pode reportar o que de inexplicável e quantas vezes de injustificado persiste nas nossas opções morais e estéticas. De facto, aparentemente partilhado por todos os homens – que se representam as noções morais<sup>790</sup> sempre de modo muito *particular*<sup>791</sup> mas não arbitrariamente<sup>792</sup> – o sentido moral<sup>793</sup> depende de uma capacidade de ser afectado pelas acções humanas, reais ou possíveis de um modo específico, capacidade essa em nada semelhante à forma como somos afectados pelos *fenómenos naturais*. Se é sobre uma situação modelar que se forma uma ideia moral, a “representação de uma acção ou um carácter pelo menos possível que afecta o sentido moral de um certo modo”<sup>794</sup> pode ser partilhado por todos – como se todos permanecessem unidos por um “instinto próprio do ser moral e sociável por natureza”<sup>795</sup>, capaz de promover um entendimento genérico sobre o que é moralmente aceitável ou inaceitável. É esse “sentimento particular da natureza humana que constitui

---

<sup>787</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>788</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>789</sup> Cf. ID, o. c., l. c. É assim que os homens tomados pela paixão (e porque nela a imaginação predomina) se tornam naturalmente “supersticiosos e fatalistas” como um jogador que vê a *sorte* como uma entidade cuja *mão* o protege sob a condição de determinado *culto*, ou o abandona em circunstâncias sempre inexplicáveis; é assim que o homem acredita no *destino* como numa entidade que orienta as suas acções e à qual deve ser oferecida a extensão ilimitada de uma confiança que tudo espera e de um desejo que procura aquilo de que não pode dispor.

<sup>790</sup> Para tal, concorre o exercício comum da faculdade de combinação que, longe de se limitar aos objectos reais ou sensíveis, consegue exercer-se sobre “elementos circunstanciais” cujo conjunto representa ao espírito humano uma acção sem que ela esteja presente ou tenha sequer existido (como o pintor consegue pintar um quadro sem ter presente o modelo).

<sup>791</sup> Cf. *Essai*, II, p. 340.

<sup>792</sup> Cf. ID, o. c., p. 341: «Suivant cette hypothèse, on voit comment les combinaisons que forme notre esprit pour représenter telles actions réelles ou possibles, accompagnées de certaines circonstances, ou tendant vers un certain but donné, ne sont pas plus arbitraires que les combinaisons des couleurs employées par le peintre pour représenter aux yeux un certain phénomène, tel que le lever de l’aurore ou le coucher du soleil.»

<sup>793</sup> Cf. ID, o. c., pp. 340-341. Hume considerou – bem, segundo Maine de Biran - um sentido moral «interne particulier qui est naturellement modifié de telle manière, agréable ou désagréable, par certaines qualités ou actions bonnes ou mauvaises, comme le sens de la vue l’est diversement par certaines nuances ou combinaisons de couleurs.»

<sup>794</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>795</sup> *De l’aperception*, p. 200.

o *unum et commune* da classe<sup>796</sup> – a “simpatia”<sup>797</sup> – que permite classificar como boas ou más as acções reais ou possíveis. E, no entanto, não pode ignorar-se que, sob esse *fundo comum* da constituição moral dos indivíduos, são infinitas as variações, as particularidades, as tonalidades e as diferenças irreduzíveis<sup>798</sup> entre juízos morais; tanto como não se pode ignorar a singular *variação da consciência moral*, sempre pronta a matizar cada circunstância em função do sentimento que anima a consideração de determinada situação<sup>799</sup>. É o *tom* afectivo fundamental que então se descortina em jogo, dando às ideias uma direcção que convém, não ao *universalmente válido*, mas ao *modo* como certo caso nos “toca” sem que reflexivamente disso tenhamos consciência.

A explicação de uma tal variabilidade residirá, segundo Maine de Biran, no fundo inconsciente da vida afectiva: hábitos já esquecidos, mas ainda operantes na formação de uma consciência artificial forçada pela imitação inconsciente, influências e disposições orgânicas suscitadas pela vida quotidiana e mundana, uma inexplicável “sensibilidade do coração”<sup>800</sup>, enfim, as variações de temperamento<sup>801</sup> – eis o que subterraneamente contribui para a singularidade<sup>802</sup> das nossas opções morais. Como no sentido moral ou no sentido social e tanto como no que diz respeito às ideias gerais, os matizes que povoam as nossas concepções morais são, em parte, questão de uma

---

<sup>796</sup> *Essai*, II, p. 341.

<sup>797</sup> Cf. *De l'aperception*, p. 201: «C'est lui qui, hors de toutes les causes artificielles capables de le pervertir, attire constamment l'homme vers l'homme, les enlace par la chaîne du besoin et du plaisir, rend toutes leurs jouissances communes et leur bonheur mutuel sacré ; c'est lui qui fait naître et germer avec toutes les passions douces, expansives, tous les sentiments grands et généreux, ces idées vastes et sublimes qui embrassent les moyens de félicité publique et particulière, assurent le bien-être de l'individu, l'amélioration et les progrès de l'espèce.»

<sup>798</sup> Cf. *Essai*, II, p. 342: «Peut-être existe-t-il des hommes assez malheureusement organisés pour que les mots sacrés de vertu, d'humanité, de bienfaisance ne soient pour eux que de pures dénominations ou des combinaisons arbitraires d'idées simples, tandis que les mêmes mots font vibrer toutes les cordes sensibles dans les âmes grandes et pures (...).»

<sup>799</sup> Cf. ID, o. c., p. 343 : «On peut avoir occasion d'observer tous les jours combien toute action réelle, tout événement extraordinaire qui se trouve lié à un sentiment quelconque, comme la surprise, l'admiration, la terreur, etc., s'exagère nécessairement dans chaque récit qu'on en fait et en volant de bouche en bouche. Chacun peint l'action sous la couleur propre du sentiment qu'il y attache et avec les circonstances qu'il croit les plus propres à communiquer à tous ceux qui l'écoutent l'espèce de sentiment dont il est animé.» Cf. *De l'aperception*, p. 196: «Peut-être fallait-il distinguer un état affectif fondamental, qui donne, por ainsi dire, le ton, la direction et la forme aux idées qui s'y rapportent, bien d'être le résultat (...).»

<sup>800</sup> *De l'aperception*, p. 201, *passim*. Mesmo texto em *Discours*, pp. 42-43.

<sup>801</sup> Cf. por exemplo, *De l'aperception*, p. 195.

<sup>802</sup> As ideias morais, aptas a sofrer essa refração por força de uma proximidade em relação às disposições da sensibilidade são, por consequência paradigmáticas desta mobilidade, desta variação que faz com que uma ideia não se repita do mesmo modo em *duas cabeças diferentes*.

subordinação ao temperamento, logo, ao fundo de vida afectiva rebelde que, refractária à consciência – o que torna aquelas concepções irreduzíveis a cálculo ou medida<sup>803</sup> –, representa a constante pressão da matéria sempre pronta a ocupar o lugar da forma<sup>804</sup>.

O mesmo fundo da vida passiva que se nos impõe como *destino* não será estranho às inexplicáveis tonalidades com que contemplamos os “seres reais ou fictícios” que consideramos belos e que entram no “domínio da poesia, da pintura, da escultura, da música (...), das *belas artes*”<sup>805</sup>: há igualmente nestas ideias “qualquer coisa de *absoluto* que permanece *o mesmo* independentemente do hábito e dos caprichos da moda, e qualquer coisa de relativo que muda, como os modos variáveis da sensibilidade, segundo os hábitos dos sentidos, ou os caprichos da imaginação.”<sup>806</sup> Não significa isto que se possa confundir o *belo* (e os sentimentos que o acompanham), que implica um juízo ou “actividade do espírito”, com o “agradável”<sup>807</sup>, sentido que meramente se pode aplicar às impressões que afectam imediatamente a sensibilidade. Mas não se poderia ignorar o que remanesce de uma *refracção sensitiva* e de presença da *nossa constituição*<sup>808</sup> na consideração do que, no *belo*, nos atrai mais ou menos.

---

<sup>803</sup> Cf. *De l'aperception*, pp. 196-200 ; Mesmo texto em *Discours*, pp.40-43. Cf. ainda *Essai, I*, p. 342: «Il suffit que ces combinaisons de l'esprit se trouvent indivisiblement liées à certaines sentiments de l'âme, comme le sont nécessairement toutes nos idées morales, pour éloigner d'abord l'idée d'y appliquer les lois d'une démarcation rigoureuse, qui se fondent sur l'identité et la fixité de significations des signes, inconciliable avec les variations dont tout sentiment est susceptible.» Algo nelas resiste à pretensão de *intelectualização* das *paixões* (físicas, intelectuais, mistas, morais). O que não é dizer pouco: há algo nas ideias morais que a inteligência nunca controlará. Sobre o fundo dessas diferenças, enquanto mergulha raízes no *físico* e não se redobra reflexivamente, enquanto se caracteriza pela predominância da imaginação, permaneceremos sempre parcialmente cegos.

<sup>804</sup> Cf. *De l'aperception*, p. 197. Nas ideias morais propriamente ditas a *forma não está ausente*. Basta recordar que o “sentimento moral” de que falámos não é uma simples “sensação”. Em cada “ideia moral”, tributária de um *tom, de uma direcção* da sensibilidade, há igualmente, não o esqueçamos, um “juízo moral” e neste não pode deixar de estar envolvida – ainda que subordinada, emaranhada, camuflada – a energia do esforço e a actividade do espírito. O ensinamento que nos reitera a formação das ideias morais esclarece-se: no homem, as faculdades intelectuais e morais, físicas ou orgânicas que se influenciam reciprocamente e assumem, ora umas ora outras, a iniciativa e a predominância. O cruzamento entre a “sensibilidade moral” e a “actividade moral” não é estranha a essa possibilidade. Cf. DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 361.

<sup>805</sup> *Essai, II*, p. 343.

<sup>806</sup> ID, o. c., p. 344.

<sup>807</sup> Cf. ID, o. c., p. 345: «(...)Ce sentiment agréable n'est celui du *beau*, qui ne peut se fonder sur une sensation simple (...)»

<sup>808</sup> Cf. ID, o. c., pp. 346-347: «Certains ensembles ou assortiments de qualités nous paraissent naturellement beaux, d'autres nous déplaisent et nous semblent laids, et cela, en vertu des principes mêmes de *notre* constitution et des rapports naturels de notre faculté perceptive avec les objets, rapports que nous pouvons constater par l'expérience et la réflexion, mais non expliquer *a priori*.» (Nosso sublinhado). O *belo* é uma *combinação* de elementos perceptivos ligados entre si por laços de

Há, enfim, uma parte de nós próprios sobre a qual a nossa cegueira se mantém (e não é pouco o que, assim, permanece na sombra da actividade voluntária), a cujas origens não conseguimos nunca retroceder. Não se afirmando aqui qualquer “nada prévio” ao *eu*<sup>809</sup>, invoca-se, outrossim, o *ponto cego da experiência consciente*, formado pela comunicação e conjugação da multiplicidade de afectos entrecruzados, que se sucedem e substituem no jogo orgânico, influenciando de modo *constante*<sup>810</sup> e *contínuo*<sup>811</sup> “a direcção das nossas ideias e dos nossos pecados” – ascendente tanto mais difícil de ultrapassar “quanto é desconhecida a sua fonte independente”<sup>812</sup>.

Fica deste mesmo modo demonstrado, segundo Biran, a que ponto o nosso *ser moral*, o *nosso carácter*, o *nosso modo de ser* e de “olhar” os outros e o mundo permanecem, em grande medida, irredutíveis à vontade e subjugados pelo ascendente que, sobre o “ser inteligente e moral”, não cessa de exercer a vida impessoal afectivo-intuitiva.

---

*conveniência, harmonia e simpatia* e «representam ao espírito uma certa variedade ou multiplicidade sob a forma de unidade.» Toda a questão está, naturalmente, em saber qual o princípio que faz com que essa conveniência recíproca, seja percebida, como *bela*. Segundo Biran, esse princípio (de *simetria*) permanece obscuro; em rigor ignoramo-lo, porque não depende exclusivamente da nossa natureza intelectual mas tem a sua origem, igualmente e ao mesmo tempo, na nossa natureza sensível, na nossa constituição, nas relações e leis naturais da nossa faculdade perceptiva e de combinação que podemos constatar pela reflexão mas não determinar *a priori*. Sabemos apenas que o *belo* não é estranho às combinações onde as leis naturais das nossas *faculdades de perceber e comparar* encontram um exercício “fácil” e que essas combinações onde as leis “essenciais e primitivas” da percepção são observadas, despertam em nós um sentimento comum (Cf. ID, o. c., p. 347: «Elles dirigent l’enfant qui bâtit un château de cartes, comme elles président aux sublimes conceptions de Michel-Ange qui conçoit et réalise dans l’espace l’idée sublime de la coupole de Saint-Pierre.») e no fundo *inexplicável* do belo de que a natureza nem sempre fornece os modelos, mas a imaginação se compraz em ornar de todas as perfeições arquetípicas. Às combinações que são “convencionalmente belas” não pode deixar Biran deixar de acrescentar, nomeadamente no sistema perceptivo, a extrema variabilidade do sentimento do belo por força das disposições dos nossos sentidos sempre *arbitrários e móveis* (Cf. ID, o. c., p. 351: «Les sens externes ni même l’imagination ne sont point les juges du beau essentiel et réel. Ils ne s’attache ne s’attachent»). Ou seja, como no caso das ideias morais, também as concepções estéticas, em certa medida, são relativas a cada um e conformes a hábitos passivos dos sentidos, como a associações fortuitas de ideias derivadas de circunstâncias epocais, sociais e culturais. É assim, também por relação a uma refração sensitiva, que se pode conceber a formação de ideias de um “belo artificial e de convenção” que varia como os usos, os climas os graus de sensibilidade das nações e dos indivíduos”; belo artificial ou *sensível* esse que se funda, pois, sobre uma *espécie de unidade colectiva e artificial* que muda com o tempo, os lugares, os hábitos passivos.

<sup>809</sup> Nisto Biran antecipará Bergson e, num outro sentido, Merleau-Ponty. Entre um número considerável de textos, consideramos particularmente interessante, pelo seu horizonte temático cruzar os dois autores, a obra de BARBARAS, R *Le désir et la distance Introduction à une phénoménologie de la perception*, Vrin, Paris, 1999.

<sup>810</sup> *Nouvelles considérations*, p. 132.

<sup>811</sup> *Essai*, II, p. 202.

<sup>812</sup> *Nouvelles considérations*, p. 132.

## 4. O Temperamento.

### 4. 1.

São os mobiles secretos, sempre ignorados porque “se esquivam à reflexão pela sua própria intimidade”<sup>813</sup>, que determinam a *tonalidade* geral da nossa existência e constituem o pano de fundo incontornável do *nosso modo de ser*, do *nosso carácter* – que não é mais do que a fisionomia<sup>814</sup> do *nosso temperamento*.

Com efeito, no centro da existência pessoal irrompem constantemente “certas *atrações* ou *repugnâncias*, certas simpatias ou antipatias que experimentamos relativamente a (...) seres ou objectos, sem que possamos encontrar a respectiva causa em nenhuma experiência, em nenhuma associação de ideias ou sentimentos anteriores”<sup>815</sup>. O carácter representa, neste sentido, o *involuntário* operante *por todo o corpo* e que, misteriosamente, configura o modo como nos tornamos alternadamente tristes ou divertidos, agitados ou calmos, frios ou ardentes, tímidos ou corajosos, desesperados ou plenos de esperança”<sup>816</sup>, atraídos ou não por algo ou alguém. “Involuntário” será bem o termo justo para designar este “sentimento geral afectivo”, na medida em que resulta do “jogo constante da vida e das diversas funções orgânicas, que alternam a sua predominância. Somos, em grande medida, o que em nós se furta ao plano perseverante da *posse de si estabelecida pelo esforço* – pois é o mesmo fundo de cada disposição do temperamento orgânico que, avivando as impressões ou multiplicando-lhes as causas, as torna frequentemente tumultuosas e confusas no sujeito anulando toda a capacidade de observação.”<sup>817</sup>

E, no entanto, *isso* que assim *somos* nas ondas móveis da torrente da vida corresponde ao que, efectivamente, nos distingue dos outros e faz a nossa

---

<sup>813</sup> *Discours*, p. 29.

<sup>814</sup> ID, o. c., l. c.. Cf., num mesmo sentido, *Nouvelles considérations*, p. 62 : «Aussi la partie de nous-mêmes sur laquelle nous sommes le plus aveugles est-elle l'ensemble de ces impressions immédiates de tempérament, dont ce que nous nommons caractère n'est que la physionomie.»

<sup>815</sup> *Essai*, II, p. 224.

<sup>816</sup> *Nouvelles considérations*, p. 62.

<sup>817</sup> *Décomposition*, p. 294.

*singularidade*. Fossem outros os modos fugidios do sentimento geral afectivo e nós seríamos outros. O que nos diferencia, radicalmente, uns dos outros não será, pois, a consciência que possamos ter de nós, mas sim *o modo como sentimos a nossa existência*. “Cada indivíduo – confirma Maine de Biran – distingue-se de um outro da sua espécie pela maneira fundamental como sente a sua vida”, pelo modo como “sente, não digo do modo como julga, as relações com os outros seres, enquanto estes podem favorecer ou ameaçar a sua existência”<sup>818</sup> – enfim, pelo modo como o seu temperamento dá o *tom à existência individual*. A diferença, a esse respeito, frisarà o filósofo de Bergerac, “é talvez ainda mais forte do que a que tem lugar entre os traços do rosto ou a conformação exterior do corpo”<sup>819</sup>.

Sobre os contornos dessa singularidade permanecemos, em rigor, mais do que ignorantes, incapazes de os expor. É impossível a cada um “conhecer a fundo o que é um seu semelhante como vivo e sentinte e manifestar o que cada um é nele próprio”<sup>820</sup>, no âmago do seu próprio carácter. A *fisionomia* do temperamento fundamental “não tem espelho que a reflecta aos seus próprios olhos, ou que a coloque em relevo fora dela própria.”<sup>821</sup> Enveredando por esta linha de análise, parece-nos evidente que as teses biranianas se afastam claramente das aventuras temerárias da *fisiognomonía*<sup>822</sup> e da multifacetada tradição de pensamento que gerou as diversas propostas das *tecnologias das paixões* ou das *tipologias do carácter e do temperamento*<sup>823</sup>.

A fisiognomonía conta com uma longa história, cujas origens J.-J. Courtine e C. Haroche demonstraram remontar ao pensamento Árabe que nela via a arte ou o dom da *dupla visão*, que permitiria julgar defeitos de carácter mediante os traços exteriores do corpo que deles seriam, pois, testemunha. A ligação do aspecto físico do corpo às qualidades morais da alma mereceu a atenção de Aristóteles. Ganhou fulgor a partir do

---

<sup>818</sup> *Discours*, p. 29, *passim*. Nosso sublinhado.

<sup>819</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>820</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>821</sup> ID, o. c., l. c.. Referência análoga pode ser encontrada em *Décomposition*, versão premiada, p. 92. Significa isto que o temperamento, enquanto questão de impressões afectivas (ou aos “modos variáveis do sentimento orgânico, fundamental, imediato da existência orgânica também chamada vida interior”) escapa a explicações “espiritualistas”, mecanicistas, animistas ou estritamente físicas. LE ROY, G., *L’expérience de l’effort...*, o. c., p. 225.

<sup>822</sup> Cf. COURTINE, Jean-Jacques e HAROCHE, Claudine, *Histoire du visage. Exprimer et taire ses émotions. Du XVI<sup>e</sup> au début du XIX<sup>e</sup> siècle*, Rivages, Paris, 1988.

<sup>823</sup> Cf. MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p. 148.



séc. XII e XIII, sob a forma de ligação a práticas divinatórias, dando azo à proliferação da *fisiognomonía astrológica* – que se atribui a tarefa de descobrir no corpo traços de um *destino* nele inscrito pelos astros – e recebeu inesperada dignidade a partir do séc. XVI, que se prolongou até aos alvares do séc. XIX.

Hoje associa-se imediatamente à fisiognomonía os trabalhos de Lavater, Gall e Lombroso<sup>824</sup>. Em Lavater e Gall já Biran havia reconhecido a “velha tentação” de ler a alma sobre a superfície do corpo, de dominar o interior através de uma “ciência” dos traços que dispensa o testemunho individual. Não se enganou sobre o fascínio que exercerão tais promessas de “revelar o coração”<sup>825</sup>, ou seja, de manifestar o moral no físico – como se esta relação se oferecesse ao olhar competente em marcas deixadas pelas paixões sobre a superfície (exterior) do corpo. O séc. XVI ofereceu a essa antiga tradição, bem como ao “olhar” que a conduz, os instrumentos necessários a uma inesperada reactualização: a inferência, a analogia e a comparação. Na inferência directa, o traço morfológico remete sem mediação para uma determinada qualidade psíquica: um nariz achatado é ícone de devassidão, duas linhas direitas e uma em “v” marcadas na testa (qual quiromancia do rosto) serão – segundo as *Metoposcopias* de R. Saunders, por exemplo, – sinal de uma pessoa afortunada. A comparação e a analogia, por seu turno, são estabelecidas entre formas humanas e animais, permitindo predizer o carácter individual. As comparações e analogias zoomórficas restauram, designadamente com Porta, o desejo de sistematicidade e observação, desenvolvendo-se como semiologia da superfície do corpo e, em concreto, do rosto: se as semelhanças morfológicas são demonstração de um carácter determinado<sup>826</sup>, então as parecências com o leão revelarão o carácter corajoso, um olhar de cobra a dissimulação ou a baixaza e, assim, um homem poderá ser “fiel como um cão”, “manhoso como uma raposa” ou

---

<sup>824</sup> Cf. BOUTON, C., LAURAND, V. e RAÏD, L., (ed.) *La physiognomie. Problèmes philosophiques d'une pseudo-science*, Kimé, Paris, 2005, p. 7.

<sup>825</sup> Esse fundo rebelde que arde dentro do homem não poderá continuar a escapar ao olhar: as profundezas do corpo, o invisível que esconde, serão reveladas na superfície visível de uma tela física onde impudicamente se lê a paixão e se observa a alma, se capta o escondido e recupera o *recalcado*. Cf. COURTINE, Jean-Jacques e HAROCHE, Claudine, *Histoire du visage...*, o. c., p. 32 ; 39 Cf., BALTRUSAITIS, J., *Aberrations. Essai sur la légende des formes*, Flammarion, Paris, 1983.

<sup>826</sup> Nesta história que vimos invocando, serão igualmente importantes os trabalhos de Descartes sobre as *paixões da alma* no séc. XVII ou os de Harvey, entre outros configuradores de uma concepção de corpo mecânico cuja organicidade é suficiente para explicar “o homem espiritual”.

“teimoso como uma mula”<sup>827</sup>. No mesmo século de Descartes e Harvey, trabalhará ainda Le Brun no sentido de levar as comparações zoomórficas até a uma paradoxal “comparação do homem consigo próprio”: a fisiognomonia coloca-se, então, no âmbito das interacções sociais, desta feita privilegiando as regularidades físicas e orgânicas em detrimento dos “acidentes da fisionomia”<sup>828</sup>. Deste modo se prepara o que será a categoria central da fisiognomonia do séc. XVIII – a “expressão”<sup>829</sup> –, bem como a sua principal metamorfose: o entrelaçamento com a “civilidade”, o controlo social e o estudo da “identidade”. Ao mesmo tempo que o anatomista reforça o seu prestígio e os trabalhos de Lavater ou Gall fascinam as multidões das grandes cidades europeias, ao mesmo tempo que a craniometria e a silhueta do rosto se propõem revelar “a sombra do carácter”<sup>830</sup>, a fisiognomonia desenvolve-se como nova topografia do rosto expressivo e controlado, do rosto virtuoso ou do rosto sábio, do corpo dominado da cena social, do corpo da palavra sedutora e socialmente apropriada, do corpo urbano, cosmopolita ou cortês, onde ainda e sempre se lerá um carácter recto e harmonioso ou um carácter criminoso e violento. Esse será o caminho de Lombroso: autorizar-se-á finalmente a associação entre *identificação e identidade*<sup>831</sup>.

---

<sup>827</sup> COURTINE, Jean-Jacques e HAROCHE, Claudine, *Histoire du visage...*, o. c., p. 53.

<sup>828</sup> Reconsiderados os traços estáveis e imóveis do corpo, a fisiognomonia vê ainda o corpo como a linguagem da alma; mas doravante, essa linguagem será a de um organismo vivo onde um tempo *subjectivo*, como se o efêmero da paixão fosse acessível assim, “perturba”, “desarranja”, a estabilidade orgânica e fisiológica do corpo.

<sup>829</sup> COURTINE, Jean-Jacques e HAROCHE, Claudine, *Histoire du visage...*, o. c., p. 97. Cf. BLANC-BENON, Laure, «Le portrait entre type et individu, ou le visage introuvable», in BOUTON, C., LAURAND, V. e RAÏD, L., (ed.) *La physiognomie. Problèmes philosophiques d'une pseudo-science*, Kimé, Paris, 2005, pp. 191-208.

<sup>830</sup> COURTINE, Jean-Jacques e HAROCHE, Claudine, *Histoire du visage...*, o. c., p. 128.

<sup>831</sup> A transmutação da fisiognomonia e da caractereologia em “método anatómico-moral” indicará os caminhos de fabricação, transformação e conformação do corpo como consubstanciais ao controlo do carácter durante o séc. XVIII e XIX. Assim, a “megalantropogenia” de Lavater traça uma linha recta até ao eugenismo ou à higiene da raça; o projecto de *La connaissance de l'homme moral par celle de l'homme phisique*, título de uma obra de A.-J. Pernet mas que bem poderia resumir o espírito de uma época, imbuirá, no séc. XIX, a antropologia criminal de Lombroso, que se permitirá estabelecer, com as possibilidades das novas técnicas da fotografia, uma relação não apenas entre carácter e rosto mas, igualmente, entre identidade e identificação. Cf. COURTINE, Jean-Jacques e HAROCHE, Claudine, *Histoire du visage...*, o. c., pp. 146 e ss ; 276 e ss. Cf. BARIDON, L., «Du portrait comme une science phrénologique et arts visuels en France au XIX<sup>e</sup> siècle», in BOUTON, C., LAURAND, V. e RAÏD, L., (ed.) *La physiognomie ...*, o. c., p. 143 e ss. Sobre Lombroso em particular, cf. AUTIN, G., « Le type criminel : la controverse Tarde-Lombroso », in BOUTON, C., LAURAND, V. e RAÏD, L., (ed.) *La physiognomie ...*, o. c., 211 e ss. Para uma primeira contextualização deste aspecto numa história da investigação criminal, leia-se CUSSON, M., *Criminologia* (trad. port.) Casa das Letras, Lisboa, 2002, nomeadamente, pp. 31 e ss.

Nas propostas fisiognomónicas criticará Biran a inconsistência da mentalidade que lhes subjaz e a evidente arbitrariedade das suas taxonomias<sup>832</sup>. As generalizações do singular, a redução do corpo a uma saturação do seu exterior, a ilusão de que o moral se pode transformar em físico, ou o físico transformar-se “para produzir o moral”<sup>833</sup>, a ingenuidade da visibilidade integral, enfim, todos estes equívocos justificam o seu afastamento. Não significa esta posição, no entanto, que o filósofo de Bergerac ignore ou deixe de enfrentar a questão das “vias de acesso” aos modos afectivos. Estes “assinalam-se”, nomeadamente, em comportamentos determinados que se oferecem, *até certo ponto*, à observação como indicadores ou *signos* do temperamento.

Podendo ser estudados nas funções e circunstâncias do *jogo da vida*, tais signos não são *idênticos*<sup>834</sup> às funções orgânicas e só aparentemente representam o seu resultado imediato. A consideração do temperamento, como das características específicas das impressões imediatas, exige *mais* do que os traços de um corpo disponível ao olhar: exige que determinado comportamento seja para alguém que o observe indicador de determinado estado afectivo; dito de outro modo: reclama que comportamentos específicos avisem um observador dos fenómenos que se desenrolam num outro indivíduo. Eis-nos assim no centro da importante teoria biraniana dos “signos simpáticos”<sup>835</sup>. Para que, num sujeito, um comportamento alerte para a ocorrência de fenómenos afectivos num outro sujeito, é necessário que aquilo que observa ecoe em si

---

<sup>832</sup> As taxonomias fisiognomónicas pressupõem, de facto, a tripla convicção (contrária aos factos) de que: a) as afecções, determinantes no temperamento, não se distinguem do *moral*; b) não sendo distintas do moral e sendo reconhecidamente orgânicas, são fisicamente observáveis nas marcas que inscrevem sobre o exterior do corpo; c) se as afecções são um caso do moral, a vontade encontra-se-lhes reduzida o que se demonstra pelo facto de em *paixões manifestas* se tornarem *claras* as falhas da vontade, sendo então possível forçar a sua necessária conformidade aos critérios de normalidade, estabelecidos por força de critérios de generalização, na terceira pessoa. Neste sentido, ao afastar-se da fisiognomonia, Biran julgamos, igualmente se posiciona num debate preciso que é o da semiologia médica - e se posiciona para faz notar que não se deve esquecer a distância entre o signo e o significado.

<sup>833</sup> *Nouvelles considérations*, p. 68.

<sup>834</sup> *Rapports*, p. 109.

<sup>835</sup> *Décomposition*, versão revista, p. 92. Para uma contextualização do importante tema da “simpatia”, Cf. BOUCKART, B., «L’itinéraire de la sympathie», in *Revue philosophique de Louvain*, T. 103, 1-2 (2005), pp. 105-119. “[Maine de Biran] a tout d’abord utilisé ce mot dans le sens ‘médicale’ de l’époque, c’est-à-dire, comme fossile de la conception renaissante (...). Il évoluera ensuite vers une conception mixte dans laquelle la sympathie sera une communication interpersonnelle fondée sur des ‘signes sympathiques’ avant d’opter, À la fin de sa vie, pour une conception nettement plus ‘magique’.» A importância do tema não pode ser ignorada, tanto mais que é expressamente sublinhado no título da primeira conferência lida à *Société Médicale de Bergerac*.

simpaticamente, suscite em si um qualquer significado de algo analogamente sentido. Um signo simpático é percebido, então, sobre o pano de fundo de uma partilha, de uma “comunidade de funções orgânicas, afecções imediatas e paixões simples”<sup>836</sup> – sendo esta a única forma de justificar a “capacidade empática” afectiva do observador em relação a algo que se procura constatar e que, não obstante, permanece sem figura.

A relação entre o *feto e a mãe*<sup>837</sup> surge a Biran como esclarecedora e demonstrativa da forma afectiva de comunhão interpessoal. “Ao sair do ventre da sua mãe – considera Maine de Biran na primeira conferência de Bergerac – a criança é assolada por uma profusão de impressões exteriores”, para as quais os seus hábitos não estão ainda treinados; e, no entanto, “nem tudo parece ser novo para este ser frágil que chega ao mundo: acabado de chegar à vida exterior e já ele enuncia gostos e repugnâncias, e já executa diversos movimentos coordenados entre eles, apropriados às suas necessidades e tendentes à sua sobrevivência ou nutrição.”<sup>838</sup> Como não concluir daqui por um modo de vida anterior? Nele o feto “não está isolado e independente”, mas recebe tudo de que carece, todos os *ingredientes da vida*, “do ser sensível ao qual a sua existência está ligada”<sup>839</sup>? São dois seres com identidade de funções orgânicas, comunidade de afecções e paixões simples, sendo que um deles, a mãe, goza já de duas vidas – a afectiva e a de relação –, enquanto que o outro, o feto, usufrui apenas de uma vida não sabendo nada dela nem de si<sup>840</sup>. Todas as impressões imediatas que dizem respeito a esta primeira vida “serão recebidas e transmitidas, seja directamente a partir dos seus órgãos, seja simpaticamente pelos órgãos análogos da mãe, aos centros nervosos parciais, determinarão os movimentos instintivos, e toda uma série de fenómenos afectivos que, desde logo, podem imprimir ao temperamento físico e, por conseguinte, ao carácter moral, um certo tipo indelével.”<sup>841</sup> Neste primeiro sentido, são os órgãos do feto que imitam, simpaticamente unidos aos da mãe, de tal forma que sentimentos de medo, ansiedade ou pânico, decorrentes de circunstâncias prolongadas

---

<sup>836</sup> *Discours*, p. 31.

<sup>837</sup> Exemplo recorrentemente evocado por Biran, analisado na *Décomposition* e destacado tanto no contexto das suas comunicações à *Société Médicale de Bergerac*, como nos textos dos *Rapports* e das *Nouvelles considérations*.

<sup>838</sup> *Discours*, p. 30.

<sup>839</sup> ID, o. c., p. 31 ; Cf. num mesmo sentido, *Rapports*, p. 130.

<sup>840</sup> Cf. ID, o. c., pp. 31-32.

<sup>841</sup> ID, o. c., l. c.

de debilidade física, podem, segundo Maine de Biran, influenciar o carácter do novo ser<sup>842</sup>. Não é esta, contudo, a última palavra sobre o assunto: “não há simpatia sem reciprocidade”<sup>843</sup>, o que significa que deve considerar-se ainda o facto de a mãe partilhar, até certo ponto, “as afecções, as necessidades e os apetites do novo ser que se desenvolve e cresce no seu ventre”<sup>844</sup>. Essas afecções não serão para a mãe, em si mesmas, menos obscuras, agindo “surdamente sobre os centros pré-corticais e, através deles, sobre a imaginação da mãe”, fazendo nascer nesta “desejos desconhecidos, vagos e indeterminados que lhe sugerem indirectamente gostos caprichosos, vontades bizarras”<sup>845</sup>. Nesta associação aos produtos da vida activa, da percepção e da imaginação ou do pensamento, onde as afecções do feto se repercutem em desejos, gostos, vontades da mãe, completa-se o ciclo da simpatia – de uma simpatia que, a este nível da relação entre feto e mãe, poderíamos qualificar de “instintiva”, pois a mediação de signos simpáticos é dispensável ante a natureza partilhada entre ambos.

Tal relação não impediria, contudo, que se estendesse a investigação da *capacidade simpática* a “todo o conjunto de relações existentes entre as afecções imediatas da sensibilidade e as determinações reflexivas da vontade”<sup>846</sup>. A questão seria a de avaliar se ocorre algo de similar entre *os órgãos de indivíduos distintos*. Na primeira conferência de Bergerac, Biran considera que são também relações de *simpatia* – ou de *imitação*<sup>847</sup>, ainda que diferente do princípio comum da simpatia das afecções – que interferem com o *tom* das relações sociais, morais, amorosas e, de uma forma geral, humanas<sup>848</sup>, constituindo o “primeiro passo” da relação ao outro<sup>849</sup>. Sobre semelhante

---

<sup>842</sup> Cf. ID, o. c., l. c.: «C’est ainsi que le fils de l’infortunée Marie Stuart, Jacques VI roi d’Angleterre et d’Écosse, ayant ressenti dans le sein de sa mère le contre-coup (sic) de la peur qui avait agité celle-ci à la vue de l’épée fatale, prête à percer son amant, David Reggio, éprouva toute sa vie un saisissement et un tremblement involontaire en voyant une épée nue, que quelque effort (sic) qu’il fit pour surmonter cette disposition des organes, tant la nature a de force, observe M. de Voltaire en rapportant ce fait.» Cf. num mesmo sentido, *Rapports*, p. 131.

<sup>843</sup> ID, o. c., p. 32.

<sup>844</sup> ID, o. c., p. 33.

<sup>845</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>846</sup> ID, o. c., p. 37.

<sup>847</sup> *Nouvelles considérations*, p. 76.

<sup>848</sup> Cf. *Discours*, pp. 32; 37-38: «(...) d’où la sympathie morale, les sentiments de l’âme et les passions mixtes fondées sur les communications d’homme à homme, dans ces relations compliquées que fait naître l’état social ». Cf. num mesmo sentido, *Rapports*, p. 132: «C’est ainsi que les affections les plus douces, les penchants les plus forts, les plus constants de la nature humaine, ceux surtout qui tiennent à la conservation des individus, à la perpétuité des races, au maintien de l’état social, comme la sympathie

comunidade de funções, ao observador *atento e judicioso* será, portanto, possível surpreender e distinguir, através de certos tipos de comportamentos, o que num determinado indivíduo é ocorrência da vida de relação ou ocorrência da simplicidade vital<sup>850</sup>. Para que tal suceda, no que concretamente diz respeito aos fenómenos derivados da *afectividade*, será necessário que o comportamento observado seja mais do que um *hieróglifo de linguagem morta* e suscite, por empatia – que a organização afectiva comum torna possível –, um “análogo na língua viva de um sujeito”<sup>851</sup>, invocador de algo conhecido, de um significado psíquico qualquer que permita ligar um significado ao significante observado. Neste sentido, enfim, o que pode garantir a validade do signo – e isto apesar de o significado permanecer, em si mesmo, imperceptível – é o facto de o significante despertar, por “afinidade simpática”, um significado que o observador induz por analogia. Este deverá, pois, ter também uma via de acesso às suas próprias afecções, pelo que, neste contexto, não será de ignorar o desenvolvimento do que Biran nomeia de “tacto interior”, “afectivo”<sup>852</sup> ou “tacto imediato.”<sup>853</sup>

Este tacto – “de que os homens, distraídos por tantas impressões vivas do exterior, estão pouco dispostos a fazer uso”<sup>854</sup> – não se confunde, de modo algum, com o “tocar passivo” que designa o exercício sensitivo e exterior do tocar. Trata-se, outrossim, de um modo específico de percorrer a interioridade afectiva *na medida em que a somos*. Num certo sentido, o tacto imediato não tem outro objecto senão ele próprio, tornando-se afectivo porquanto se percorre a si mesmo. Quer isto dizer que, não sendo nada de consciente, não se sabe ou esclarece; contudo, porque suas oscilações e

---

général qui fait tendre l’homme vers l’homme, celle plus spéciale qui détermine l’attrait des sexes, le besoin de se propager, comme celui de compatir, d’aimer, d’admirer, etc. peuvent passer invariablement des mères aux enfants, s’étendre à tous les temps, à tous les lieux, et marquer ainsi le caractère des individus et celui commun de l’espèce, d’un sceau qui ne peut s’effacer.»

<sup>849</sup> Cf. *Dernière philosophie: morale et religion*, p. 9. Cf. para uma análise “da moral” em Biran, BAERSTCHI, B., «Fondements de la morale», in *Revue de métaphisique et de morale*, 1983, pp.437-464.

<sup>850</sup> Cf. *Discours*, p. 34.

<sup>851</sup> AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 176.

<sup>852</sup> *Décomposition*, versão revista, p. 294 : «Cependant, l’homme ne peut se connaître sous le rapport *moral* en particulier, sans tenir registre, pour ainsi dire, de ses affections et de leurs produits immédiates, ce qui suppose la possibilité de leur appliquer une sorte de tact intérieur (...) mais de plus cette sorte de tact affectif (...).»

<sup>853</sup> *Rapports*, p. 110 ; Cf. *Discours*, p. 29

<sup>854</sup> *Décomposition*, p. 294.

modificações variam incessantemente, é forçoso que algumas delas “permaneçam” e esse tacto as saiba.

Será desse modo que a vida que opera em nós sem nós se comprova a si mesma – significando “a si mesma” tudo o que posso sentir da “minha” existência fora da consciência (mas não, precisamente, fora do próprio existir). Uma experiência interior apreensível do tacto imediato, experiência marginal e precária, é requerida na base de uma “ciência das paixões”, dos humores, do temperamento. Isto porque, desde logo, se trata, neste contexto, de assinalar sem circunscrever o que a observação fisiológica circunscreve sem poder assinalar. “Talvez esse tacto interior – escreve Biran – de que falamos não seja menos necessário ao médico fisiólogo do que ao metafísico moralista”<sup>855</sup>: o primeiro encontrará no segundo o sentido “psicológico” do que descreve; o segundo poderá procurar no primeiro o auxílio da descrição dos comportamentos significantes. O transporte de dados (não de factos) seria aqui precioso<sup>856</sup>, ainda que se devesse reconhecer que os ensinamentos da fisiologia permaneceriam vazios de significado, se o conhecimento íntimo (“psicológico”) não proporcionasse às suas descrições o paralelo na experiência interior. Acresce que a esse conhecimento nunca poderia ver na fisiologia a instância de prova desta experiência interior.

Um derradeiro ponto – que cremos decisivo – prende-se com a questão de saber que comportamentos, de um modo geral, são aptos a assinalar e a alertar o observador para a ocorrência de fenómenos afectivos. A este propósito, Maine de Biran enunciará como potencialmente significantes “todos os comportamentos lacunares”<sup>857</sup> ou suficientemente *étranhos*, no sentido em que os reconhecemos como não derivando da vontade. Neles se incluem a falta de memória, as paixões momentâneas, as ideias bizarras e obsessivas, as repugnâncias incontroláveis, os actos anormais e os delírios. Serão igualmente significantes o inexplicável ascendente que alguns exercem sobre os

---

<sup>855</sup> *Rapports*, p. 110.

<sup>856</sup> *De l'aperception*, p. 107 : «Arrivés (sic) a ce point où deux sciences – et qui considèrent le même être vivant, sensible et moteur, sous deux points de vue distincts et séparés -, où ces deux science, dis-je se touchent, se limitent, et sont bien près de se confondre, je crois qu'il est permis d'emprunter quelques donnés à l'une pour les transporter dans l'autre.»

<sup>857</sup> AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c. p. 176.

demais, reduzindo-os à obediência mecânica<sup>858</sup>, a estranha debilidade de outros que apenas suscitam bondades e benevolências<sup>859</sup> ou ainda a característica disposição doce e afectuosa da mulher, que resume em si *os melhores sentimentos da espécie*<sup>860</sup>. Note-se, no entanto, que o fundo da sensibilidade afectivo-intuitiva não perde a sua opacidade, muito embora o olhar possa trair a obscuridade dos afectos e revelá-los no seu abismo. O significado que se atribui a um determinado comportamento não passa de um “substituto”, no que se conserva radical a *imperceptibilidade* e estranheza do que motiva o temperamento. Ser-nos-á, pois, impossível regressar a esse *inconsciente operante*, à apropriação dos afectos puros, dos afectos-imagens como a persistência de imagens selvagens, dos movimentos espontâneos e associações bizarras que constituem o modo singular como cada indivíduo *sente a sua vida*.

#### 4.2.

Para dizer a presença cega dessas “disposições, variáveis ou fixas, que, associando sempre os seus produtos não percebidos ao exercício dos sentidos impregnam, por assim dizer, os objectos ou as imagens de certas modificações afectivas que lhes parecem próprias”<sup>861</sup>, Maine de Biran serve-se da ideia de “refracção”. A ela recorre, pois, para expressar as raízes do núcleo impessoal e intemporal da matéria afectiva em termos de refracção *orgânica*<sup>862</sup>, *sensitiva*<sup>863</sup>, *animal*<sup>864</sup> e ainda *moral*<sup>865</sup>.

A refracção é esclarecida por Biran como sendo o filtro que “nos mostra a natureza exterior ora sob um aspecto risonho e gracioso, ora coberto de um véu fúnebre, que nos faz ver nas mesmas coisas, nos mesmos seres, ora objectos de esperança e de amor, ora motivos de desconfiança e de medo.”<sup>866</sup> Em rigor, será impossível analisar o que assim se faz presente na ausência, já que aquele véu permanece ele próprio sem se

---

<sup>858</sup> Cf. *Discours*, p. 39.

<sup>859</sup> Cf. ID, o. c., p. 40.

<sup>860</sup> Cf. ID, o. c., l. c.

<sup>861</sup> *Discours*, p. 29.

<sup>862</sup> *De l'aperception*, p. 74.

<sup>863</sup> *Discours*, p. 29.

<sup>864</sup> *Rapports*, p. 98.

<sup>865</sup> *Décomposition*, versão revista, p. 384.

<sup>866</sup> *Discours*, p. 29.



poder ver, furta-se, retira-se, esconde-se no próprio filtrar, podendo quando muito induzir-se a sua presença. O químico que quisesse proceder à “dissolução dos respectivos compostos orgânicos” nunca teria “qualquer domínio sobre a forma de organização ou agregação”<sup>867</sup>, qualquer conhecimento dos laços invisíveis que ligam a vida impessoal, a sensibilidade passiva e a intuição do *espírito*. As conjugações que neste contexto se jogam não formam verdadeiros compostos, mas produtos híbridos, instáveis e muitas vezes insólitos, nos quais a matéria afectiva, mantendo-se irrepresentável apesar de operante, recebe a máscara de formas substitutas de causalidade, espaço ou tempo.

As formas de refacção indicam outros tantos modos de uma experiência existencial onde a presença a si se dobra, de algum modo, do seu reverso: a certeza de não ser sempre e em todo o lado na sua própria existência, de não ser causa de todos os seus modos de existência, de não ser dono do seu tempo no fluxo qualitativo que passa sem duração, de não dominar o que a carne pode recordar, de não ser apenas posse de si. Em última análise, a refacção da passividade indica isso mesmo: experimento, nas margens da experiência, a minha própria ausência.

Se o homem pode ser absolutamente afectado<sup>868</sup>, ou seja, se a organização pode sofrer afecções imediatas, sem que disso haja consciência, tal não permite, todavia, resumir tudo o que no homem é “sofrer” impressões nos órgãos a um puro automatismo receptivo impressionável – recorde-se que o inconsciente biraniano é orgânico, mas não simplesmente “mecânico”. Assim sendo, o *sentimento penoso ou agradável de estar a existir* não é “sentido” por nenhum órgão, não é sentido pela matéria: sou eu que o sinto. Significa isto que o homem não se limita a *sofrer (a sentir) a existência* como o animal, mas *sofre a alegria ou a dor de estar a existir*, tem o *sentimento da sua existência*. Ora, para que tal suceda, forçoso se torna considerar uma *sensibilidade* capaz de sentir as impressões vitais e não apenas uma capacidade orgânica de sentir impressões.

---

<sup>867</sup> ID, o. c., p. 43

<sup>868</sup> Cf. a título ilustrativo e entre inúmeras outras referências, *De l'aperception*, p. 70, n: «(...) l'affection immédiate que peut éprouver l'organisation (...)».

Aduza-se que, no entanto, esse sentir não pode também confundir-se com o *sentimento de si* próprio do esforço, já que aquilo que se sente não deixa de ser a vida dos afectos obscuros<sup>869</sup>. No esforço, a força-eu reconhece-se “sempre e necessariamente acompanhada de consciência e de um esforço actual voluntário”; neste caso, escreve Biran no *Journal*, “a alma sente a acção ou o movimento de que é causa, atribui-o a si como *efeito* ou resultado”. Todavia, não é apenas isso que somos capazes de sentir, pelo que será absurdo supor que *não somos nós* quem sente a vida ou que as impressões puramente vitais são *sentidas* pela “sensibilidade dos nervos ou a uma combinação de órgãos”<sup>870</sup>. Se assim é, urge ponderar uma experiência da *passividade* que justifique o sentido dado à utilização do termo “sentimento” na afirmação de um “sentimento penoso de existência”.

Do horizonte de análise que assim se desenha não está ausente o conjunto dos diálogos críticos que o filósofo de Bergerac empreende, nomeadamente, com as doutrinas de Haller, Bichat ou Reil. Com efeito, pressupõe-se aí uma dupla tese: havendo no organismo vivo uma propriedade geral que permite sentir, esta não pode nem confundir-se com a actividade<sup>871</sup>, nem supor-se que se *sente a ela própria*. Se a sensibilidade animal não tem as mesmas condições de possibilidade do *sentimento* humano de estar a existir, deve haver “em nós” uma possibilidade, passiva<sup>872</sup> e não puramente mecânica, pela qual somos *nós que nos podemos tornar no sentimento* que resulta da composição das afecções.

Para expressar semelhante possibilidade, Biran propõe-nos que admitamos “como os antigos uma alma *sensitiva*”<sup>873</sup> e que, para lá dos perigos e maus usos – no que evoca Leibniz e Sthal – de tal conceito, reconheçamos, pelo menos, a sua utilidade

---

<sup>869</sup> Cf. *Commentaires XVIII*, p. 108. Cf. DEVAIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 323. Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 253 : «Dans le biranisme des années 1804-1812, c’est là qu’est posée et là que peut être résolue la question du substrat des affections pures, définitivement insoluble lorsqu’on la report au niveau de l’âme. Depuis la *Décomposition de la pensée* jusqu’à l’*Essai sur les fondements de la psychologie*, c’est la même doctrine qui est de rigueur : une âme sans aperception interne peut-elle avoir, ainsi que le croit Leibniz, des perceptions obscures, étrangères à la conscience ? Maine de Biran répond toujours négativement.»

<sup>870</sup> *Journal*, I, p. 150.

<sup>871</sup> Cf., BAERSCHI, B., “Introduction”, in *Nouvelles considérations*, p. IX e ss.

<sup>872</sup> *Journal*, I, p. 150.

<sup>873</sup> ID, o. c., III, pp. 190-191. Cf. para idênticas ideias, *Discours*, p. 37, *Rapports*, p. 142 e *Dernière philosophie : existence et anthropologie*, p. 168.

para descrever uma primeira eventualidade de coordenação do jogo das simpatias afectivas, sem que essa coordenação seja feita por “alguém”. Um primeiro patamar da *passividade* poderá estabelecer-se sobre a distinção em relação quer aos factos de consciência, quer a um orgânico puramente mecânico e autónomo. A alma sensitiva distinguir-se-á da “alma pensante”<sup>874</sup>; as suas “leis inexplicáveis” são aquelas que constata os ritmos dos movimentos orgânicos e se deixam plasmar pelas suas necessidades. Estas são muito mais subtis do que normalmente se julga e não se resumem ao “comer e ao dormir”: as necessidades orgânicas, durante o *intervalo* que constitui a vigília, incluem um conjunto de movimentos e sensações que reclamam regulação para que o pensamento e a posse de si encontrem “lugar”. Enquanto essa regulação – que é feita pelo temperamento e pelo hábito – não se processar e vigorar um estado de perturbação, “podemos dizer que a alma está, sob a influência dessas diversas necessidades orgânicas, embaraçada do *tempo* que lhe resta, (...) confusamente afectada pelas necessidades, e ignorando os meios de as satisfazer”<sup>875</sup>. Quando, “inquieta”, procura esses meios, fá-lo saltando de afecção em afecção com o intuito de se tentar libertar “do mal-estar”. À *alma sensitiva* ou passiva<sup>876</sup> pertencerá, então, o exercício do “tocar passivo”, via de acesso *simpática* às afecções, o que significa que esses movimentos e impressões vitais, ao serem passivamente pressentidos na alma “por força da sua união ao corpo organizado”<sup>877</sup>, se tornam disposições sensitivas – disposições estas que podem assumir as formas de um *cansaço ilocalizável do corpo* (e não deste ou daquele órgão), *inércia indefinida*, *falta de vontade geral*, agitação febril, desacordo entre imagens espontâneas e ritmo normal da existência.

Na proximidade da *afectividade*, não *se pre-sente* unicamente o jogo cego e orgânico dos afectos, mas as repercussões desse jogo, dessa torrente subterrânea. O sentimento de existência humano *é sentido*, a sensibilidade animal ignora-se; o animal vive esta segunda, o homo duplex reunirá as duas. “O sentimento da existência implica *complicação* da existência sensitiva absoluta com o ego activo”<sup>878</sup> e esse lugar de

---

<sup>874</sup> *Journal*, III, p. 191.

<sup>875</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>876</sup> Cf. ID, o. c., p. 190-191

<sup>877</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>878</sup> DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 324.

complicação obriga a tematizar uma *experiência da passividade* – propriamente humana e não animal –, na medida em que supõe a “presença” de um sujeito capaz, não apenas de *sentir*, mas de *sentir que sente* o que em si permanece inconsciente. Do jogo e das combinações inconscientes somáticas, o *eu* está pura e simplesmente ausente, podendo afirmar-se que sofre ou frui absolutamente. Contudo, a partir do momento *em que me dou conta do que sinto* – nesse “acordar” quotidiano –, sei que sou eu e não outro que *sofre*, que sou *eu, o mesmo, que sofre e sabe que sofre* e se ganha, nesse saber, numa fresta de consciência de si. Assim, sentir-se passivo é sentir, na presença de mim próprio, uma força que se exerce sem a contribuição da minha força, ou contra a minha força – força que não atribuo ao eu<sup>879</sup> como causa<sup>880</sup>, como também não a atribuo a uma entidade exterior à minha própria existência. No sentimento agradável ou doloroso de estar a existir, faço experiência de uma estranheza, de uma cisão, de uma quebra, de uma diferença.

Quer se aceite ou não o conceito de “alma sensitiva” – como sujeito de inerência dos modos passivos<sup>881</sup> –, não será aqui o mais relevante. Importante será o facto de Biran nos pretender mostrar um sujeito constitutivamente fissurado entre o *voluntário* do esforço e o *involuntário* do fluxo da vida afectiva. Semelhante fissura marcará o sentimento melancólico, pelo que o melancólico será figura exemplar de uma verdadeira (e escandalosa) teoria do sujeito: aquela que mede a presença de si pela fragilidade da posse de si e pela cisão interior ao existir entre vida afectiva e vida consciente.

---

<sup>879</sup> Cf. *Essai*, II, p. 251. De onde a afirmação de uma “causa não-eu” ser, para Biran, a «indução mais natural, a mais imediata» que se pode retirar do «sentimento primeiro de um contraste entre a acção e a paixão, entre os modos onde o *eu* se apercebe livre e aqueles em que se sente necessitado.»

<sup>880</sup> ID, o. c., pp. 203-204; 250-251. Ao unir-se aos *primeiros modos simples* o *eu* reveste-os das formas que lhe são próprias e destas destaca-se a “causa”. Ora, a ideia de causa é, para Biran, ajustada apenas ao sujeito do esforço e releva de um conhecimento imediato do corpo na relação primitiva. Que dizer do âmbito de uma “impressão passiva”, sentida como oposta ao esforço ou independentemente de todo o exercício da vontade, senão que nos remete para a consideração de uma “causa não-eu”? F. Azouvi encontra nesta referência a ocasião de precisões importantes. Assim, invocando o texto dos *Rapports des sciences naturelles*, distingue os produtos da causa-eu que se referem à apercepção imediata interna, o exercício da apercepção imediata que implica a causa não-eu e a apercepção mediata interna que considera aplicarem-se às sensações passivas reportadas ao nosso corpo. A partir daqui pode concluir: no caso de uma “impressão passiva” reportada ao exterior, a causa não-eu é a força de resistência oposta directamente ao esforço; mas no caso das sensações afectivas, o conteúdo da ideia de causa não-eu não é senão a própria ideia da sua existência, permanecendo, para além disso “completamente indeterminada” como em relação ao tempo.

<sup>881</sup> Cf. *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, p. 114.

## 5. Teoria do homem melancólico

### 5.1.

A vida afectivo-intuitiva esboça e delimita uma ordem de desapossamento ou desapropriação “original e absoluta”<sup>882</sup>, guardando, por isso, a possibilidade de substituir ao regime da “posse de si” do *eu do esforço* um *existir já dado* (passivo) *como um todo*<sup>883</sup>. Todos os estados perturbadores ou usurpadores da vigência da consciência e do *eu* se explicam, pois, a partir do mesmo fundo infra-consciente, da mesma presença muda do inconsciente somático – que não dominamos mas regularmente nos domina.

A vivacidade dos afectos e das suas simpatias secretas, as *fantasmagorias* de uma sensibilidade passiva imagética cruzam recorrentemente a consciência e a reflexão, transtornando os seus encadeamentos normais e substituindo-se-lhes. A nossa existência, como já vimos, está cheia de “exemplos curiosos” – repletos de “dados interessantes”<sup>884</sup> – desses estados de desapossamento, seja ele momentâneo ou total, normal ou patológico. Biran evoca sempre, neste sentido, entre outros, os fenómenos do sono e do delírio e, de modo análogo, os fenómenos do sonambulismo e do sonho, da alucinação<sup>885</sup> e da alienação mental<sup>886</sup>, para concluir que somos, no tempo do nosso existir, mais vezes passivos do que activos, mais vezes joguetes da vida impessoal do que seres reflexivos, mais vezes *autómatos* do que seres pensantes. A questão filosófica que se desprende deste facto é, para Maine de Biran, decisiva: onde se traça o limite da posse de si na proximidade da vida impessoal e na eminência recorrente da perda de si?

---

<sup>882</sup> DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 290.

<sup>883</sup> Seja um todo afectivo *totalmente interior* (a fonte do meu prazer ou da minha dor está *em mim*, esse prazer ou essa dor habitam-me no esboço de uma interioridade que, ao contrário da desenhada pelo esforço, é indistância de uma estranheza nunca superada), *seja o todo intuitivo de um espaço em mim fora de mim* (no sentido em que uma cor, uma imagem qualquer, sai do registo da afectividade geral) que, no entanto, não se confunde nem com o espaço interior do corpo próprio nem com a extensão exterior constituída – mas se mistura.

<sup>884</sup> *Discours*, p. 30.

<sup>885</sup> Cf. *Journal*, II, p. 37.

<sup>886</sup> *Discours*, p. 107; Cf. num sentido análogo *Rapports*, p. 141; veja-se ainda, num texto tardio, *Nouvelles considérations*, p. 106.

Como meditar a fragilidade e intermitência *da posse de si*, a proximidade do desapossamento ou do vazio das faculdades activas? Que sentido atribuir a uma existência pessoal que alberga em si própria a possibilidade de anulação da consciência de si, da *ipseidade*?

O filósofo de Bergerac notará, não sem alguma surpresa, que as mesmas disposições afectivas da vida impessoal, do qualitativo, do inconsciente, do involuntário, que formam o temperamento e dão o tom ao sentimento geral de existência, são aquelas que podem absorver completamente o *eu*, interceptar a reflexão, dissolver a consciência de si, suprimir o exercício das faculdades activas. Conclui que há um fundo vital da existência que não pode ser ignorado se nos queremos situar no horizonte de uma *ciência do homem*. Que Biran considere esse fundo no centro da humanidade dupla, para ponderar a fragilidade dos modos em que o sujeito está a si ou em si, merece atenção. O filósofo reconhece que a existência *propriamente humana* implica a possibilidade da perda de si. Daí que seja impossível ignorar o que deriva da nossa natureza “complicada” como possibilidade alienante, já que esta possibilidade será a própria medida da fragilidade da consciência, da precariedade do acto pensar – acto que Biran revela nunca estar dado de uma vez por todas.

Na sua perspectiva, face à alternância entre posse de si e desapossamento, entre consciência e inconsciente, entre ipseidade e alienação – características de uma identidade frágil - é de um duplo regime de presença do corpo que se deve dar conta. Na contraluz da experiência subjectiva conflitual – marcada pelas oscilações entre posse de si e ausência de si, entre o *conscium* e o *nescius*, o *compos sui* e o simples *alienus* – é a presença do corpo do pensamento e o corpo furtivo dos afectos que se fazem sentir enquanto sintomas da própria existência dupla. Há um corpo apropriado do esforço que permite a apercepção, funda o pensar e estrutura, como sua dimensão constitutiva, o facto de consciência; mas há igualmente – bordejando a consciência, invadindo-a, quantas vezes a dissolvendo ou fazendo soçobrar – a presença de um corpo que não entra em relação com a vontade, que não se *dispõe* à apropriação, que não resiste ou se adapta à força-eu e permanece *inconsciente*. Em relação a este corpo rebelde, podemos falar, com rigor, de um corpo afectivo, subterrâneo, que sustenta a afectividade furtiva do temperamento, que marca o ritmo de um tempo sem eu, de um de uma interioridade

infra-consciente, de um sentimento de existência volúvel, enfim, um corpo de forças e energias insuspeitas, de simpatias secretas e contágios vários.

A investigação sobre o corpo obriga, deste modo, a uma inesperada desmultiplicação: corpo consistente do esforço aperceptivo e da certeza de si; corpo afectivo perturbador da consciência, dissolvente, furtivo, *alienante*. Na aproximação destes registos de presença no centro da mesma existência, assinala-se, subtilmente, um afastamento em relação à tradição: o corpo não é a origem clara do vazio de razão, é antes o vazio de razão que está instalado no centro de um sujeito *duplo na humanidade*. Se é certo que a existência psicológica apercebida não existe sem corpo, será precisamente porque é corpo que estará exposta, pelo simples facto de se constituir, às variações do inconsciente somático. Quer isto dizer que não existindo pensamento sem corpo, é justamente por ser corpo que a sua vigência será sempre precária. Com Biran, a separação entre *conscium* e *alienus* deixará de poder decalcar-se sobre a distinção entre um cogito cristalino, contínuo e sem interrupções, e um corpo exterior. A posse de si e o desapossamento alternam dois regimes de existência que são igualmente dois regimes do corpo: o corpo da ligação à vontade e o corpo das “séries afectivas”, corpos que se intercalam, sobrepõem, mudam de lugar, marcando os ritmos do existir entre uma clareza de pensamento límpido e a ausência, esquecimento ou fuga da vigência do *eu*.

*Descendo sobre mim próprio*, investigando o acto ou estado primitivo que constitui a minha existência individual, encontro-o, efectivamente, identificado na sua fonte com o *sentimento de uma acção ou esforço voluntário*; ou seja, sei-me força que sinto “*eficaz na produção do esforço que eu criei*”<sup>887</sup>, que exerço *na* resistência interiorizada de um corpo coexistente, de um corpo diferente *mas nunca separado*. A relação entre vontade e corpo é bem, neste contexto, uma das primeiras conquistas de Maine de Biran no que diz respeito à fundação de uma filosofia do corpo: nessa relação dual, o corpo desvenda-se como elemento constitutivo da *relação aperceptiva* e é conhecido apenas enquanto interiormente *apropriado* no mesmo gesto pelo qual o *eu* começa a existir para si. No entanto, a esta relação de *apropriação* de um corpo tornado *próprio* deve juntar-se a consideração de um corpo com o qual o sujeito individual do

---

<sup>887</sup> *Essai*, I, p. 121 ; Cf. *De l’aperception*, p. 110.

esforço se *identifica* (com o qual fazemos um) sem o poder conhecer, dominar, ou apropriar: o corpo afectivo das forças orgânicas que *conspiram e consentem*<sup>888</sup> na nossa *simplicidade* vital. Este corpo indómito da *organização*, que, em rigor, *somos*, furta-se a entrar como resistência no esforço, extravasa a adaptação à vontade, esgueira-se à consciência – e, num mesmo momento, faz-se o “esgueire” por onde esta se pode perder. Somos esse corpo excessivo que segue as suas próprias leis e no-las impõe, pressentimo-lo ou adivinhamo-lo quando liberta os afectos, quando impõe as suas sombras, quando nos faz vibrar e variar ao seu ritmo.

Este termo – ritmo – não o escolhemos em vão. O exemplo da música, podemos supô-lo, deu ao filósofo harpista de Bergerac a experiência em primeira-mão desse corpo afectivo, que se adoça aos estados e modos de existência em que o *eu* como que não encontra lugar. Será igualmente em termos de “harmonia” e “desarmonia”, que as oscilações de um temperamento depressivo – onde estar *alienus* representa todas as quedas, derrotas e deserções da capacidade de se encontrar *com o seu próprio centro* – serão atribuídas a esse corpo furtivo que opera na nossa existência fora do domínio da consciência.

Autor de um *Journal intime*, Maine de Biran conhece bem as disposições da vida afectiva, os “modos fugidios” que fazem uma existência ora feliz, ora funesta, ao sucederem-se e impulsionarem-se “como ondas móveis na torrente da existência”<sup>889</sup>. O temperamento, no entanto, não deixa de ser uma disposição permanente de que nunca escapamos por não podermos “retirar-nos” das modificações da sensibilidade afectiva, nem dos vestígios das afecções decorrentes de uma inquietação ou mobilidade desordenada interior simpática, lançando, assim, o *tom sobre o sentimento de existência*. O mesmo será verdade relativamente à produção espontânea de imagens perturbadoras, que se nutre da simpatia existente entre órgãos interiores e disposições do centro cerebral<sup>890</sup> e pode provocar todo o tipo de correntes delirantes e falsas apropriações.

Se “o sujeito biraniano está no princípio do tempo que inaugura e suporta”, a própria duração subjectiva é constantemente “perturbada pela intrusão da

---

<sup>888</sup> *De l'aperception*, p. 60.

<sup>889</sup> *Nouvelles considérations*, p. 136.

<sup>890</sup> Cf. *Essai*, II, p. 226.



descontinuidade temporal qualitativa da vida afectiva e intuitiva”<sup>891</sup>. A vida afectiva é princípio da alienação temporal do *eu*, ou seja, intercepta a vigência da consciência, suspendendo periodicamente o esforço. Assim sendo, o pulsar da vida que opera em nós sem nós inscreve-se no ritmo quotidiano de um existir que, então, pode alternar entre a vigência da consciência e a sua ausência.

Os fenómenos do sono, do sonho ou do sonambulismo serão exemplos “normais” desse ritmo imposto por um corpo que somos sem o poder ter. Também a abulia injustificada nos momentos que exigem a acção, a incapacidade em “manter os olhos abertos” em várias situações, o devaneio que nos perde num instante e nos arranca aos deveres do momento, indiciam o corpo furtivo e subterrâneo que reclama os seus direitos. Aduzam-se ainda aqueles casos, também devedores de um corpo insubmisso à vontade, em que *acordados* agimos como *sonâmbulos periódicos*, distraídos que estamos, ou ainda aquelas situações em que nos assemelhamos ao *idiota* que, diante de um relógio já parado, continua a pendular, dominado que está por uma cadência onde se perdeu. Serão idênticas condições que explicarão, segundo Biran, os casos graves – “mais rigorosos” – de alienação mental, casos que revelam também intercepção da posse de si, “desaparecimento” do *eu* por força do ritmo anónimo e não apropriável de um inconsciente somático.

Esse mesmo ritmo que toma o *eu* e o pode absorver, cruza, por outro lado, toda a gama de singularidades inexplicáveis que atravessam as ideias arquetípicas da moral e do belo, na medida em que, sob a respectiva universalidade, mantém-se a singularidade determinada pelo temperamento e a variedade da emoção. Sob o domínio das emoções, o homem deixa-se conduzir pela disposição afectiva do momento, seguindo as suas opiniões sobre as coisas do mundo e sobre todos os outros “modos variáveis da sua sensibilidade, todos os caprichos do seu humor”<sup>892</sup> *Ser sensível* significará, então, também, estar inquieto, estar bem ou mal disposto – total e inexplicavelmente –, habitar o seu próprio sentimento absoluto de existência, emprestando-se a um impensável tempo *sem eu*.

---

<sup>891</sup> Cf. DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 309.

<sup>892</sup> ID, o. c., p. 358.

Em suma, há uma história afectiva do inconsciente somático que contamina a existência subjectiva, história que jamais conseguiremos *contar completamente mas nos conta* – história da vida que transborda, que ultrapassa o *eu* e que se inscreve na nossa existência pessoal enquanto *sentimento de jamais se poder pertencer completamente, de jamais de poder possuir integralmente*. Esse sentimento que acompanha o ritmo de contrastes interiores mediante os quais, momentaneamente, a luz parece iluminar as trevas, clarificar tudo o que é obscuro, desocultando o que estava escondido, para, no instante seguinte e sem explicação, se retirar, abrindo lugar ao regresso das trevas da confusão, da incerteza, da desordem do pensamento<sup>893</sup>; esse mesmo sentimento que garante o duplo regime de presença do corpo – resistente e furtivo – no centro do existir é, em Biran, a melancolia<sup>894</sup>.

## 5.2.

Bizarrias, comportamentos lacunares, inexplicáveis preferências morais e estéticas, delírios, alucinações, alienações, emoções desenfreadas, memórias do corpo, paixões: eis outros tantos modos de presença da vida afectivo-intuitiva inconsciente e da interioridade que ela esboça – uma interioridade que não é simultânea nem da interioridade do esforço, nem do tempo do *eu*. Nos momentos em que o *jogo de simpatias* cruza a consciência e intercepta o respectivo encadeamento próprio, o *eu* pode descentrar-se, dissolver-se, perder-se, ser embargado, fascinar-se. O corpo furtivo faz valer as suas *leis*, em tudo distintas das do corpo do esforço, e à vontade oporá o involuntário, à concentração a dissolução no fluído da vida, à harmonia a desarmonia das disposições somáticas, ao acto infalível os movimentos espontâneos, à posse de si o desapossamento. A aventura do pensamento é, neste sentido, uma aventura difícil, tanto quanto a constituem o desastre quotidiano da posse de si, a recorrente estranheza de si, a constante incapacidade de perseverar no estado de *conscium* ou *compos sui*.

---

<sup>893</sup> Cf. *Discours*, p. 29: “Nous la portons en nous-même, cette source la plus vrai des biens et des maux».

<sup>894</sup> *Essai, II*, p. 225: «Mais les traces des affections gaies ou mélancoliques qui se liaient aux images dominants dans l’aliénation persistent souvent encore avec opiniâtreté, alors même que ces images sont complètement effacées, et quand l’être intelligent est rendu à lui-même, l’être sensitif se nourrit encore des mêmes impressions, et s’affecte par habitude quand la cause première de ces impressions ne subsiste plus.»

Essa difícil aventura quotidiana, testemunha-a Maine de Biran no seu *Journal intime*: “1 de Janeiro de 1815: Temperatura húmida e fria, neblinas. Comecei mal o ano; experimentei uma agitação nervosa e um mal-estar extraordinário; o estômago está fraco, sem energia; tenho suores nocturnos debilitantes.”<sup>895</sup> Convoquemos outras passagens: “Experimentei, antes do almoço e do jantar, oscilações de humor e uma impaciência devida a uma alteração nervosa: faltavam ao meu ser sensitivo estimulantes (...) e a cabeça, não tendo o seu ponto de reacção necessário, lançava a desordem e a confusão nas impressões e nas ideias.”<sup>896</sup>; “17 e 18, vento muito frio. Há no ar qualquer coisa que me irrita e me amargura. Estou num estado habitual de sofrimento, de mobilidade e de descontentamento interior. Não me dedico a nada, ainda que revolva a papelada e tenha escrito toda a manhã.”<sup>897</sup> Um afecto infeliz ou *inquiétante*, disposições orgânicas desfavoráveis, movimentos desordenados do corpo em resposta à temperatura ou a um alimento determinado, são suficientes para que a *dissonância*<sup>898</sup> se produza e a corrente da consciência e do pensamento seja perturbada. Biran experimenta, então, o desconforto – tão familiar – de não conseguir ser no que se é. Tudo se passa como se uma aragem de dissolução se instalasse e o centro de si se perdesse. Nesses momentos em que *não nos dedicamos a nada*, considerará que se sofre o drama de *não poder ser totalmente*, na contraluz da consciência de *já ter sido e tudo ter podido*. A melancolia é o sentimento dessas oscilações, dessa fronteira porosa entre posse de si e desapossamento.

O filósofo de Bergerac não cessará de se surpreender com a vivacidade de tais oscilações, com a fragilidade de tal fronteira, com o domínio de tal sentimento. Investigá-los-á no campo de estudo que encontra em si próprio; e, no mesmo movimento, dará deles *testemunho* – o que não é um pormenor. Questão de um *testemunho*, de uma *mediação* muito particular de si, o sentimento melancólico não é reduzido a sintoma puramente negativo de uma qualquer patologia. Ao invés, acompanhando o drama quotidiano da dificuldade de se possuir plenamente num estado de *concentração* ou *harmonia*, o sentimento melancólico constitui-se como terreno

---

<sup>895</sup> *Journal*, I, p. 35.

<sup>896</sup> ID, o. c., p. 44.

<sup>897</sup> ID, o. c., II, p. 35.

<sup>898</sup> Cf. DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 293.

próprio de investigação sobre o que pode o homem e o pensamento, sobre os lugares de passagem – no centro da própria existência – entre o *humano e o inumano*, entre a vida consciente pessoal e a vida afectiva inconsciente, entre o corpo que apropriamos na actividade voluntária e o corpo involuntário que não podemos senão *ser*. Sobre a melancolia, poderá afirmar-se, então, que Biran esboça uma *hermenêutica de si*, onde ecoam os limites de uma *hermenêutica da própria condição subjectiva*, traçada nas fronteiras do voluntário e do involuntário.

A melancolia é essa “verdade de sentimento para todos os homens que, dotados de uma organização suficientemente delicada para sempre estar perto dessas afecções imediatas, têm, ao mesmo tempo, a força para se colocar de algum modo fora delas”<sup>899</sup>; fora das afecções, mas pressentindo a sua proximidade e respirando a sua presença, há ainda para o homem “nesse estado um certo charme consolador em estudá-las, em seguir o seu percurso até às aflições e tristezas, ora para se colocar no lugar de um testemunho compassivo dos seus males, ora para encarar com sangue frio o inimigo interior”<sup>900</sup> e deste se pôr a salvo. No eco da impossibilidade em que estamos de nos possuir constantemente, ventila o fundo tormentoso e obscuro da vida impessoal, nos momentos em que ameaça intrometer-se na existência consciente. Como o espectador cativado por uma cena caótica – onde se sente presente mas, ao mesmo tempo, incapaz de activamente intervir para restabelecer a *harmonia* –, o melancólico encontra-se na própria linha de fronteira “confusa”, “porosa”, entre a vida consciente e as disposições do fundo inconsciente da vida impessoal. Nesse lugar de fronteira, *sente* e interroga directamente a proximidade da ausência de si, porque *sabe o que sente* e sabe que é ele, e não outro, que sente as variações do existir como *alegres ou penosas*.

A melancolia biraniana põe, pois, em jogo dois territórios da própria existência: o território dos estados de *afectividade* absoluta (solta da consciência) ou de um corpo dos afectos subterrâneo e desconhecido (corpo não mobilizável da relação a ele próprio); o território da presença do *eu*, que deriva dos modos do esforço (e do corpo próprio, mobilizável, da relação a vontade sem o qual não haveria presença do *eu*). É a cisão, a fissura entre a presença a si e a presença da ausência de si que determina o

---

<sup>899</sup> *Décomposition*, versão revista, p. 385, n.

<sup>900</sup> ID, o. c., l. c.

sentimento *melancólico* de não se pertencer a si próprio inteiramente, de se perder constantemente o tempo que é o seu. Em alguns momentos, essa fissura percebe-se ao vivo, quando se surpreende o que “até há pouco” afectava inconscientemente.

O *acordar* é, para Biran, sem dúvida, um desses momentos: “Ao despertar cada manhã – escreve no *Journal* – o primeiro sentimento distinto que tenho da minha existência é triste e penoso (...). Parece que a alma se aflige e sofre com a prostração e decadência do corpo, desesperando por mudá-lo ou erguê-lo”<sup>901</sup>. O que no sono se mantinha do inconsciente somático operando só, passa a ser, de algum modo, questão de um *sentimento* pelo qual se surpreende, diferente da presença imediata do corpo do esforço, o peso de um corpo até então escondido na relação a si próprio. Deste corpo oculto temos um vislumbre quando o sentimos entrar o *despertar*: “há aí um sentimento *radical*, ora de impotência, ora de poder, inerente à alma; e este sentimento tem a ver com um estado proporcional do corpo, com a sua disposição própria para ceder ou resistir à impulsão e ao querer enérgico da alma”<sup>902</sup>. Nesta alternância, nesta passagem que se surpreende ao acordar, será a própria diferença entre “pura cinestesia sensitiva” e o *sentimento composto* da apercepção e do corpo apropriado que se revelará particularmente clara<sup>903</sup>: entrando este em exercício, começa a ser possível contrapor ao domínio daquela cinestesia “ideias de confiança” e sentimentos mais ou menos agradáveis; enquanto se mantêm os efeitos puros das disposições sensitivas, serão a dor, a tristeza, o abatimento, o receio de existir, a desconfiança, que perduram.<sup>904</sup>

O melancólico reconhece o ritmo<sup>905</sup> e as alternâncias da existência, sentindo, mais do que os outros, a proximidade *opressiva* da ausência de si. Sendo “sentida”, a existência surpreendida no quotidiano despertar melancólico não é, em rigor,

---

<sup>901</sup> *Journal*, II, p. 373. Saber como se passa da *passividade* à *actividade* e aos modos de “participação” do *eu* não é, em si um problema: o *como* dessa passagem não se explica e o *facto* da passagem se dar não carece de demonstração, uma vez que não é senão já o próprio *facto* de consciência.

<sup>902</sup> ID, o. c., p. 373.

<sup>903</sup> Cf. ID, o. c., p. 383 : «Je suis toujours mécontent de moi au moment du réveil.»

<sup>904</sup> Cf. ID, o. c., l. c.

<sup>905</sup> As semelhanças com a reflexão de Rousseau foram primeiro estudadas por GOUHIER, H., *Les conversions...*, o. c., p. 16 e ss. Cf. ROUSSEAU, J.-J., *Les rêveries du promeneur solitaire*, Gallimard, Paris, 1959.

simplesmente *sofrida*<sup>906</sup>; o melancólico (e o melancólico de Biran somos todos nós) é a figura do homem que vive o *padecer, o endurecer, o amargurar do sofrer da existência*.

Paredes-meias com a vida impessoal, *sofremos os padecimentos do nosso* corpo furtivo e subterrâneo, tão impensável quanto inevitável<sup>907</sup>: impensável, porque é a medida de uma ““abstracção anti-reflexiva’ numa filosofia da reflexão”<sup>908</sup>, de uma ausência do sujeito numa filosofia da subjectividade; inevitável porque, no próprio centro da experiência subjectiva, impossível será supor que se possa viver sem sofrer a paixão de uma qualquer afecção de prazer ou dor, sem padecer uma qualquer tendência instintiva, sem experimentar qualquer gosto ou predilecção. Em sendo predominante a influência destas impressões orgânicas espontâneas, estaremos bem ou mal dispostos, felizes ou infelizes por existir, mais ou menos inquietos, sem poder imediatamente nada mudar ao nosso modo de existência afectivo<sup>909</sup>; no entanto, no *interface* corpo que se desmultiplica em diferentes registos de presença – em diferentes corpos – espantamo-nos de estar a existir no sentimento de “não poder mais, depois de ter podido”<sup>910</sup>, no assombro de *ser possível não mais se poder pertencer*. E é com “uma certa doçura melancólica” que assistimos, “como testemunhas compadecidas”, a esses movimentos da sensibilidade interior<sup>911</sup>. Contemplamos, assim, a única vida que temos e não podemos abandonar, a nossa vida em nós, o corpo que somos e que nos faz sentir o peso do existir: deparamo-nos com as paisagens de uma interioridade irreduzível quer ao “reino da consciência”, quer à objectividade do mundo.

O sentimento melancólico da existência como penosa repercute o sentimento de um regime sofredor do existir concreto e constitui o reconhecimento sentido do escândalo de se ser *quase nada*. Num certo sentido, o melancólico é aquele que, por força de uma *constituição particular*, habita a própria permeabilidade da fronteira entre o consciente e o inconsciente, entre a presença do corpo apropriado e a presença latente

---

<sup>906</sup> Cf. *Rapports*, p. 135.

<sup>907</sup> Cf. AZOUVI, F., « L’affection et l’intuition... », o. c., p. 90.

<sup>908</sup> ID, o. c., l. c. Cf. RICOEUR, P., *Philosophie de la voloné. I - Le volontaire et l’involontaire*, Aubier, Paris, 1949, p. 384 e ss.

<sup>909</sup> Cf., por exemplo, *Discours*, p. 28; *Nouvelles considérations*, p. 133. O sentimento de um mal depende da união de uma força livre a uma má *organização*; o prazer será o sentimento de algo bom dependente da união da mesma força a uma *organização* harmoniosa.

<sup>910</sup> DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 327.

<sup>911</sup> *Rapports*, p. 152.

do corpo rebelde da vida afectiva. Que nesse “lugar” se experimentem os “pesos” de estar a existir significa, então, que a proximidade pressentida da vida afectiva se desvenda como *desacordo*, *desarmonia*, *impotência*, incapacidade de ser no seu próprio centro, *en-fermidade*. Para o Biran do *Journal*, em nenhum outro momento se sentirá melhor a própria existência, de nenhum outro modo se sentirá a condição *dupla* do nosso existir, senão nesse lugar de fronteira que se anuncia na melancolia – lugar onde o “*eu* encontra interiormente sofrimentos do animal ou se aflige das suas alegrias imoderadas.”<sup>912</sup>

A melancolia é o *sentimento doce, compassivo, serenamente triste* de não ser *apenas esforço ou posse de si*, mas também possibilidade permanente de um vazio ou errância do pensamento. Não é plena e ininterrupta a clareza e a vigência da consciência, mas intermitente, na medida em que não pensamos sempre ou nos sabemos sempre.

Experiência vivida da fissura, da dissenção que constitui o existir humano, o sentimento melancólico é paixão de ser *dois*. O melancólico vive a emoção do que, nele próprio, o toma sem o seu próprio concurso. Sabe que não é a sua vontade a causa de todo o seu existir e ao que se furta a esta causalidade voluntária não atribuirá qualquer ideia de causa exterior. Abandona-se, resignado, ao que em si transborda o *eu*: *serenamente*, acolhe as variações do inconsciente somático como o seu destino, comprovando que “o homem que traz ao nascer, no seu temperamento primitivo – cuja fisionomia é o carácter moral – o sentimento imediato de uma existência penosa ou infeliz, jamais será feliz, aconteça o que acontecer e independentemente das condições que o acaso lhe trazer”; de igual modo, “o homem nascido feliz (num sentido que não o vulgar), aconteça o que acontecer, jamais terá o sentimento de uma verdadeira infelicidade”<sup>913</sup>. *Compadecidamente*, o melancólico abandona-se à certeza de não se poder pertencer completamente, razão pela qual se afirma que padece o sofrer da sua existência corporalizada. Será, enfim, com rigor que se poderá afirmar que “trazemos

---

<sup>912</sup> *Nouvelles considérations*, p. 133.

<sup>913</sup> ID, o. c., l. c.

em nós a fonte de todos os bens e de todos os males que é susceptível (...) experimentar ao longo da (...) existência.”<sup>914</sup>

A melancolia é, sob a forma de *verdadeira infelicidade*, o sentimento de constante expectativa de um *eu* que, nos limites do corpo pensável, assiste à possibilidade recorrente da sua própria dissolução ou *falta de apoio*, da sua submersão num corpo fluído e variável dos afectos – diante do que é um espectador placidamente conformado, já que sabe serem *suas* as possibilidades *involuntárias* do próprio existir. São, por isso, doces essas *penas* de um existir sentido na eminência da perda de si, da ausência da consciência ou da vigência das faculdades activas. A melancolia é a vertigem do abismo da própria fragilidade e uma vertigem que atrai: *abyssus abyssum*.

### 5.3. (Melancolia e corpo consistente)

Pelo que fica dito, não será descabido admitir que é o melancólico quem melhor sente a existência; sente-a na fronteira, no limite, *onde consciência de si e vida impessoal se imbricam* accidental e inexplicavelmente. Por isso será possível afirmar da melancolia biraniana que ela revela uma “torção” entre o ser pessoal e o ser afectivo, torção mediante a qual nos sentimos nós e um outro, ora capazes “do melhor”, ora inertes, asténicos, abandonados a sonhos vagos e funestos<sup>915</sup>. A melancolia põe em jogo o inesperado cruzamento de duas *interioridades*, que se identificam realmente<sup>916</sup> no centro do *mesmo* sujeito: a interioridade do esforço, concomitante do corpo apropriado e índice da presença do *eu*, e a “interioridade” afectiva<sup>917</sup> inconsciente que determina o temperamento. Assim sendo, sou *eu* que tenho a consciência da minha presença e acção

---

<sup>914</sup> *Discours*, p. 29; Cf. num mesmo sentido, *Nouvelles considérations*, p. 133: «Ce qu’il aurait de surprenant dans cette destinée de l’homme (si le mot de l’énigme n’était plus haut), c’est l’aveuglement profond où nous sommes tous sur ce qui constitue, primitivement et immédiatement, pour chacun de nous le bien et le mal ; toujours on s’en prend aux objets du dehors, on maudit ou on bénit le sort, on invoque la fortune, on la conjure comme une puissance amie ou ennemie. L’homme ignore qu’il porte en lui le *fatum* inexorable.»

<sup>915</sup> Cf. *Journal*, II, p. 364.

<sup>916</sup> Cf. *De l’aperception*, p. 70 n.: «Néanmoins, la part de conscience qui a lieu ordinairement dans les affections qui ne sont pas trop vives pour l’absorber ne suppose-t-elle pas une identité réelle entre le principe qui sent ou qui est affecté immédiatement, et qui se rend compte que c’est lui-même qui éprouve telle affection agréable ou pénible, qui y prend part et se l’approprie ?»

<sup>917</sup> Cf. DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 330.



causal, sou *eu* que tenho a experiência das impressões passivas e que me sinto bem ou mal, sem reportar a essas impressões afectivas qualquer ideia de causa sobre o modelo da causalidade subjectiva.

Antecipando a fértil articulação hermenêutica entre voluntário e involuntário, Biran faz da melancolia um primeiro plano do *consentimento*<sup>918</sup>, ocasião privilegiada de “reconhecimento” do que, em nós, se furta à vontade. Não que as *afecções* deixem de ser, em si, opacas e as leis da simpatia inconscientes; mas *somos nós* que sabemos a que ponto aquelas nos dominam em cada momento<sup>919</sup>. O melancólico é o primeiro a sabê-lo. Por força da sua organização ou temperamento, incessantemente se encontra remetido para o interior de si pelas afecções mais capazes de mobilizar a atenção<sup>920</sup>; por isso, “ouve (...) os gritos da actividade da máquina”, sente-os aumentar ou parar enquanto as ideias se sucedem, se detêm” e parecem mover-se ao mesmo ritmo<sup>921</sup>. Será desta forma que corrobora que “se o físico está mal regulado, a alma é necessariamente afectada por essa desordem de uma maneira triste e penosa”<sup>922</sup> – prova de que o pensamento poderá sucumbir, a concentração desaparecer, o equilíbrio das faculdades activas ser arruinado. Pressentindo a presença da ausência de si melhor do que qualquer outro, o melancólico *estuda* as mais ínfimas modificações do corpo alternadamente tranquilo, furioso,

---

<sup>918</sup> Note-se a proximidade com as teses de RICŒUR, P., *Le volontaire et l'involontaire*, o. c., p. 8 : «La première situation que révèle la description est au contraire la *réciprocité de l'involontaire et du volontaire*. Le besoin, l'émotion, l'habitude, etc. ne prennent un sens complet qu'en relation avec une volonté qu'ils sollicitent, inclinent et en général affectent, et qui en retour fixe leur sens, c'est-à-dire les détermine par son choix, les meut par son effort et les adopte par son consentement». Para Biran, sobre a afecção imediata que pode experimentar a organização o *eu* permanece cego; mas pelo “*sentimento* de prazer ou pena” pode realmente dizer-se que o *eu*, de algum modo, as *apropria* (Cf. *De l'aperception*, p. 70, n.) e faz sua a sensibilidade. O esforço simétrico ao poder dissolvente da vida afectiva exercer-se-á dia-a-dia para canalizar e encadear à vontade as disposições corporais necessárias ao exercício do pensamento e da posse de si. E quando o esforço penetra as impressões passivas pela primeira vez, longe de se lhes oferecer como uma qualquer força exterior que se acrescentasse à modificação orgânica, tornará possível a afirmação de um primeiro “*eu sinto*, *eu estou* bem ou mal.” Ao contrário do que pensou Locke, por exemplo, a sensação é um “composto de primeira ordem e não absolutamente simples”. O *eu* começa a fazer *também sua* a sensibilidade, anunciado a capacidade de iluminar (*Dernière philosophie: existence et anthropologie*, p. 7) a vida até então inconsciente, de lhe dar forma e de, ao mesmo tempo, se circunscrever a si próprio como lugar de um perseverar consciente.

<sup>919</sup> Cf. *Essai*, II, pp. 203-204.

<sup>920</sup> Cf. *Nouvelles considérations*, p. 67

<sup>921</sup> ID, o. c., l. c. *passim*.

<sup>922</sup> *Rapports*, p. 152

delirante, regulado, imbecil, esclarecido, estúpido, barulhento, mudo, letárgico, activo, vivo, anémico<sup>923</sup>.

Biran não confunde, deve esclarecer-se, a melancolia com as agitações ou com os movimentos afectivos em si mesmos: “o sentimento da alma a que chamo tristeza ou melancolia, difere essencialmente, *tota natura*, da afecção de mal-estar ou de inquietação que se liga a um mau estar dos nervos ou a certas disposições orgânicas”<sup>924</sup>. A melancolia é um sentimento e não pura afecção<sup>925</sup>; um sentimento tocado pelos afectos, mas *onde* alguém se testemunha. Com razão se afirmará, então, que o melancólico, recorrentemente em espera de *ser ou não ser*, guarda o saber da mistura, da alternância entre *poder ser* e *não se conseguir pertencer inteiramente*.

De algum modo, a melancolia comprovará o conjunto de factos que, situados entre as afecções apenas descritíveis fisiologicamente e os sentimentos que requerem o âmbito de um saber psicológico, não encontram, segundo Biran, conceito ajustado no panorama intelectual da época. O filósofo de Bergerac nomeará tais factos com o título “novo e bizarro” de “factos fisio-psicológicos”<sup>926</sup>. A paternidade assumida deste conceito merece atenção, não apenas pelo seu carácter pioneiro ou pela sua actualidade, mas também – e fundamentalmente – pelo lugar em que obriga a situar a análise: o mútuo empréstimo entre a simplicidade vital e a dualidade humana, entre o fisiológico e o psíquico.

A este propósito constatará Maine de Biran que “tudo o que se atribui ao homem apenas a título de ser organizado, vivendo a vida sensitiva ou animal, cai sob as leis da física e não entra directamente nas leis morais”<sup>927</sup>; no entanto, esse “físico” não deixa de *se ligar por certos meios ao moral*. Se essas ligações não forem observadas, se forem

---

<sup>923</sup> Cf. *Nouvelles considérations*, p. 67.

<sup>924</sup> *Journal*, I, p. 247.

<sup>925</sup> Cf. ID, o. c., p. 247-248 : «Le sentiment est aussi désirable que l'affection est fâcheuse ; à celui-ci se lient tous les progrès de l'intelligence et les plus nobles excursions de nos facultés ; l'autre nous rend incapable d'exercer ces facultés.»

<sup>926</sup> Cf. *Nouvelles considérations*, p. 241: «J'observerai sur l'emploi d'un terme nouveau et un peut bizarre, *physio-psychologique*, que je suis obligé de le créer pour exprimer une espèce de faits qui, s'ils ne sont pas nouveaux ou inconnus, n'ont jamais été observés ou notés séparément des faits physiologiques ou psychologiques, avec lesquelles les théories les confondent.» Cf. DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 331, n.. Considere-se aqui, igualmente o conceito de “psicossomático”, que encontramos como central nos trabalhos contemporâneos, entre outros de ALI, Sami, *Pensar o somático. Imaginário e Patologia* (trad. port.), ISPA, Lisboa, 2002.

<sup>927</sup> *Nouvelles considérations*, p. 243.

obliteradas, a *ciência do homem físico e moral* permanecerá incompleta<sup>928</sup>. Assim, por exemplo, não se negará que as afecções são questão orgânica e que uma descrição fisiológica de determinados comportamentos que as assinalam é valiosa; mas tão-pouco se pode ignorar que nada se descreveria se esse “orgânico afectivo” não ecoasse na existência subjectiva, não fosse pressentido por alguém, sofrido por alguém e, no limite, significado por alguém. Não sendo o facto a que nesse ecoar se alude, em rigor, exclusivamente fisiológico, todavia, não será também meramente psicológico – o que facilmente se demonstra pela eventualidade de uma intervenção directa sobre o corpo poder substituir determinadas afecções por outras porventura menos perturbadoras.

Por uma analogia significativa sobre os confins dessa diferença, Biran declarará: “não estou nunca mais *duplo* do que quando estou doente do físico ou do moral”<sup>929</sup>. Reactualiza, nestes termos, uma tese dos seus *Escritos de juventude*, onde havia advogado que *apenas o doente se sente existir*, no sentido em que apenas a *doença*, a desarmonia, a dissonância, *nos faz entrar em nós mesmos* e, deste modo, nos permite compreender, efectivamente, o que significa existir nos limites internos de uma dupla interioridade. O melancólico parece apto a confirmá-lo: na proximidade dos modos operantes da vida impessoal, acompanhando todas as vicissitudes da alternância entre posse de si e desapossamento, *pressentindo* todas variações *da máquina* e todos os movimentos da sensibilidade afectiva, será ele a atestar que, ao menor encadeamento do corpo fluido e inconsistente na corrente da vontade e do esforço, o *eu* se pode dissolver.

Biran afirmou – frase sempre citada – que cedo se espantou por se sentir existir e que esse espanto fecundo foi sempre motor da sua meditação. Que surpresa o poderia motivar, que novidade despertou a sua reflexão, senão a que se desprende dos raros equilíbrios da saúde, da dificuldade de, em nós próprios, nos encontrarmos na *serenidade, calma ou felicidade constantes*, da trágica fragilidade do equilíbrio necessário à posse de si e ao exercício das faculdades activas? Que outra preocupação o

---

<sup>928</sup> ID, o. c. l. c.; 66 e ss. O contexto do debate é o da ciência mista. Biran nota, uma vez mais, que não haveria qualquer *sentimento* propriamente dito se o *moral* (o livre, o activo do homem) não circunscrevesse a exterioridade da esfera do físico. Se é verdade que aquilo que motiva o modo como *sinto a minha vida* escapa à consciência, esse modo ganha para mim um significado e pode ser por mim *interpretado*. Se o testemunho como *penoso*, o seu sentido escapará ao puramente *físico* (a *metafísica não se pode transpor ou traçar os seus limites na medicina*).

<sup>929</sup> *Journal, II*, p. 334.

poderia mobilizar mais decisivamente senão a procura de caminhos que pudessem obstar a tal precariedade?

No seu diário – como por toda a sua obra – Maine de Biran demandará vias de acesso às faculdades mais elevadas e aos sentimentos mais vigorosos, numa tentativa de preencher os *vazios* da existência e minorar o que de *alienação* nela subsiste. Só assim poderia resistir ao encadeamento da sensibilidade e romper a “cadeia do destino”<sup>930</sup> e fazer “participar o organismo na actividade, na vida, na juventude eterna da alma.”<sup>931</sup> Assumido o papel do corpo na génese da consciência e das faculdades, Biran não poderia acabar por considerar o corpo simplesmente como a origem exterior do que ameaça o pensamento. Não sendo possível dispensar a matriz corporal, tratar-se-á, para este filósofo, de ponderar a que ponto a “primeira condição essencial da vida intelectual”<sup>932</sup> é uma disposição do corpo propícia ao exercício do pensar: possuir-se é ainda, necessariamente, um *tomar corpo* propiciador da *concentração sobre nós próprios*.

Na vida política, nos salões mundanos e mesmo no aconchego da sua propriedade campestre Gratelup, Maine de Biran trava incansavelmente a luta contra a incapacidade de pensar, a falta de concentração, a fraqueza da vontade, a inconsistência, a falta de firmeza – ou seja, contra o desequilíbrio das faculdades activas. Bate-se, apesar de serem longos os períodos de enfermidade melancólica que confessa roubarem-lhe a própria memória da saúde<sup>933</sup>. Interroga, então, filosoficamente a fragilidade da vigência do pensamento e da posse de si, a precariedade de estar *em si ou a si*. Constantemente se sente num estado em que parece ter sido de si mesmo o magnetizador: será o *sonâmbulo Biran*, que participa da cena política como das obrigações sociais. Fora do seu “gabinete” sentir-se-á sempre longe do seu centro e do seu tempo, correspondendo a entrada na vida mundana ao desarranjo das funções – sob a pressão de uma multiplicidade de impressões sobre a organização –, ao desequilíbrio

---

<sup>930</sup> *Discours*, p. 54.

<sup>931</sup> *Nouvelles considérations*, pp. 82-83. À ameaça de vagabundagem do pensamento nos liames afectivos de um corpo inconsciente, deve responder ainda uma relação capaz de encontrar no corpo a consistência necessária, a suficiente familiaridade com a vontade para contrabalançar a cegueira e a estranheza da sensibilidade e cruzar o abismo da estranheza a si, ultrapassar a ausência de pensamento, re-centrar-se, reapossar-se do esforço de existir, equilibrar-se na identidade sempre precária.

<sup>932</sup> *Journal*, I, p. 162.

<sup>933</sup> Cf. *Journal*, III, p. 33.

recorrente, ao bloqueio ou *dormência* da reflexão. Confidenciará ao seu diário: “5 de Novembro [de 1817], abertura da sessão. Discurso notável do rei. Meditei vagamente sobre a intervenção que, a esse propósito, a Câmara poderia fazer, mas ali tenho sempre mais sensações e impressões do que ideias. Não sei por que razão me sinto sempre abaixo de mim próprio; porque estou tão descontente de tudo, quando me comparo com outros ... há para isto causas físicas e morais que será preciso estudar.”<sup>934</sup> Alguns meses antes, já havia escrito, em tom semelhante, referindo-se à forma de se relacionar com os outros: “A melhor maneira seria traçar bem o seu círculo, defender aí o terreno, energicamente e com a segurança de nunca ceder seja no que for, de ser *si* próprio e de dizer francamente o que se pensa quando nada se tem a esconder. A minha conduta habitual é em tudo oposta a esta máxima”<sup>935</sup>; e o que sempre lhe acontece – acrescentará numa entrada posterior – é “cessar de ser *eu*”<sup>936</sup>.

São múltiplas as referências à dificuldade em manter o equilíbrio e a estabilidade propícios ao pensamento, em perseverar concentrado, isto é, firme no seu “centro de gravidade”. Numa anotação datada de 7 de Março de 1813, regista: “Dia bonito; vento norte frio. Escrevi uma longa carta a Madame Boudet; (...) Passei duas horas com o embaraço, a timidez e a falta de firmeza do costume.”<sup>937</sup> Dois anos mais tarde, apontará, num mesmo sentido: “Estou mais agitado e perturbado que de costume, não há qualquer firmeza no meu ser. Não penso em nada, não estou em nada; há uma mobilidade, uma

---

<sup>934</sup> ID, o. c., II, p. 87. Maine de Biran manteve uma relação paradoxal com as exigências mundanas. Por um lado, relata diariamente os males que delas colhe a sua frágil saúde, os desajustamentos que o seu temperamento patenteia; por outro lado, não deixará de procurar uma vida política e uma presença pública. Numa passagem interessante do *Journal* meditará sobre esta contradição aparente no horizonte da questão das faculdades. Cf. *Journal*, I, p. 162 : «Il y a dans notre être mixte des facultés de nature diverse, qui ne peuvent pas être toutes satisfaites en même temps ni dans les mêmes circonstances. Si nous cherchons l’agitation et les sensations et les mouvements du dehors, c’est que nos facultés organiques, les premières en exercice, demandent toujours à être exercées. Si même en nous agitant, nous aspirons au repos, c’est que nos facultés intellectuelles et réflexives demandent aussi à s’exercer à leur tour. »

<sup>935</sup> ID, o. c., p. 47.

<sup>936</sup> ID, o. c., p. 90: «Je me sens plus faible au milieu de tant d’hommes forts ; je ne me mets pas en rapport avec eux ; je cesse d’être *moi* sans me confondre avec les autres ; le moindre signe d’opposition ou seulement d’indifférence me trouble et m’abat. Je perds toute présence d’esprit, tout sentiment et toute apparence de dignité. Je sens que les autres doivent avoir une pauvre idée de mon chétif individu et cette persusasion me rend plus chétif, plus timide et plus faible encore. Je devrais renoncer aux grandes assemblées et à la vie publique ou extérieure ; j’y suis le moins propre de tous les hommes.»

<sup>937</sup> *Journal*, III, p. 54. Note-se a ocorrência do termo «aplomb» que, juntamente com outros termos como «assiette» ou expressões como «être dans son centre» ou «centre de gravité», se repete ao longo da obra, indiciando uma preocupação constante pelo tema da posse de si.

impaciência, uma precipitação singular que me domina e me atormenta”<sup>938</sup>. Outro exemplo, de 1814: “Choveu abundantemente nos dias 21 e 22; acaba o tempo de Verão e o Outono começa; experimento a influência da mudança; sinto um mal-estar, o meu estômago está afectado, a minha cabeça pesada, mas há mais firmeza em todo o meu ser e melhorias sensíveis no meu estado físico e moral”<sup>939</sup>. “Grateloup, 3 de Setembro: (...) A mudança de temperatura afectou-me. Apanhei uma constipação que abate singularmente as minhas faculdades e me tira todo o equilíbrio, toda a firmeza de pensamento”<sup>940</sup>.

É laborioso o registo diário da incapacidade de encontrar o seu próprio centro de equilíbrio. Mas não pode negar-se que a essa consideração da falência quotidiana do pensamento corresponde o esforço recorrente por conquistá-lo. Querer pensar e experimentar a miséria de não o conseguir, experimentar dia-a-dia a ruína de si e constantemente esforçar-se ainda por pensar<sup>941</sup>, por se encontrar nos momentos de clareza apaziguadora de si, de actividade capaz de tudo. A personagem central do diário de Biran é o corpo repercutido em cada instante do existir propriamente humano – e uma existência que varia incessantemente pelas zonas de trocas ou de fronteira diferida entre a vida que opera em nós sem nós e a própria vigência do pensamento e da presença a si.

Sabemos, desde a tematização do esforço aperceptivo, que a condição corporal fundamental para que haja pensamento e posse de si é a disponibilidade resistente que o corpo oferece à vontade. O hábito representa, na obra de Maine de Biran, o primeiro grande ataque a essa condição de resistência: o hábito atenua, insensibiliza e, no limite, promove o esquecimento da presença do corpo. No *Journal*, no entanto, o que Biran nos obriga a pensar é algo de diferente<sup>942</sup>: não apenas um desapossamento progressivo (no hábito, induzido pela repetição), mas a recorrente *incapacidade de regressar a si*, de se *pertencer completamente*. E se é a *consistência* do corpo no encontro com a vontade a condição primitiva de possibilidade do pensar, será a *inconsistência* do corpo fluído e

---

<sup>938</sup> ID, o. c., p. 64.

<sup>939</sup> ID, o. c., I, p. 19.

<sup>940</sup> ID, o. c., II, p. 154.

<sup>941</sup> Cf. MONTEBELLO, P. «Le corps de la pensée», o. c., p. 206.

<sup>942</sup> Cf., ID, o. c., p. 210.

atravessado por inúmeras repercussões do mundo e da vida – corpo afectivo que intercepta a relação da vontade ao corpo –, que dissolverá a *ipseidade*, promoverá o desapossamento, interceptará o pensamento. “Não estando o corpo tranquilo – concretizará Biran – ele comunica a sua perturbação à alma e impede-a de dar lugar às operações intelectuais”<sup>943</sup>

Assim sendo, lutar pela posse de si representará, neste contexto, obstar à inconsistência do corpo indisponível para entrar em relação com a vontade. O filósofo de Bergerac conhece as diversas possibilidades de contrariar aquela inconsistência mediante uma intervenção directa sobre o *físico*<sup>944</sup>. Não serão, contudo, tais intervenções que estarão aqui em questão. Tratar-se-á, sobretudo, de ponderar o que Maine de Biran denomina por “liberdade”<sup>945</sup> ou “poder de (...) começar uma série de acções ou de ideias independentes dos motivos da sensibilidade ou mesmo opostos a esses motivos”<sup>946</sup> – série essa que pode contrariar as tendências do *ser sensitivo*.

Neste sentido, o filósofo deplorará a ausência de estudos que considerem tal “influência recíproca das nossas faculdades afectivas sobre as nossas ideias ou operações intelectuais e vice-versa”; julgará semelhantes estudos como sendo ainda aguardados pela “moral teórica.”<sup>947</sup> À estimulação do físico (artificial ou não)<sup>948</sup> para influenciar o moral, deve aduzir-se a consideração da influência do *moral* sobre o físico<sup>949</sup>. A imaginação<sup>950</sup>, enquanto faculdade submetida tanto às afecções como à vontade, ocuparia nessa moral um lugar importante, na medida em que “determinadas ideias do espírito ou sentimentos da alma” poderiam agir sobre a imaginação e, por aí, influenciar “os fenómenos afectivos e as funções dos órgãos”<sup>951</sup>. Assim se assimilariam os signos que decorrem de uma intervenção mediata da vontade à produção de

---

<sup>943</sup> *Journal*, II, p. 161.

<sup>944</sup> *Nouvelles considérations*, p. 75.

<sup>945</sup> Cf. *Journal*, III, p. 35.

<sup>946</sup> ID, o. c., l. c. Cf. *Nouvelles considérations*, p. 81: «Mais il est possible, et il arrive dans certaines cas, que le moi souffre ou jouisse moralement, pendant que le principe sensitif s’affecte d’une manière tout opposée. (...) Au sein des affections pénibles et tristes, l’homme moral peut éprouver, par exemple, une douce satisfaction intérieur (...)»

<sup>947</sup> *Décomposition*, versão revista, p. 366.

<sup>948</sup> *Rapports*, pp. 109-111; 144, 150; *Nouvelles considérations*, pp. 69-75.

<sup>949</sup> *Nouvelles considérations*, p. 75.

<sup>950</sup> Para uma abordagem aos sentidos de imaginação em Biran, CF. Cf. DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, p. 312.

<sup>951</sup> *Rapports*, p. 114 ; *Nouvelles considérations*, p. 75.

imagens<sup>952</sup>, sendo que a influência imediata, guarda-a Biran para as ideias. As imagens mediatamente “apropriáveis” por determinados signos voluntários podem determinar sentimentos que, por seu turno, interferem sobre as disposições do corpo. Nesses casos, tudo se passa como se, no fundo do teatro da consciência, um efeito “semelhante ao que experimentamos nas representações dramáticas” se produzisse<sup>953</sup>.

Determinado “regime das faculdades do espírito” – capaz de informar o “sentimento moral”<sup>954</sup> – pode contrariar disposições do corpo. Biran encontra na sua própria experiência a demonstração desta possibilidade: “O autor desta Memória, de uma constituição fraca e doentia, traz em si próprio o tipo vivo dessa império ou dessa influência *mediata* que a vontade pode exercer sobre as disposições orgânicas e afectivas do corpo, por um esforço directo que ela exerce sobre as operações do espírito, ou sobre as ideias, que ela tende a ligar a um certo tipo regular. Quantas vezes não observou em si próprio que um trabalho intelectual empreendido, violentando a inércia orgânica mais marcada ou um qualquer estado afectivo de perturbação, de mal-estar, de sofrimento, conduzia, após obstinados e prolongados esforços, a um estado de actividade, de serenidade, de clama e de equilíbrios interiores?”<sup>955</sup> A letargia induzida pela digestão pode ser obviada por um movimento de realização, o sono pode ser protelado por uma concentração no trabalho, a preguiça matinal pode ser dominada pela vontade. Se é certo que sobre a causa dos estados afectivos nada podemos directamente, não menos certo é que podemos contrariá-los por uma influência, muito embora indirecta, da vontade<sup>956</sup>. Será de um mesmo modo que o “homem de moral desenvolvida pode curar, ele próprio, as alterações ou doenças a que estão sujeitas as faculdades mentais, mediante um regime apropriado sobretudo a essa faculdade de imaginação.”<sup>957</sup>

Não será esta a última palavra de Biran sobre o assunto em questão. Deve precisar-se que apenas do mútuo reforço entre a harmonia das disposições orgânicas, faculdades do espírito e sentimentos morais (por pouco Biran não cede à tentação

---

<sup>952</sup> Cf. *Journal*, II, p. 144. Texto também citado por DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 369.

<sup>953</sup> *Rapports*, p. 152.

<sup>954</sup> Cf. *Décomposition*, p. 342.

<sup>955</sup> *Rapports*, p. 151.

<sup>956</sup> *Nouvelles considérations*, p. 79.

<sup>957</sup> ID, o. c., p. 77.



edificante) poderá nascer o frágil equilíbrio da *saúde*. É significativo que o filósofo se refira à saúde desvendando-a como harmonia de múltiplas harmonias, ou como o raríssimo cruzamento feliz de “dois tipos de saúde” que mutuamente se devem aperfeiçoar, sugerindo que “a medicina e a filosofia poderiam utilmente convergir reunindo os dados da dupla observação.”<sup>958</sup>

A intervenção sobre a imaginação não deverá ser a única convocada para indicar o caminho de superação da falta de firmeza de si – da *en-fermidade* –, tanto mais que o contacto do *eu* com a imagem é, por si mesmo, potencialmente dissolvente do gesto de concentração que aqui se procura. A possibilidade de contrariar o desapossamento de si dependerá, em derradeira análise, da capacidade de opor à fluidez da cinestesia ideias que decorrem do próprio poder de – como notou P. Montebello – “iniciar de modo novo a acção a partir de uma actividade que envolve o corpo de um outro modo”<sup>959</sup>. Para tanto, é requerido o mester de *excitar* o corpo resistente a partir de dentro, levando-o a disponibilizar o plano de consistência indispensável ao exercício da vontade e, conseqüentemente, à presença a si do *eu*. Se a vontade fraquejar, ou o corpo se furtar a entrar em relação com a vontade, a posse de si esfarela-se. Nesta medida, contrariar as orientações da vida, opor “à série afectiva uma série reflexiva”<sup>960</sup>, será ainda questão de uma relação ao corpo capaz de nele sublinhar a sua originária vocação de *apropriação*. Somente um encadeamento do corpo na vontade – apenas uma “relação frutuosa entre vontade e corpo”<sup>961</sup> – tornará o corpo menos susceptível às múltiplas variações que o atravessam<sup>962</sup> e o pensamento menos passível de absorção pelos “impulsos espontâneos”<sup>963</sup>. O corpo deve, por conseguinte, constituir-se como plano de consistência, plano este que permitirá que tudo para o sujeito se torne intensidade (do esforço). Neste sentido se compreenderá que o encadeamento do corpo na vontade abra o próprio espaço interior ilimitado, onde se consubstanciam as *intensidades* sensitivas, perceptivas e propriamente aperceptivas. Tal encadeamento significa, então, o

---

<sup>958</sup> ID, o. c., l. c. ; pp. 81-82 ; Veja-se ainda *Rapports*, p. 154. O acordo mútuo da saúde do físico e do moral envolve a saúde da alma e do corpo; o seu desacordo é causador de *diversas alterações mentais, de desequilíbrios interiores* e mais genericamente, de *perturbações de ordem moral e física*.

<sup>959</sup> Cf. MONTEBELLO, P., «Le corps de la pensée », o. c., p. 212.

<sup>960</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>961</sup> ID, o. c., p. 214.

<sup>962</sup> ID, o. c., p. 216.

<sup>963</sup> *Journal II*, p. 48 : «J’erre dans le monde sans attrait pour rien et comme un somnambule.»

alargamento da consciência sobre si própria corporalizadamente e, ao mesmo tempo, a possibilidade de recuperação do tempo do *eu* – do tempo que cresce sob o tempo que passa<sup>964</sup> –, como da abertura contra o fechamento, da força contra a lassidão, culpa ou resignação, da posse de si contra a impressão de insignificância ou impotência, do exercício de si contra a apatia.

Unicamente assim, através de um corpo que obste à *doença das faculdades activas*, poderá o *eu* parar o turbilhão dos afectos, a “distracção de si”, a adinamia vital, a distracção sonâmbula<sup>965</sup> o tédio<sup>966</sup>, a “fadiga de sensações e de movimentos sem objecto ou fim, sem recordação”<sup>967</sup> – e perseverar de novo na vontade de ser consciente, ou seja, de se compreender no *poder ser* que lhe é próprio. De um modo ou de outro, o corpo “faz remontar as suas condições até ao coração da vontade (...), quer a vontade consiga modelar o corpo, quer permaneça sob a dependência de condições corporais”<sup>968</sup> de um corpo afectivo – que representa o grau zero de intensidade do esforço onde tudo oscila qualitativamente e o *eu* ou está ausente, ou não se reconhece, ou se perdeu da sua realidade.

#### 5.4.

A hermenêutica da fragilidade da posse de si, que emerge das páginas do *Journal* não pode ser interpretada apenas como testemunho de um indivíduo particular. O seu fundo filosófico – insólito na forma – escreve-se como registo das variações do sentimento melancólico, mas representa a investigação das oscilações sentidas da existência e a interrogação do significado último do que é para o homem *poder não ser depois de ter sido*. Trata-se, para Maine de Biran, enfim, de meditar o escândalo de um pensamento cruzado pelo impensável, de uma consciência de si constantemente refém de agitações nervosas, disposições do corpo, bizarras, imagens selvagens, afecções

---

<sup>964</sup> Expressão de Erwin Strauss traduzida e citada por MALDINEY, M., *Penser l'homme et la folie*, Millon, Grenoble, 1997, p. 104 e 125.

<sup>965</sup> ID, o. c., p. 45.

<sup>966</sup> ID, o. c., p. 80.

<sup>967</sup> ID, o. c., III, p. 129.

<sup>968</sup> MONTEBELLO, P., «Le corps de la pensée », o. c., p. 214.

várias – e, ao mesmo tempo, trata-se de questionar o que pode o corpo de uma identidade frágil – a que ponto dependo eu de mim próprio”<sup>969</sup>?

---

<sup>969</sup> *Journal, III*, p. 166.



**Parte III**  
**Terapêutica, Alienação e Imagem do Corpo**



“Estou quase convencido de que nunca estou desperto. Não sei se não sonho quando vivo, se não vivo quando sonho, ou se o sonho e a vida não são em mim coisas mistas, interseccionadas, de que meu ser consciente se forme por interpenetração”.

Bernardo Soares, *O Livro do Desassossego*, Assírio e Alvim, 1998, p.274

## **Capítulo – 1**

### **Teoria biraniana da alienação.**

# Capítulo – 1

## Teoria biraniana da alienação.

### 1. *Aienus*

#### 1.1.

Biran reconheceu, *ao vivo*, a que ponto as associações e traços das afecções, a força do hábito, o jogo bizarro das imagens intuitivas, a persistência de determinações orgânicas, as disposições espontâneas da “máquina”, os movimentos automáticos do jogo orgânico, podem “engolir”<sup>1</sup>, “absorver”<sup>2</sup>, desapossar o sujeito de si próprio, suspender progressivamente o exercício da vontade, obscurecer ou eclipsar totalmente o sentimento do *eu*<sup>3</sup>. Testemunhou-o, concretamente, no seu diário e enquadrou-o num questionamento filosófico sobre a fragilidade da *vida do pensamento*. Não sendo esta absoluta, substancial, constante ou irreprimível, plena ou sem falhas, estará sujeita a inúmeras variações imprevisíveis, insólitas associações, imagens desreguladas e tumultuosas que enfermam – literalmente: retiram-lhe a firmeza, o apoio – a consciência de si. Onde a tradição viu uma relação fixa e acabada a si, há, pois, que desvendar a

---

<sup>1</sup> *Discours*, p. 28.

<sup>2</sup> *Nouvelles considérations*, p. 81.

<sup>3</sup> Cf. *Rapports*, p. 140.



inconstância, a precariedade, a proximidade do vazio e nelas inevitavelmente reconhecer provas de *humanidade*.

Se é impossível considerar o sujeito psicológico negligenciando o involuntário afectivo que o desapossa de si próprio, impossível será igualmente ponderar o tema da consciência de si ou qualquer teoria do sujeito sem admitir que, *num mesmo tempo*, o homem moral (livre) e o homem *alienado* (perdido de si, *en-fermo*) se constituem como duplos um do outro – do mesmo modo que a vida afectiva (furtiva) e a vida de relação, a consciência livre e o inconsciente orgânico, se constituem como duplos um do outro. Que sentido atribuir, então, a uma existência consciente que, no seu centro, encontra a própria possibilidade do *não consciente*, da *alienação*?

A melancolia surge, no contexto do biranismo, como feição de uma existência que alberga a alternância entre posse de si e desapossamento e da qual faz parte a certeza de não haver garantia de segurança contra os múltiplos riscos de queda da posse de si que a cruzam. A vigência do estado de *conscium* ou *compos sui* negocia-se recorrentemente na eminência da falência de estados em que estamos *alienus*. Ora, Biran não ignora que essa falência pode ser radical quando, mesmo depois do “nascimento” do esforço, a “potência cega da vida impessoal continua a exercer-se, e, longe de se circunscrever, pode, muito pelo contrário, chegar a tomar maior extensão”<sup>4</sup>, indo ao encontro de vários aspectos da esfera dos hábitos<sup>5</sup> – tornando-se o habitual. A fixação do desapossamento é a mania que, simultaneamente, Biran distingue e aproxima da melancolia<sup>6</sup>: dela a distingue pelo seu carácter mais “rigoroso”, dela a aproxima porque, na origem de ambas, estão idênticas condições.

Não é mero pormenor – convirá recordá-lo – que, ao utilizar o termo “alienação”, Maine de Biran tenha em mente todos os estados que, genericamente, caracteriza pela “ausência do eu” – os estados afectivos. Em *Rapports* di-lo-á de modo lapidar, fazendo notar “como, nessa invasão sucessiva dos fenómenos do sono, o delírio ou a alteração mental não são senão, por assim dizer, um grau ou uma circunstância da mesma condição essencial de que depende esse estado, a saber, a suspensão progressiva

---

<sup>4</sup> *Décomposition*, versão revista, p. 382

<sup>5</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>6</sup> Antecipam-se as distinções férteis de BINSWANGER, L., *Mélancolie et manie*, (trad. Franc.), P.U.F., 1987, por exemplo, pág. 30. Cf. MALDINEY, H, *Penser l’homme et la folie*, Millon, Grenoble, 1997, pp. 91 e ss.

do exercício da vontade ou do esforço e, por aí, o obscurecimento e o eclipse total do sentimento de si.”<sup>7</sup>

Será, portanto, por via de um conceito alargado de “alienação” que se reúnem todos os modos da existência caracterizados pela ausência do *eu*. No contexto que assim se configura, afirmará o filósofo de Bergerac ser a história da loucura instrutiva para os homens são<sup>8</sup>, na medida em que o ritmo da existência autêntica é marcado por modos em que o *eu* está *alienus*: no devaneio apaixonado, no êxtase musical, na *memória afectiva* de lugares e rostos passados, nos ditames do temperamento, nas agitações do corpo, na falência da vontade, no desarranjo alucinatório, nos momentos em que *sonhamos acordados*<sup>9</sup> e deambulamos como sonâmbulos, nas ocasiões em que parecemos ser o nosso próprio magnetizador convocando um *eu* que – não à maneira de Freud mas, eventualmente do romantismo<sup>10</sup> – *estranhamos*. Será na proximidade destes estados, mais ou menos doentios, que Biran considerará ainda, como decorrentes de idênticas condições, os casos de “alterações mentais”<sup>11</sup> e de alienações “mais ou menos completas”<sup>12</sup>. Biran não ignora a especificidade do tema. Muito antes de Freud, descobre a alienação como duplo da condição subjectiva; tanto como a descobre como questão *antropológica*, muito antes de Foucault. Para ele, apenas haverá discurso verdadeiro sobre a consciência e sobre a alienação após esta última ser *conquistada* como resíduo derradeiro do limite da própria condição consciente.

Sob as diferenças e particularidades de cada estado, uma mesma meditação se estrutura: habita-nos uma virtualidade poderosa, cega para o pensamento e, com ela, uma sempre possível orientação da vida capaz de interceptar a consciência de si e promover a sua queda. Logo, deve concluir-se, como tese de fundo, que a *condição humana* do pensamento e da consciência se desenrolam numa estreita e precária linha ameaçada de absorção por todos os lados. Essa linha é a do regime de apropriação onde o *eu vigora*; as suas margens são o campo da “identificação” onde o *eu* se dissolve.

---

<sup>7</sup> *Rapports*, p. 140.

<sup>8</sup> Recorde-se *Discours*, p. 105.

<sup>9</sup> Cf. *Discours*, p. 95 : «Il n’y a qu’à détourner l’attention des objets externes, cesser de réagir sur soi-même et se laisser aller à cet état qu’on appelle rêverie, et qui est plus marqué surtout dans certaines dispositions de la sensibilité, pour reconnaître tout l’ascendant de cette puissance aveugle et qui s’ignore complètement, lors même que ses inspirations sont les plus heureuses.»

<sup>10</sup> Parece-nos, neste ponto, justa a análise de DEVARIEUX, A., *Maine de Biran...*, o. c., p. 387.

<sup>11</sup> *Nouvelles considérations*, p. 82.

<sup>12</sup> ID, o. c., p. 236.

Identificação surge aqui um conceito decisivo. Se por ele se marca a dissolução ou ausência do eu, então, em rigor, serão contrárias à linha da posse de si a vida inconsciente, por um lado, e a vida mística, por outro. Na sequência destas considerações se encontra um fio de articulação claro que percorre toda a produção filosófica de Biran até aos seus últimos trabalhos – as suas meditações sobre o fenómeno religioso e sobre a construção de uma antropologia tripartida. A ténue linha do pensamento corre entre a ausência do *eu activo*, dissolvido na *identificação* do corpo rebelde, e a ausência do *eu* dissolvido na *identificação*<sup>13</sup> à transcendência divina, que experiência mística traduz. À luz do biranismo, são próximos – o que só por si mereceria um trabalho exclusivamente atento a esse aspecto – o estado de êxtase da *paixão e do exacerbamento sensitivo* e o estado de êxtase espiritual<sup>14</sup>. Quando o filósofo de Bergerac afirma que o “homem é intermediário entre Deus e a natureza”<sup>15</sup>, não julgamos despropositada uma interpretação neste sentido: será entre dois pólos de “identificação” onde o *eu* é absorvido, a posse de si dissolvida, a consciência eclipsada, que se encontra o “estado intermédio onde o ser conserva a sua personalidade com a sua liberdade de agir”<sup>16</sup> e que será o de *conscium ou compos sui*, sendo este caracterizado – eis o para nós decisivo – pelo exercício de “todas as faculdades” dessa natureza consciente de si<sup>17</sup>. Nessa faixa estreita onde o pensamento e a posse de si se conquistam, a identidade daquele como a permanência desta não poderiam, pois, ser constituídos de uma vez por todas.

Enganam-se aqueles que postulam a identidade do pensamento e da consciência numa forma, substância ou ordem imutáveis, inalteráveis e disponíveis à representação. A fragilidade dessa linha deriva da sua constituição de acto ou relação, de tarefa.

---

<sup>13</sup> Biran utiliza, significativamente o mesmo termo. Cf. *Dernière philosophie : existence et anthropologie*, p. 322 : «L’absorption en Dieu par la perte du sentiment du *moi*, et l’identification de ce *moi* avec son objet réel, absolu, unique, n’est pas l’absorption de la substance de l’âme ou de la *force* absolue qui pense et veut.» Cf. AZOUVI, F., “Identification et articulation”, o. c., p. 470 : «L’identification peut se faire aussi dans le sens opposé : avec Dieu ; la conscience n’en disparaîtra pas moins que lorsqu’elle s’absorbe dans la vie animale».

<sup>14</sup> Cf. *Dernière philosophie : existence et anthropologie*, p. 322 : «Il résulte de tout cela que le dernier degré d’abaissement comme le plus haut point d’élévation peuvent également se lier à deux états de l’âme où elle perd également sa personnalité ».

<sup>15</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>16</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>17</sup> Cf. ID, o. c. p. 322-323 : E conclui : « Au-dessus et au-dessous de cet état, il n’y a plus de lutte, plus d’effort ni de résistance, par suite plus de *moi*. »

Interrompa-se a ligação dos respectivos elementos ou diminua-se a vigência de um qualquer deles e o desapossamento ganha terreno. No entanto, deve sublinhar-se que, no entendimento de Maine de Biran, a posse de si não pode resultar do desapossamento e “apenas o objecto de uma psicologia totalmente desvirtuada – escreverá significativamente o nosso filósofo – se poderia identificar com o da física ou de uma fisiologia do cérebro.”<sup>18</sup> A presença a si apenas do lado do eu activo pode ser comprovada. Que o seja sempre no limite do desapossamento servirá unicamente para atestar a sua verdade: “Não tenho ideia de personalidade – declarará Biran – senão no ponto que separa o estado de idiotismo ou de alienação do de razão ou *compos sui*.”<sup>19</sup>

Se assim é, que ensinamentos encerra concretamente o estado de alienação mental?

## 2. Alienação e terapêutica.

### 2.1.

Encontrando como experiência do melancólico, na própria fronteira entre a posse de si e o desapossamento de si, a ocasião privilegiada de investigação dos limites do sujeito consciente na fronteira dos seus duplos, Biran não poderia ainda deixar de considerar a possibilidade do desapossamento radical típico dos fenómenos de alienação mental. Enfrentará a questão directamente e, conseqüente com a sua teoria da vida impessoal, admitirá que o *alienado* é alguém que permanece sob o domínio exclusivo do inconsciente somático, no sentido em este pode transtornar a sensibilidade passiva ou destruir a *ipseidade*. A tese é suficientemente polémica para nela determos a nossa atenção.

---

<sup>18</sup> *Rapports*, p. 50.

<sup>19</sup> *Journal*, II, p. 52. A *ciência do homem* nascente é, julgamos, visada nesta referência: se o que pertence ao homem não pode ser ponderado senão nos limites da vida impessoal, esse *próprio* não se pode fundir com esse inconsciente; as suas leis não são as mesmas, entre o plano de um e de outro tudo muda. Cf., MONTEBELLO, P., «Le corps de la pensée», o. c., p. 208 : «À supposer, en effet, que la pensée ne soit ni activité spirituelle, ni causalité matérielle, ni fusion en Dieu, tout problème devient de savoir de quelle façon elle commence et pourquoi en retour elle peut s'éteindre. Un tel questionnement n'a de sens que dans un horizon de déspiritualisation, de dématérialisation, de déthéologisation de la pensée. C'est seulement dans cet horizon que la pensée contient en elle la possibilité du néant car aucune force absolue ne peut garantir l'exercice continu de la pensée.»

## 2.2.

É significativo que, ao situar a sua reflexão sobre a alienação mental no contexto mais vasto da relação *físico e moral*, Biran começa por considerar a questão do tratamento dos alienados; igualmente significativo será o facto de afirmar, nesse contexto e em diferentes momentos da sua obra, os limites de uma “terapêutica física” e a importância de uma “terapêutica moral”<sup>20</sup>, de uma “medicina moral”<sup>21</sup>. Tal tese anuncia-se numa nota da *Mémoire sur la décomposition de la pensée*<sup>22</sup>, sendo concretizada no texto da primeira conferência de Bergerac: “Não pertence ao poder da filosofia, da razão ou da própria virtude, por mais forte que seja sobre a vontade e os actos do homem de bem, criar por ela própria qualquer dessas afecções felizes que tornam tão doce o sentimento imediato da existência, nem alterar essas disposições funestas que podem torná-lo insuportável. Se existisse qualquer meio de produzir tais efeitos (...), seria sobretudo numa medicina tanto física como moral que se deveria procurá-lo.”<sup>23</sup>

Qualquer regresso sobre a causa das afecções permanece-nos vedado. Uma acção directa sobre elas não é, pois, possível, desde logo porque não saberíamos nem sobre o que agir, nem onde agir. Permanecem também inconscientes, isto é, desconhecias, as ligações que levam determinado jogo de afectos a produzir tal tonalidade do sentimento de existência. Mas porque sabemos que nessas ligações actuam “as duas vidas do homem” (o físico e o moral), que a “imaginação” conecta, porque conhecemos igualmente o poder da *paixão*<sup>24</sup>, é possível ponderar um conjunto de meios capazes substituir às afecções perturbadoras outras que tornem *mais doce o sentimento da existência*, através de uma intervenção sobre essa “ligação”. Neste

---

<sup>20</sup> *Rapports*, p. 154.

<sup>21</sup> Cf. *Discours*, p. 29.

<sup>22</sup> Cf. *Décomposition*, versão revista, p. 385: «Si la médecine *physique* ou *moral* pouvait parvenir à fixer ces impressions heureuses, ou l'état organique qui lui correspond, comme à guérir ces sensations funestes qui sont bien de véritables maladies, les hommes qui posséderaient cet art précieux seraient les premiers bienfaiteurs de l'espèce, les véritables *dispensateurs du souverain bien*, de la sagesse, et, je le répète, de la vertu même, si l'on pouvait appeler vertueux celui qui serait toujours bon sans effort, puisqu'il serait toujours calme et heureux.»

<sup>23</sup> *Discours*, p. 29.

<sup>24</sup> *Nouvelles considérations*, p. 69.

contexto, não se poderá ignorar, desde logo, o valor terapêutico de certos produtos – documentados e utilizados por uma *arte completamente fisiológica* – que influem directamente sobre o *tom da sensibilidade interior* e sobre os *sentimentos da alma*. “Regimes dietéticos”<sup>25</sup>, meios “não naturais”<sup>26</sup> ou substâncias “excitantes, calmantes ou lenitivas”<sup>27</sup> (como o vinho ou o ópio<sup>28</sup>), são alguns desses produtos que modificam o orgânico e interferem no temperamento e no *carácter moral*. Veja-se, a título de exemplo, o efeito inebriante dos licores ou dos narcóticos que, exercendo primeiro a sua acção sobre o estômago, se estendem, por reacções simpáticas dos órgãos, ao cérebro, determinando o aparecimento de diversos tipos de sonhos, delírios e vesânicas<sup>29</sup>. Os exemplos poderiam multiplicar-se, mas todos sublinhariam o seguinte: é possível, artificialmente, concentrar as forças vitais e motrizes em certo órgão ou centro, interceptar e criar simpatias contrárias às leis da natureza e das funções vitais.

O valor terapêutico de tais intervenções sobre casos de delírio, de perturbações mentais, ou de mania não pode, certamente, ser posto em causa. Estando demonstrada a influência das disposições orgânicas sobre o tom e as imagens da sensibilidade, “os hábeis observadores que têm a seu cargo o tratamento dos alienados”, seriam capazes de examinar a que ponto determinados tipos de afecção ou de imagem poderiam indicar a via terapêutica certa que, por seu lado, deveria incidir sobre a modificação do que perturba o alienado. No entanto, não pode esquecer-se que uma intervenção de cariz exclusivamente farmacológico, intervindo sobre as relações que o corpo mantém consigo próprio, nem sempre é suficiente ou por igual ajustada. A influência do jogo orgânico não é sempre idêntica e os efeitos que produz são a própria singularidade como cada um sente a sua própria existência<sup>30</sup>. Assim sendo, onde traçar os limites do diagnóstico sem se saber exactamente “de onde vem o que perturba”? E quem estabelece, então, os critérios do normal e do patológico?

---

<sup>25</sup> *Rapports*, p. 149

<sup>26</sup> ID, o. c., l. c.; Cf. *Nouvelles considérations*, p. 78

<sup>27</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>28</sup> Cf. *Discours*, p.88

<sup>29</sup> Cf. *Nouvelles considérations*, p. 70: « A ces modes alternatives d’influence ou de réaction sympathique des organes internes sur le cerveau, considéré comme sens interne des images ou des intuitions, pourraient se rattacher trois espèces de songes et aussi de délires ou de *vésanies*, de passions mêmes considérées dans la physique. »

<sup>30</sup> Cf. ID, o. c., p. 73: “(...) la croyance passe entièrement sous l’empire de la sensibilité physique (...). »

O médico chamado a remediar os diversos casos de desregulamento da *máquina nervosa*, aplicar-se-ia, sem dúvida, “a reconhecer a sede da alienação mental, a distinguir por verdadeiros signos os casos em que o centro próprio das imagens se encontra directamente afectado, e aqueles que o são apenas consequentemente ou por simpatia com outros órgãos, sedes próprias de alteração.”<sup>31</sup> Todavia, o tratamento adequado variaria tendo em conta as diferenças que distinguissem os casos, perante o que o médico, ao exercer daquela forma a sua tarefa, não poderia deixar de considerar diferentes tipos de terapia: se, num caso de doença mental cuja causa seja uma afecção, o médico poderia *intervir directamente sobre o estômago e as vísceras*, já no caso de estar em questão “o centro próprio das imagens que transtornam”, seria necessário (e suficiente) “agir sobre a imaginação do doente, procurar os meios morais mais adequados a proceder à diversão dos fantasmas que o obcecaram, romper com os seus hábitos, mudar o curso das suas ideias, a ordem das suas sensações, etc.”<sup>32</sup> Nesta circunstância, pois, o tratamento deveria seguir um “plano psicológico ou moral”<sup>33</sup>.

Exemplo desta possibilidade terapêutica terá sido a experiência do ferro vermelho realizada por Boerhaave no hospital de Harlem, ainda que incipiente e de resultados, no mínimo, questionáveis<sup>34</sup>. Verdadeiro e congruente pioneiro daquele tipo de terapia terá sido, conforme reconhece Maine de Biran, Pinel que, de modo

---

<sup>31</sup> ID, o. c., p. 74 ; Cf., ainda, para uma formulação decisiva, *Rapports*, p. 146: «Ainsi encore, dans les différentes sortes d'altérations mentales, l'observation empruntant – il est vrai – les données d'un sens réfléchi, ou les lumières de l'analyse psychologique, peut distinguer la couleur propre des fantômes qui poursuivent l'aliéné, où l'espèce des *affections* qui les accompagnent, et même l'absence de ces derniers si la cause de l'altération est inhérente à certaines viscères primitivement lésées ou altérées ».

<sup>32</sup> ID, o. c., p. 74. Biran não se sentiria, com toda a certeza, deslocado do debate contemporâneo conduzido por psiquiatras – como E. Zarafian – que embora conscientes dos avanços terapêuticos trazidos pela poderosa nova gama de medicamentos neuropáticos, antidepressivos, ansiolíticos, reguladores de humor (para já não falar nos anunciados medicamentos personalizados), permanecem cépticos ante a pretensão de redução da doença mental a doença do cérebro – que esquecime o homem na relação ao meio e na relação primitiva a si. Sobre o tema ler-se-á com proveito, entre uma infindável lista de publicações, EHRENBERG, Alain, (dir.), *Drogues et médicaments psychotropes. Le trouble des frontières*, Éditions Esprit, Paris, 1998.

<sup>33</sup> *Rapports*, p. 146.

<sup>34</sup> Cf. ID, o. c., p. 152 : «On connaît le moyen du fer rouge dont se servait si heureusement Boerhaave, dans l'hôpital de Harlem, pour arrêter les tremblements convulsives de plusieurs enfants qu'une affection sympathique particulier entraînait à s'imiter les uns les autres». Num mesmo sentido, Cf. *Nouvelles considérations*, pp. 74 e ss. Neste texto, os limites da experiência de Boerhaave são considerados nos seguintes termos, p. 80: «Observons bien que ce n'est point en opposant une passion à une autre passion qu'on peut, dans les cas semblables, remédier au mal ou prévenir le désordre organique : dans l'expérience faite par Boerhaave à l'hôpital de Harlem, la peur du fer rouge prévenait bien, il est vrai, les mouvements convulsifs, mais ne remédiait point à la cause et pouvait au contraire l'aggraver.»

revolucionário, compreendeu a importância de um tratamento assente na identificação e escolha dos objectos mais apropriados a despertar no alienado ideias ou sentimentos contrários aos que o privam dos “belos apanágios da sua natureza”, ou de uma terapia baseada na “subtracção do olhar” do alienado a tudo quanto se liga ao seu delírio dominante e “distrai os hábitos da sua imaginação”. Quem ignorará, escreverá o filósofo de Bergerac, o “que produz o médico moralista apenas pela arte de se apoderar da imaginação, dos sentimentos ou das ideias de um doente?”<sup>35</sup>. Louvando Pinel, dele julga justa toda e qualquer homenagem como “benfeitor da humanidade que, pela simples aplicação das suas perspectivas psicológicas ao tratamento dos alienados com a ajuda de uma *terapêutica puramente moral*, consegue ainda, a cada dia que passa, livrar esses seres degradados privando-os do mais belo apanágio da sua natureza, salvá-los tanto dos furores maníacos da indigência melancólica, como de outros eclipses totais ou parciais da inteligência que contristam o coração e constituem a vergonha da razão humana?”<sup>36</sup>

Neste sentido aconselhará Maine de Biran a não desdenhar do valor e da necessidade de um “curso completo de terapêutica moral”<sup>37</sup> – questão médica por definição, enquanto ainda questão do *físico* –, capaz de acompanhar, observando a infinidade de factos de pormenor que tanto o comprovam, as influências particulares que exercem sobre as circunstâncias específicas de qualquer vesânia, as ideias e os sentimentos de que é objecto cada individuo, as transformações que nele se dão em virtude da “confiança que deposita em quem lhe presta cuidados, a esperança de cura que espera de certos remédios ou, muito pelo contrário, as disposições desfavoráveis, a desconfiança, o temor”<sup>38</sup>.

### **3. Alienação completa.**

#### **3.1.**

---

<sup>35</sup> ID, o. c., p. 114.

<sup>36</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>37</sup> ID, o. c., p. 154.

<sup>38</sup> ID, o. c., l. c.



Ao cruzar a sua reflexão com o tema específico de um “tratamento moral dos alienados” – no que evoca, como já referido, a figura de Pinel –, Biran vai ao encontro do que para muitos deve considerar-se o momento genésico da psiquiatria moderna, tal como esta se configura, no ocaso da Revolução Francesa, em termos de um novo paradigma de “doença mental”, de “doente mental” e de “loucura”: o chamado “momento 1800”<sup>39</sup>. Deste momento será Pinel a referência maior, permitindo o carácter inovador das suas concepções não só avaliar o “antigo” e o “novo”, mas também medir o contributo dos que o antecederam, como Joseph Daquin, e dos que se lhe seguiram, como, por exemplo, Esquirol.

O problema particular do *tratamento moral* é, na perspectiva de G. Swain e M. Gauchet, uma questão “ao mesmo tempo particular e central do problema mais vasto do nascimento da psiquiatria”<sup>40</sup>, na medida em que nem sempre foi claro o que, em rigor, se deveria considerar ter sido esse “nascimento”. Para tanto terá concorrido uma relativa “mistificação” da figura de Pinel que, mesmo nas mais autorizadas análises históricas, se foi perdendo por detrás de uma lenda: a lenda do “libertador dos alienados” quebrando os grilhões de Bicêtre – lenda esta que, ela sim, fez história, mantendo em grande medida desconhecido o real contributo do célebre alienista. Originalmente propagada por Scipion, filho de Pinel e ele próprio ambicioso alienista – que encontrou na filiação um meio de promoção<sup>41</sup>, forjando uma história de cordel que passou a povoar os alvares da consideração *médico-filosófica da alienação mental* –, para autores como G. Swain e M. Gauchet não oferece dúvida que apenas para além dessa construção edificante pode o contributo de Pinel ser rigorosamente recontextualizado<sup>42</sup> e o “momento 1800” reconstruído de forma precisa. A esse processo de recontextualização se deveriam submeter mesmo as célebres análises de M. Foucault, bem

---

<sup>39</sup> Cf. SWAIN, Gladys, *Dialogue avec l'insensé, précédé de À la recherche d'une autre histoire de la folie par Marcel Gaucher*, Gallimard, Paris, 1994, p. XXIX. Ver EXCURSUS (A) no final do capítulo.

<sup>40</sup> SWAIN, Gladys, *Dialogue avec l'insensé*, o. c., p. 85.

<sup>41</sup> Cf. ID, o. c., p. XXX.

<sup>42</sup> Cf. as análises de GAUCHET, M., in SWAIN, Gladys, *Dialogue avec l'insensé*, o. c., p. XXIX e ss. Ler-se-á com proveito, neste contexto, DELEUZE, G. e GUATTARIE, F., *L'anti-oedip*, Minuit, Paris, 1972. Cf., ainda, entre muitos outros títulos, alguns dos mais recentes : SEMELAIGNE, René, *Philippe Pinel et son oeuvre au pont de vue de la santé mentale*, Harmattan, Paris, 2003 ; PIGEAUD, Jackie, *Aux ports de la psychiatrie*, Aubier, Paris, 2000.

como a sua abordagem dos trabalhos Pinel, conduzida, como se sabe, pela análise do aparelho conceptual ligado às figuras históricas da loucura<sup>43</sup>.

Em que teria, pois, consistido, verdadeiramente, o contributo revolucionário de Pinel para a psiquiatria? Muito embora esta seja uma questão é complexa, G. Swain permite-nos avançar a seguinte formulação programática na procura de uma resposta: tal contributo escreve-se numa inovadora concepção de “alienação parcial”, associada a uma relação terapêutica sem precedentes e alicerçada num modelo de comunicação com o alienado igualmente inovador. Ora, no contexto deste debate, será fundamentalmente um o aspecto que, para o enquadramento da posição biraniana sobre a alienação, nos interessa sublinhar. Apresentamo-lo de modo claro: a ideia de Pinel de um tratamento moral dos alienados depende de uma concepção de “alienação parcial” em tudo oposta à doutrina de uma “alienação completa” sustentada Biran. Aduza-se desde já que a posição de Maine de Biran em relação a Pinel não poderia ser senão dupla: por um lado, louva a sua prática terapêutica; por outro, critica com veemência a ideia de alienação que lhe subjaz e que terá conduzido Pinel à elaboração de uma teoria abstracta das faculdades.

A tese biraniana de uma alienação completa surpreende, levantando múltiplas questões. Por que razão Biran a sustenta, ao mesmo tempo que nos propõe uma reflexão rica e actual sobre a melancolia – sobre a depressão, portanto –, reflexão essa que permite outras ilações? Porque a defende, se a sua concepção de consciência parece oferecer a condição essencial exigida pelo tratamento moral de Pinel: a distância a si? Porque advoga que esta relação a si não existe no alienado e a alienação ou é completa ou não é alienação?

Inquestionável é o facto de defender tal perspectiva, o que lhe vale, da parte de G. Swain<sup>44</sup>, nomeadamente, os epítetos pouco abonatórios de “conservador”, representante “de uma época que chegou ao fim”, defensor de concepções “ultrapassadas” de consciência. Serão, todavia, justos semelhantes qualificativos? Qual

---

<sup>43</sup> O projecto de Foucault é o de uma *história dialéctica da loucura* ou *história das mentalidades redobrada de uma história discursiva da psiquiatria*; o que o leva, desde logo, a denunciar uma ideia estritamente médico-objectiva da “loucura”. Cf. GROS, F., *Foucault et la folie*, P.U.F., Paris, 1997, p. 41: “La ‘folie’ comme objet médical, unité positive, substance intelligible, entité nosologique suprahistorique, est donc doublement dénoncée : débordée par une dimension métaphysique (la structure tragique de partage), et par une diversité irréductible de consciences de folie.

<sup>44</sup> SWAIN, Gladys, *Dialogue avec l’insensé*, o. c., p. 67.

o verdadeiro alcance da posição biraniana? Não a poderemos julgar justamente sem primeiro a elucidar.

### 3.2.

Para Biran, já tivemos a ocasião de o referir por várias vezes, os fenómenos normais do sono, do sonho e do sonambulismo<sup>45</sup> são exemplos de estados puramente afectivos. Será de um “mesmo modo” e por uma “analogia perfeita”<sup>46</sup>, que os estados patológicos de desequilíbrio nervoso, delírio, mania<sup>47</sup>, devem, segundo o nosso filósofo, ser assumidos: são também estados de apagamento da consciência, de falência do pensamento, de ausência do eu.

Na alienação mental, segundo Biran, é de um “sono do pensamento (...)”<sup>48</sup> que se trata, de um estado de “eclipse total do sentimento próprio do eu”<sup>49</sup>, de uma ausência completa de “consciência ou de personalidade.”<sup>50</sup> Contra a proposta de uma permanência do *cogito*, interessa a Biran, então, sublinhar que não pensamos sempre, que a experiência do pensamento é precária e frágil, que nos podemos perder recorrentemente de nós. O princípio lógico cartesiano que separa o pensamento do *eu aperceptivo*, projectando-o numa entidade exterior, numa alma-substância que, enquanto se caracteriza por pensar, então, *pensa sempre*<sup>51</sup>, deve ser denunciado. Como se pode deduzir da afirmação *eu penso, eu existo para mim próprio* – ou seja, eu penso enquanto existo para mim próprio – a afirmação de que *eu sou uma coisa que pensa sempre*? Que eu não exista para mim senão enquanto me saiba, ponto de partida do próprio Descartes, não autoriza a que se conclua por uma coisa pensante cujo atributo, pensar, lhe é dado de uma vez por todas. A verdade, para Maine de Biran, é que “eu não

---

<sup>45</sup> Cf., por exemplo, *Discours*, p. 107: “Je pourrais montrer en second lieu comment les différents sortes de délire momentané ou de vésanies, d’aliénation mentale permanente, viendraient se ranger naturellement sous les mêmes titres de division que les songes (...). »

<sup>46</sup> *Discours*, p. 84

<sup>47</sup> Cf. *Essai*, I, p. 225

<sup>48</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>49</sup> *Rapports*, p. 133. Não é estranho a esta análise o horizonte do debate entre os empiristas e a posição de Descartes a propósito da permanência do *cogito*. Igualmente se deve invocar neste contexto o facto de Biran considerar que a introspecção de estados puramente afectivos é por princípio impossível.

<sup>50</sup> ID, o. c., p. 109

<sup>51</sup> *Essai*, I, p. 78

penso sempre”<sup>52</sup>. A existência consciente tem intervalos de suspensão, graus mais ou menos intensos de clareza, tem momentos de alienação – e isto porque a sua medida é a de uma relação sempre em processo, a de um perseverar sempre ameaçado pelo seu duplo e que indica a presença inevitável do corpo na história da existência pessoal. Existir é não pensar sempre: saber *quando o pensamento existe* é prerrogativa exclusiva do “primeiro” *eu sou* e não de uma alma-substância existindo absolutamente como pensamento<sup>53</sup>. Com P. Valéry, deveríamos sustentar uma *variação sobre Descartes*: “às vezes penso, logo, às vezes existo”.

A aproximação da alienação mental a um “sono” do pensamento não é fortuita. O sono, segundo Biran, “não é outra coisa, com efeito, senão a suspensão momentânea da vontade ou da força de esforço”. E “todos os fenómenos que o acompanham explicam-se da mesma maneira.”<sup>54</sup> Durante o sono, o *eu* encontra-se completamente desapossado de si: nada pode. Mobiliza-o um modo da existência determinado pelo simples funcionamento das funções vitais sem o concurso da vontade. Se ao acordar se reencontra o poder sobre si no exercício da força constitutiva, durante o sono é exclusivamente a vida passiva que legisla e domina. Sendo na ausência da capacidade voluntária que todas as possibilidades imaginárias se tornam possíveis, será o sonho a resumir essas possibilidades, pelo que se definir como desenvolvimento de intuições ligadas simpaticamente, também elas sem a participação do eu. “Porque a volição é um acto do espírito exercendo com conhecimento um domínio que sente ter sobre determinados movimentos, concluo que não há volição propriamente dita no sono mesmo imperfeito e nos sonhos onde temos realmente o desejo sem a força, e consequentemente sem a vontade propriamente dita de mover.”<sup>55</sup> Consequente com a sua concepção de “inconsciente somático”, Biran não vê nos fenómenos do sono ou do sonho um qualquer *texto significante a decifrar* (como acontecerá com a psicanálise),

---

<sup>52</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>53</sup> A contradição de Descartes – patente neste artifício lógico – afigura-se a Biran difícil de ultrapassar: indica-se primeiro o *eu* do esforço, da identidade aperceptiva, depois, a partir deste conclui-se, como sua verdade derradeira, um *eu* abstracto alicerçado sobre uma alma-substância; logo, subverte-se a realidade primitiva do “primeiro” *eu* – que se sabe enquanto se exerce –, pressupondo-se que apenas se poderia conhecer como existência absoluta comprovada. Ao sujeito psicológico cuja existência coincide com a consciência de si substitui-se um sujeito substancial cuja existência é independente da consciência de si. O primeiro eu não pode ser senão apercebido imediatamente, o segundo será deduzido. Cf. GOUHIER, H., *Les conversions...*, p. 277. Cf. ROMÉYER-DHERBEY, *Maine de Biran...*, o. c., pp. 67-68.

<sup>54</sup> *Discours*, p. 83

<sup>55</sup> *Commentaires XVIII*, p. 191. Biran serve-se de uma expressão de Locke citada por Dugal Stewart.

mas algo de mais primitivo: a presença originária da vida e o movimento do que no meu existir se faz presente retirando-me completamente de mim.

É sobre este pressuposto que o filósofo de Bergerac ponderará os contributos, para a explicação dos fenómenos evocados, das análises fisiológicas do “imortal Buffon”<sup>56</sup> e do genial Bichat<sup>57</sup>, do “célebre Barthez”<sup>58</sup> ou do “honorável amigo Cabanis”<sup>59</sup>.

Em relação a Bichat, cuja “morte prematura a ciência chora ainda”<sup>60</sup>, e tomando como referência *Recherches physiologiques* (que, como o próprio confessa, muito terão influenciado<sup>61</sup> Biran, nomeadamente, na meditação sobre as ideias de *actividade e da*

---

<sup>56</sup> Cf. *Discours*, p. 83.

<sup>57</sup> Cf. ID, o. c., l. c.

<sup>58</sup> Cf. ID, o. c., p. 85.

<sup>59</sup> Cf. ID, o. c., l. c.

<sup>60</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 112 ; Veja-se, ainda, *Discours* p. 26. Biran conhece os textos de Bichat desde 1802. Na sua vida breve de trinta e um anos apenas Bichat exerceu uma influência profunda sobre os seus contemporâneos, principalmente devido a três ideias que surgem interligadas nas suas investigações: (a) atribui igual dignidade e importância à fisiologia e à anatomia, (b) defende que o ser vivo deve ser estudado enquanto tal e não apenas através do seu cadáver e, por último, (c) distingue de modo novo “vida orgânica” e “vida animal” – que representa, respectivamente, “o animal centrado sobre si” (respiração, digestão, etc.) e o ser “vivo em relação com o seu meio” (sensação, locomoção, etc.). Sobre este ponto, Cf. a análise esquemática e útil de HUNEMAN, Philippe, *Bichat, la vie et la mort*, P.U.F., Paris, 1998, p. 10 e ss. Neste contexto, interessa, desde logo, a Biran o facto de Bichat ter considerado insustentável que o estudo da fisiologia permanecesse subordinado à anatomia. Afirmar que o trabalho de ambas não está encadeado seria supor que «o conhecimento do efeito pudesse separar-se do agente que o produz – quando a verdade é que “a ciência das funções” (a fisiologia) é o fim e a ciência dos órgãos (a anatomia) o meio. Insatisfeito com os quadros de referência legados pelo modelo mecanicista, pelo animismo de Sthal e pelo vitalismo de Haller e Bordeu - incapazes de fornecer as bases de um conhecimento do ser vivo mas apenas descrições do que já está morto (ID, op. cit., pág. 24) -, Bichat defenderá que o cadáver não pode ser a fonte do conhecimento do que é vivo. É necessário que a vida seja estudada enquanto tal, ou seja enquanto “é o conjunto das funções que resistem à morte”. Hegel, Ravaisson, Comte e, sobretudo, Schopenhauer (para além de Biran) serão influenciados pelas propostas de Bichat, que procura ser definitiva e romper com as “querelas de doutrina”.

<sup>61</sup> Cf. *Correspondance 1766-1804*, p. 180 : «Ils [hipotéticos leitores de Biran, esclarecidos como o seu interlocutor, Dégerando a quem endossa esta missiva] suivraient dans tout le cours de l’ouvrage la distinction fondamentale des deux vies, dont l’une peut être appelée *vie organique*, l’autre *vie intellectuelle* ; la première passive à laquelle se rattachent les opérations de l’instinct, les sensations purement affectives, les passions, l’imagination en tant qu’elle est mise en jeu par ces mêmes passions, etc. ; la seconde, tout active, d’où dépend la perception, le jugement, la volonté et tous les *mouvements*, signes naturels ou institué qu’elle détermine, la mémoire enfin, ou le *rappel*, et toutes les opérations qui en dérivent. ». Cf. também, por exemplo, *Décomposition*, versão revista, p. 380, n.: «J’ai pris à dessein la division de Bichat pour exemple des difficultés qui me paraissent pouvoir être élevées contre des systèmes physiologiques, parce que cette première division se trouve plus près d’un point de vue où je m’étais placé moi-même, lorsque je commençai à m’occuper de l’influence de l’*habitude* (...) J’étais parvenu dès lors de mon côté, et par une autre ordre de considérations, à des résultats très analogues à ceux que je trouvai ensuite avec plaisir consignés dans le *Traité sur la vie et sur la mort*.» Cf. sobre este ponto GOUHIER, H., *Les conversions...*, o. c., pp. 163-165 ; LE ROY, G., *L’expérience...*, pp 100-113 ; AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 65. A presença de Bichat é frequente nos textos biranianos. A

*passividade*<sup>62</sup>), o filósofo de Bergerac reconhece que o tema do sono é configurado pela distinção maior, estabelecida naquela obra de Bichat, entre vida orgânica e vida intelectual – distinção que se aprofunda, não só mas também, na proposta dos tipos de contractilidade que se associam à sensibilidade.

Segundo Bichat, tendo em conta que os músculos locomotores podem entrar em acção pela *vontade* ou pelas *simpatias*<sup>63</sup>, é possível classificar a contractilidade muscular em três tipos: a *contração orgânica insensível*, *orgânica sensível* e *animal ou voluntária*. Apenas desta última se pode ocupar a filosofia e, por isso, será somente sobre ela que Biran se sente autorizado a discutir, para concluir que Bichat confundiu o diferente<sup>64</sup>. Segundo Biran, “os movimentos forçados pelo apetite, pelas paixões ou por todas as exacerbações da sensibilidade (...) excluem qualquer sentimento de força, e realizam-se através de uma força cega oposta àquela que nós sentimos como *nossa*”; logo, devemos concluir “que a contração *voluntária*, diferente no sentimento íntimo daquela que é caracterizada como *animal*, deve ter as suas condições próprias e não

---

título de exemplo, veja-se, além dos momentos já citados: *De l'aperception*, pp. 100, n, 110, *Discours*, pp. 26; 80 ; *Rapports*, p. 134, n. ; *Essai*, I, pp. 119 e 129; ID, o. c., II, p. 433.

<sup>62</sup> Cf. *Correspondance 1766-1804*, p. 181: As faculdades orgânicas e intelectuais de Bichat «pouvant prédominer l'une sur l'autre, ou se maintenir en équilibre, de bonnes habitudes ou un bon régime physique et moral, pourraient assurer cet équilibre ou rendre la vie organique subordonnée à l'intellectuelle. » Tese capital. Um ano mais tarde não será apenas uma confirmação das suas teses que Biran encontra em Bichat, mas um ensinamento importante: a distinção entre *acção e reacção do centro cerebral* – que lhe permite vislumbrar uma superação de algumas das suas posições estabelecidas sobre as leituras de Cabanis. Na carta ao *Cidadão B.* esta evolução é testemunhada ainda sobre o pano de fundo de uma partilha de posições análogas. Cf. *Correspondance 1766-1804*, p. 237: «La division que fait Bichat des phénomènes de la vie général en deux grandes classes, dont il rapporte l'une à ce qu'il appelle vie organique et l'autre à ce qu'il nomme vie animale, correspond à la distinction que j'avais moi-même établie entre les facultés passives et les facultés actives ». A dívida para com Bichat passa por este aspecto: pela demonstração de uma *acção se refere sempre a uma vontade* e que esta não existe na vida passiva ou na reacção que segue a impressão; ou melhor, que o órgão cerebral é *passivo* na produção de reacções nervosas e activo enquanto a vontade preside aos seus esforços. Mesmo ao nível da contractilidade, dita indistintamente *animal* ou *voluntária*, só há movimento voluntário quando acontece uma acção do centro cerebral, enquanto a 'reacção simpática' do mesmo centro” pertence à vida passiva. Vejam-se as análises de AZOUVI, F., *MAine de Biran...*, o. c., p. 159 e ss.. Na *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, no entanto, apenas a aplicação da teoria dos pontos de vista às teorias de Bichat as pode tornar instrutivas, ultrapassando os seus limites.

<sup>63</sup> *Rapports*, p. 99.

<sup>64</sup> Cf. *Décomposition*, versão revista, p. 405. «1° Le centre unique, considéré comme *moteur*, peut recevoir, de la part des organes hors de sa dépendance directe, une impulsion provoquant qui détermine sa *réaction* alors *forcée* et pour ainsi dire *mécanique*; 2° l'*action* motrice peut aussi commencer directement de ce centre, ou n'être déterminée que par des impressions reçus ou nées dans son propre sein ». Cf. num mesmo sentido, ID, o. c., p. 380, n. «J'observerais maintenant que Bichat semblait être conduit, par la manière même dont il envisageait les phénomènes des deux vies, à scinder, pour ainsi dire, la classe unique de sensation *animale* en deux parties, dont l'une pouvait se rapporter encore à une vie organique ou intérieure ; tandis que l'autre aurait eu tout son fondement dans la vie de relation ou de conscience.»

pode admitir um mesmo modo de explicação fisiológica”<sup>65</sup>. Num e noutro caso, não estão em jogo os mesmos elementos ou, sequer, os mesmos planos de análise: um movimento pelo qual o *eu se sabe* pode seguramente partilhar condições orgânicas com um movimento automático, mas devemos crer que na sua constituição, enquanto movimento que parece coincidir com o *sentimento de si*, entra “outra qualquer condição”<sup>66</sup> de que o jogo orgânico dos estímulos e reacções ligados a um *centro orgânico* não pode dar conta.

Excessivamente preso à sua divisão sistemática das duas vidas e incapaz de ponderar a especificidade do movimento voluntário, Bichat faz entrar a força da vontade, e as faculdades que lhe estão subordinadas, na vida animal, acabando por “fraccionar, por assim dizer, a unidade do *querer e do eu*, disseminando-os nos órgãos dessa vida”<sup>67</sup> animal e autorizando-se a reconhecer a vontade num estado que exclui a presença do *eu activo*.

De semelhante confusão se ressentirá, de acordo com o diagnóstico de Maine de Biran, a análise específica do sono. Na sequência da sua leitura essencial, o filósofo de Bergerac denunciara que o “olho do génio” terá permanecido, a esse propósito, cativo de um “ponto de vista demasiado particular e exclusivamente relativo à divisão das duas vidas”<sup>68</sup>, afectando as suas asserções de inexactidão e de ausência de fundamento<sup>69</sup>, em concreto, as que incidem sobre a distinção “entre sono geral e sono parcial”<sup>70</sup>. A ideia de um “sono parcial” implica o que para Biran é duplamente insustentável: considerar que, num estado onde o *eu* está *alienus*, algumas faculdades estão activas e outras não; admitir que é possível reconhecer essas faculdades activas num modo que exclui o estado de *conscium ou compos sui*. Assim, observará Biran que a afirmação de um “sono parcial” é tão injustificável como a de um “eu parcial”<sup>71</sup>: “no estado de que se

---

<sup>65</sup> ID, o. c., p. 406.

<sup>66</sup> ID, o. c., versão premiada, p. 113

<sup>67</sup> *Discours*, p. 85

<sup>68</sup> ID, o. c., p. 83.

<sup>69</sup> Cf. ID, o. c., p. 84

<sup>70</sup> ID, o. c., l. c. “Il est à mon avis très inexacte de distinguer les modes d’un sommeil général ou partiel, de dire que dans le dernier cas, où une portion de la vie animale échappe à l’engourdissement où l’autre est plongée, l’imagination, la mémoire et le jugement et une partie des sens peuvent rester en exercice, etc. ». Cf. AZOUVI, F., “Identification et articulation”, o. c., p. 468.

<sup>71</sup> *Discours*, p. 85. Biran utiliza esta expressão sem referências na terceira conferência de Bergerac. Em *Nouvelles considerations*, p. 37 (ver igualmente p. 296, n. 47) a expressão é de novo utilizada para

trata, ou há um eu que tem mais ou menos consciência das impressões e das imagens, ou não há consciência e *compos sui*.”<sup>72</sup> Se a condição fundamental da consciência de si está ausente, como se pode sustentar que as *facultades superiores* estão em exercício? Quem as reconhece e onde? Que facultades activas podem estar em exercício se o eu está ausente? O que acontece, “no contexto desta hipótese absurda, à unidade indivisível do eu, à identidade da pessoa?”<sup>73</sup> Tais suposições, julgará Biran, mais não são do que considerações abstractas derivadas de um ponto de vista exterior.

Os mesmos fenómenos do sono justificam uma ponderação das análises de Barthez e de Cabanis. A este respeito, Maine de Biran declara que, associando as investigações de ambos, “poder-se-ia chegar a estabelecer a teoria mais exacta e mais completa possível sobre a parte puramente fisiológica dos fenómenos do sono”<sup>74</sup>;

---

invocar um debate com Fouquet (p. 37. Ver nota 47, p. 296) e não, como erradamente afirma Azouvi, com Cabanis (Cf. AZOUVI, F., “Identification et articulation”, o. c., p. 468).

<sup>72</sup> ID, o. c., p. 84

<sup>73</sup> *Nouvelles considerations*, p. 37. Cf. *Discours*, p. 85: “ Comment associer ces facultés supérieures de l’intelligence avec un état qui exclut par sa nature la condition première et fondamentale de toute intelligence, celle du *conscium et compos sui*. »

<sup>74</sup> *Discours*, p. 85-86. Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 28 e ss. A presença de Barthez e de Cabanis no desenvolvimento do pensamento biraniano não pode ser menosprezado. Desde 1795 que (juntamente com Lacaze) as audaciosas teses vitalistas (que invocam os trabalhos da escola de Montpellier) de Barthez se afiguram a Biran como caminho de fundamentação, sobre bases sólidas, da *ciência do homem*. Do mesmo modo, os trabalhos de Cabanis representam para o primeiro Biran a “prova de que se pode ‘fecundar’ uma metafísica” cujas causas de esterilidade Bacon havia reconhecido mas não remediado. Cabanis é o *Newton da ciência do homem*, pois, tomando posição na polémica da “irritabilidade e da sensibilidade” desencadeada pelos trabalhos de Haller para demonstrar que “a irritabilidade não é senão uma forma de sensibilidade” (ID, o. c., p. 41), chega a estabelecer a *sensibilidade* como termo derradeiro ao qual se chega (como o princípio de atracção na física) no estudo dos fenómenos da vida – é o princípio ou facto geral ao qual se devem referir *todos os fenómenos e leis particulares que regem os seres inteligentes*. A ciência do homem ganha o seu fundamento específico e a sua nova estrutura: a fisiologia como tronco, a análise das ideias e a moral como ramos directos. Assim, por exemplo, não espanta que na ideia de “princípio vital” proposta por Barthez, cedo leia o filósofo de Bergerac a ocasião de superação das teses animistas que, simétricas da redução do instinto ao hábito em Condillac e da actividade orgânica à vontade em Bonnet, não permitiam fundar, de modo sustentando, uma “física experimental da alma” (Cf. *Journal*, III, p. 18) que estivesse ao serviço de uma “moral sensitiva”, indicada mas nunca realizada por Rousseau (Cf. GOUHIER, H., *Les conversions...*, o. c., p. 44-52). Por outro lado, conduzido pelo tema das “sensações internas”(Cf. *De l’habitude*, p. 36 : Il est, je crois, assez généralement reconnue parmi les physiologistes que le système nerveux dans l’homme et dans les êtres les plus animalisés est l’organe propre, général et exclusif du *sentiment*. Ce système, comme on sait, forme un tout *solidaire*, qui se divisant et se subdivisant en une infinité de filets et de fibrilles, porte dans toutes les parties du *petit monde* le mouvement, le sentiment et la vie. Il est encore prouvé que la *sensibilité* des parties ainsi animées se proportionne au nombre des nerfs qui entrent dans leur texture, et aux communications libres étendues qu’ils ont avec le système entière. Tout point de réunion ou de concours de plusieurs nerfs devient ainsi dans l’intérieur du corps un foyer, un centre particulier de sensibilité.) Biran segue Cabanis ao longo do *Brouillon de la première mémoire sur l’influence de l’habitude* (Delbos chega mesmo a afirmar que tal texto é como que “ditado” por Cabanis e logo nas primeiras linhas da *Prémière mémoire sur l’influence de l’habitude*, reconheça na sua



acrescentará, contudo, logo a seguir: “Devo dizer, no entanto, que reunindo os resumos destes dois grandes homens, faltaria ainda a unidade de princípio ou de causa na qual podemos encadear este conjunto de fenómenos (...) um princípio comum, próprio a reunir em parte esses dois pontos de vista.”<sup>75</sup> Não está naturalmente em questão a profundidade das análises fisiológicas, que tão decisivas foram para a própria formação intelectual do jovem Biran. Todavia, para o Biran de *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, algumas das teses desses autores não deixam de evidenciar as “duas direcções nas quais se comprometeu a fisiologia depois de Stahl”<sup>76</sup>; e se prolongam o horizonte stahliano, para Maine de Biran, quer isto dizer que, de um modo ou de outro, entre o fisiologicamente disponível e o *psicologicamente* conhecido apenas na presença do *eu activo*, a diferença não é convenientemente traçada. Os fenómenos do sono, que Biran liga à sensibilidade afectiva, representam, neste sentido, um problema delicado nas doutrinas evocadas, na exacta medida em que se reportam aos “confins das duas ciências que englobam o homem.”<sup>77</sup> Nesses confins, a questão decisiva será sempre a mesma: qual dessas ciências pode ser o critério de demarcação do *propriamente humano*; e a resposta de Biran é sempre reiterada: uma teoria do sujeito formula-se nos limites da vida impessoal, mas não se funda nela.

Deve notar-se que a releitura de Barthez, à época das conferências de Bergerac, não está isenta de algumas ambiguidades: por um lado, parece recuperar ideias vitalistas para afirmar a irredutibilidade dos fenómenos orgânicos aos fenómenos físicos (em termos de *intensidade das funções*, sinergias dos órgãos ou *aumento e concentração de forças vitais* ou “sensitivas e motrizes”<sup>78</sup>), utilizando explicitamente conceitos como

---

orientação a possibilidade de corrigir, com base fisiológica, posições de Condillac ou Bonnet, como dos *metafísicos discípulos de Locke* (Cf. *De l'habitude*, p. 17 e ss.). Não é, finalmente, um pormenor que sejam instrumentos teóricos disponibilizados por Barthez e Cabanis que, na *deuxième mémoire sur l'influence de l'habitude*, permitem a Biran ponderar a diferença entre “ser passivo” e “sentir-me passivo”; será nesse debate, precisamente, que Biran invocará, sobre as demonstrações fisiológicas dos autores referido, a necessidade de introduzir no debate o testemunho da consciência. Cf. GOUHIER, H., *Les conversions...*, o. c., p. 147. Depois de 1804 muito mudará.

<sup>75</sup> *Discours*, p. 86

<sup>76</sup> Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 121.

<sup>77</sup> *Discours*, p. 10

<sup>78</sup> ID, o. c., pp. 86-87, *passim*; 106; Cf. em sentido análogo, *Rapports*, pp. 91-92: «Les lois de la physique régissent avec constance et uniformité les corps bruts qui leur sont exclusivement soumis ; les lois de la physiologie sont distinctes mais nos *séparées* de celles de la physique dans tout corps organisé vivant, et il a de plus ses lois particulières comme *vivant*. »

“força radical”<sup>79</sup> ou “princípio de vida”<sup>80</sup>; por outro lado, no entanto, não deixa de sublinhar que, muito embora todas estas abordagens sejam muito “interessantes para a fisiologia pura ou para a dinâmica dos corpos vivos”, para entrar no “fundo do objecto particular desta memória” – o sono e o sonambulismo enquanto estados puramente afectivos – há que abandonar tais considerações exclusivas<sup>81</sup>. Isto porque, justamente, há que delinear os limites entre “o estado de vigília” e o sono. Assim, o primeiro será um estado de esforço exercido pela vontade una ou força hiper-orgânica sobre o conjunto dos órgãos que lhe estão directamente submetidos – esforço que “constitui também o *eu* ou o torna presente a ele mesmo, às suas sensações e aos seus actos, enquanto ele persiste ou a vigília dura”<sup>82</sup>; o contrário deste estado de vigília será o sono, pelo que não pode consistir senão (seja qual for o caso ou as causas que o induzam<sup>83</sup>) “na suspensão do estado de esforço, ou seja, da acção presente de uma vontade ou força motriz sobre os órgãos resistentes ou inertes que lhe estão submetidos”<sup>84</sup>. Neste sentido, as condições do sono serão, segundo Maine de Biran, as mesmas que interrompem a vigência do *eu activo*, não podendo este ser determinado pelas mesmas circunstâncias que ditam a sua ausência.

---

<sup>79</sup> ID, o. c., p. 86.

<sup>80</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>81</sup> Cf. ID, o. c., p. 87 : «Mais j’abandonne des sujets si intéressantes À la physiologie pure ou à la dynamique des corps vivants à laquelle ils appartiennent, et je me hâte d’entrer dans le fond de l’objet particulier de ce Mémoire ».

<sup>82</sup> ID, o. c., p. 87.

<sup>83</sup> Cf. ID, o. c., pp. 88-91 : «Les causes passives [du sommeil] tiennent soit à l’influence délétère que portent dans l’économie et particulièrement sur le système nerveux, divers substances, telle que les narcotiques, certains poisons et miasmes contagieux, les liqueurs fermentées. L’effet de ces somnifères paraît être de déterminer une concentration des forces sensibles et motrices dans l’organe cérébral, concentration qui tend à affaiblir peu à peu les communications sympathiques de ce centre avec les parties qui lui sont soumises, à ôter ainsi au centre moteur son empire et aux organes mobiles leurs moyens d’obéissance. Les périodes successives de l’ivresse occasionnée par l’opium ou le vin nous mettent à portée de suivre les progrès de cette espèce d’asservissement de la puissance du vouloir et de l’effort, depuis les premiers degrés d’exaltation du cerveau qui en font jaillir des images et intuitions vives, et de ces traits d’autant plus heureux ou réjouissants pour la folie qu’ils sont plus propres à endormir la raison, jusqu’au moment où les organes de la locomotion, de la voix, commencent à chanceler, à hésiter, où tous les signes extérieurs annoncent que la capacité de l’effort a diminué, que la volonté est incertaine, les membres indociles, jusqu’à ce que enfin, cette puissance étant totalement suspendue dans son exercice, il n’y ait plus d’effort, plus de mouvement, plus de *moi* ; le corps (...) [est] déjà tout au sommeil.» (p. 88). «Je passe aux causes actives du sommeil (...). L’état de veille prolongé amène nécessairement le sommeil à sa suite (...)» (p. 89) ; «(...) l’exercice même le plus prolongé peut produire cette espèce de sentiment que nous exprimons par les termes de *fatigue* ou *lassitude* (...)» (p. 91) ; «De là le besoin du sommeil, amené naturellement par un effort trop prolongé, et à peut près comme il l’est à la suite d’un exercice des forces musculaires (...)» (p. 91).

<sup>84</sup> ID, o. c., p. 87.

As posições de Maine de Biran sobre a alienação mental podem compreender-se por analogia com as teses sobre o sono, tanto como se entenderá melhor o que dirá das concepções de Pinel por analogia ao que aponta às teses de Bichat, Barthez e Cabanis: que a nenhuma falta o domínio dos conteúdos fisiológicos fundadores de uma ciência do homem, mas que em todas se deplorará a falta do método capaz de integrar esses conteúdos numa ciência do homem, reflexivamente instituída e configurada pela distinção entre tipos de factos – fisiológicos, fisio-psicológicos, interiores<sup>85</sup>.

A análise do fenómeno do sono não contradirá o que fica dito.

O sono franqueia as portas do sonho. Por isso, ambos se caracterizarão pela ausência do exercício activo da atenção e da recordação, como da vontade<sup>86</sup>; se esta estivesse presente, seguramente, poderia banir as imagens perturbadoras que povoam o sonho e causam sofrimento, ordenar a sua extravagância, as suas contradições e bizarras, nas quais o tempo é baralhado, os lugares justapostos e enxertados uns nos outros, os já falecidos ressuscitados e a Terra coberta de objectos inesperados. As imagens do sonho, vazias do exercício do esforço, não podem resultar senão, por um lado, de “leis de associação espontânea”<sup>87</sup> e da suspensão de todas as faculdades activas, e, por outro lado, do regresso “completo às associações passivas da infância”, sob o império de uma conjugação entre disposições afectivas, hábitos e caprichos da imaginação<sup>88</sup>. Significa isto, enfim, que tanto os fenómenos do sono como do sonho se explicam e se podem *deduzir analiticamente* a partir do predomínio de uma determinada classe de faculdades (passivas) que, estando ligadas ao exercício da vontade durante a vigília, se separam dela, como de qualquer primado do esforço, durante o sono. Perderemos, pois, o essencial, se obliterarmos as diferenças assim evidenciadas.

---

<sup>85</sup> Mais especificamente: também a Pinel não faltam conhecimentos de fisiologia; mas também ao revolucionário Pinel falta o método certo para, nomeadamente no que concerne às suas ideias novas sobre a *alienação mental*, formular uma teoria das faculdades sustentada sobre o único ponto de vista capaz de estabelecer o critério da sua divisão.

<sup>86</sup> *Discours*, p. 97.

<sup>87</sup> ID, o. c., p. 98.

<sup>88</sup> Cf. ID, o. c., p. 103: «Je déduis encore de l’influence prédominante des dispositions affectives sur la nature des songes (...). »

O fenómeno do sonambulismo, cujas insólitas características não poderiam ter deixado de interessar o séc. XVIII<sup>89</sup> e manter viva a atenção do nascente séc. XIX, pode ser analisado num mesmo sentido<sup>90</sup> e confirmar a mesma tese: junte-se a estes modos “que se aliam muito bem ao estado de sono”, a associação espontânea (instintiva) de imagens vivas e a persuasão da sua *realidade fixa* por influência de uma faculdade de imaginação totalmente passiva, e eis determinado esse fenómeno tão curioso e tão cheio de detalhes que é o sonambulismo. Este oferece, assim, uma outra oportunidade privilegiada de confirmação da influência que pode assumir, na vida humana, o monopólio de afecções particulares, das disposições orgânicas, no eclipse do *eu activo*. Podendo considerar-se um tipo de sonho, por partilhar idênticas condições e causas, a especificidade do sonambulismo, segundo Biran, é determinada por duas circunstâncias essenciais: por um lado, o sonâmbulo “é afectado por ou parece ter a intuição de objectos actualmente presentes aos sentidos externos, embora estes pareçam completamente ou em parte fechados”<sup>91</sup>; por outro, executa, dirigido por intuições puramente interiores, “todo a série dos movimentos ou dos actos de locomoção necessários para ir até esses objectos, afastá-los ou agarrá-los, apropriá-los ao seu uso, e conduzir-se em relação a eles, como o poderia fazer no estado de mais completa vigília.”<sup>92</sup> Os exemplos documentados que permitem confirmar estas especificidades, encontra-os Biran no artigo sobre o sonambulismo da *Encyclopédie*, nos textos de Brisson, como nas observações de Pigatti e Reghelini. Todas avalizam a asserção de que o sonambulismo, ao contrário do que possa parecer, é regido pela imaginação<sup>93</sup> e os movimentos do sonâmbulo determinados por um “princípio cego, que ele próprio não tem a faculdade de suspender, parar ou modificar a impulsão uma vez dada”, na qual continua “com toda a necessidade do automatismo.”<sup>94</sup> Nessas situações, tudo se passa como se o homem se dividisse em duas pessoas distintas, das quais uma delas “não se

---

<sup>89</sup> Veja-se, neste contexto, as indicações de POMIERS, Guy, «Le somnambulisme: un problème philosophique.», in *Dix-huitième siècle*, 10 (1978), pp. 299-318.

<sup>90</sup> Cf. *Discours*, pp. 105-106: «Pour remplir entièrement l’objet de ce mémoire, il me restera maintenant à appliquer la théorie que j’ai tâché d’établir aux phénomènes du somnambulisme en particulier, qui paraissent la contredire en certains points, et ne serviront, j’espère, qu’à l’éclairer et la confirmer.»

<sup>91</sup> ID, o. c., p. 113.

<sup>92</sup> ID, o. c., l.c.

<sup>93</sup> Cf. ID, o. c., p. 119: «Je me suis étendu déjà trop, sans doute, sur la première circonstance qui caractérise le phénomène du somnambulisme, l’exercice des sens en tant qu’ils sont subordonnés à l’imagination et régis par elle.»

<sup>94</sup> ID, o. c., p. 120.

apropriada de nada do que a outra faz ou sente, não guarda a menor recordação, não se une ao mesmo *eu*.”<sup>95</sup> Uma mesma observação interessa Biran no caso particular do *sonambulismo artificial ou magnético*, que toma em linha de conta a partir dos trabalhos de J.P. Deleuze<sup>96</sup>; surpreende-se com esses estados induzidos em que um “eu” sonâmbulo, aparentemente unido apenas à vontade do magnetizador<sup>97</sup>, parece conhecer e julgar o “eu” vígil, enquanto este permanece cego para aquele.

Exercício dos sentidos submetidos e regidos pela imaginação passiva; conjunto regular e coordenado de movimentos “absolutamente semelhantes nos seus resultados aos que são determinados pela vontade, mas totalmente opostos por princípio aos actos desta força de esforço constitutivo da vigília”<sup>98</sup>: eis as duas *circunstâncias* que encontramos no sonambulismo, suficientes para confirmar que o determina um “impulso interno”, em tudo semelhante ao que move o feto no ventre materno e conduz os primeiros movimentos do recém-nascido<sup>99</sup>, “princípio cego”, claramente diferente do princípio do esforço voluntário. As diferenças em relação ao que se passa nas afecções não escapam a Biran, mas o que lhe interessa, neste estado, é a semelhança com a própria existência: quantas vezes somos magnetizadores do nosso próprio sonambulismo? Quantas vezes nos dominam apenas as disposições do corpo rebelde dos afectos?

Idêntica reflexão orienta a consideração dos casos particulares de mania ou alienação mental. “Poderia mostrar (...) – escreve Biran numa das suas conferências de Bergerac – como os diferentes tipos de delírio momentâneo ou de vesânicas, de alienação mental permanente, se viriam submeter naturalmente aos mesmos títulos das divisões que os sonhos, na medida em que se reportam a causas e a condições orgânicas ou cerebrais que agem respectivamente de uma maneira absolutamente semelhante para oprimir ou suspender a acção regular da vontade e do pensamento, produzir assim os fenómenos correspondentes do sono, dos sonhos, do delírio, o desacordo das sensações, a ausência do juízo, a abolição ou a morte do *eu*.”<sup>100</sup>

---

<sup>95</sup> ID, o. c., p. 114.

<sup>96</sup> Cf. *Commenataires et marginalia: XIX*, p. 355.

<sup>97</sup> Cf. ID, o. c., p. 360.

<sup>98</sup> Cf. *Discours*, respectivamente, pp. 119 e 120.

<sup>99</sup> Cf. ID, o. c., p. 120.

<sup>100</sup> ID, o. c., p. 107.

Logo na *Décomposition* Biran distingue duas espécies de *alienação mental*: o *idiotismo* ou *estado de imbecilidade* e a demência<sup>101</sup>, para elas propondo definições esclarecedoras. Assim, o estado de idiotismo “corresponde àquele em que o *eu* dormita, enquanto que os órgãos impressionáveis ou afectáveis são despertados, e assim assumem mesmo algumas vezes, pela concentração da sua vida própria, um grau superior de energia”<sup>102</sup>. No estado de *idiotia* o doente vive e sente, portanto, sem perceber o que vive e sente. Para ele não há tempo. E se possui a “matéria do pensamento”, falta-lhe, no entanto, a forma<sup>103</sup>, interceptada que foi pela reacção do cérebro – já o anotámos – a exacerbações vitais afectivas desmesuradas. No estado de demência, “o cérebro produz espontaneamente imagens por vezes ligadas, mais frequentemente desconexas, enquanto o pensamento dorme ou lança de tempos a tempos alguns esclarecimentos passageiros.”<sup>104</sup> Na origem da demência está, pois, a produção espontânea e desenfreada de imagens. Num e noutro caso, o enfermo vive subjogado e o seu *eu* está ausente por força da vivacidade das imagens, ou das variações afectivas, ou do jogo das simpatias e das disposições orgânicas e cerebrais.

Note-se o pormenor de Biran apresentar explicações distintas para cada caso de alienação, o que lhe permite criticar as explicações – que reputa de excessivamente uniformes – de Prost e de Pinel. O primeiro não tem razão quando faz incidir o seu método terapêutico sobre a convicção de que as vesânicas dependem exclusivamente de “causas orgânicas relativas às funções das vísceras”; também Pinel se equivoca ao acreditar que “todas as causas das vesânicas são causas morais ou retiradas directamente da imaginação”<sup>105</sup>. Biran considera serem variadas as causas das alienações mentais. A um caso e outro, no entanto, será comum o facto de “condição primitiva e fundamental da inteligência” estar embutida, ausente<sup>106</sup>, “suspendida”<sup>107</sup>. Por esta razão, precisamente, se lhes ajusta a designação de estados de *alienação*: o *eu* está “fora de si”,

---

<sup>101</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 95 ; Cf. num mesmo sentido, ID, o. c., versão revista, p. 387.

<sup>102</sup> ID, o. c., versão revista, p. 387.

<sup>103</sup> ID, o. c., versão premiada, p. 95.

<sup>104</sup> ID, o. c., versão revista, p. 388.

<sup>105</sup> Cf. *Discours*, p. 107.

<sup>106</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 96.

<sup>107</sup> *Nouvelles considérations*, p. 69: «Ainsi, en revenant sur l'état de sommeil ou sur les *songes*, ou les produits spontanés du sens interne de l'intuition, nous remarquerons que cette sorte d'aliénation périodique et passagère, où les facultés vraiment actives de l'âme sont souvent suspendues comme le *conscium* et le *compos sui*. »

a força da vontade não se exerce, a consciência reflexiva não existe, as faculdades activas desaparecem e a identidade implode para dar lugar a uma simples exterioridade a si. Aqueles que sofrem essa condição estão como que *adormecidos*, encerrados num *sono delirante*; são *como* sonâmbulos, deambulando por uma “realidade” da qual o *eu activo* está ausente, ainda que possam “aparentar” realizar actos resultantes de determinadas faculdades. Para Maine de Biran, trata-se de uma simples aparência, idêntica à do sonâmbulo que *parece* andar e executar algumas acções como alguém vîgil. No alienado, e segundo a perspectiva do filósofo de Bergerac, as faculdades activas estão embutidas. O confronto com o modelo de Pinel e com a sua proposta de uma “alienação parcial” é, assim, claro. O alienado, de acordo com Biran, vive sob o domínio completo do inconsciente somático, radicalmente dissolvido num estado ou modo de existência *puramente afectivo*<sup>108</sup> – estado este que Biran caracteriza, ainda que respeite as diferenças inerentes aos respectivos exemplos, pela “ausência da consciência de si”.

A tese sobre a existência de um estado puramente afectivo é, aqui, tão central quanto polémica. Constituindo, desde a troca epistolar com Tracy, um ponto decisivo de doutrina, ela valerá a Biran críticas de muitos dos seus contemporâneos. Desde logo, do próprio Tracy que nega tal ideia de uma “sensação sem eu”, argumentando que “sentir” é sempre necessariamente “sentir-se”. Não será o único a sustentar tal perspectiva. Bérard, por exemplo, no seu texto *Doctrine des rapports du physique et du moral*, expressa com clareza as suas dúvidas sobre a existência de tais estados: “O que é uma sensação que não se sente?”<sup>109</sup>. Antoine-Anthanase Royer-Collard exporá a Biran idêntico ponto de vista sobre os estados afectivos. Aliás, ambos conhecem bem as perspectivas um do outro. Em Setembro de 1814, reunida em Gratelup a “sua” sociedade filosófica, Biran constata os “ataques” do amigo aos quais se unem os de Cuvier: recusam “absolutamente reconhecer sensações ou impressões afectivas sem *eu*, sem

---

<sup>108</sup> Cf. *Nouvelles considérations*, p. 69: «Les premiers cas ressortent de ce que nous avons précédemment observé sur les phénomènes du sommeil et des songes, des passions qui ont leur siège dans des organes ou centres partielles de la vie intérieur, et des divers sortes de délires, de manies ou d’altérations mentales ; phénomènes dont les trois espèces pourraient être compris sous le titre général d’aliénation et se classer naturellement eu égard à l’analogie des circonstances ou des causes qui peuvent les amener, et eu égard aux sièges organiques qu’elles affectent et aux signes externes ou internes qui les manifestent. »

<sup>109</sup> *Dernière philosophie. Existence et anthropologie*, pp. 63-64.

consciência”<sup>110</sup>, regista no seu *Journal*. No ano anterior, durante um passeio, Royer-Collard havia já esclarecido a Biran a sua posição, afirmando inequivocamente não conceber um estado “puramente afectivo.”<sup>111</sup>

Biran, por seu turno, mantém as suas teses, consentâneas com os princípios, conceitos e pressupostos da sua meditação e do percurso filosófico já percorrido. Não seria questão de pormenor inventariar as diferenças entre Biran e aqueles seus interlocutores com base nas diferenças conceptuais que os separam realmente; não é, no entanto, a nosso ver, apenas uma questão conceptual que está em causa. Há na afirmação biraniana de um estado puramente afectivo toda uma posição filosófica de fundo que não pode ignorar-se: coerente com os resultados da sua meditação, para Biran, negar a existência de um estado puramente afectivo implicaria, desde logo, reabilitar a doutrina de Condillac e fazer do *eu* um *incondicional* na sensação, destruindo toda a teoria do esforço, das faculdades e do sentido íntimo<sup>112</sup>.

A consideração, sobre este mesmo pressuposto, dos casos de alienação mental aproxima, então, Biran do próprio núcleo definidor da sua reflexão e serve-lhe para testar, de modo radical, os seus principais princípios. Se, ao investigar tal tema, se afasta das observações de Royer-Collard e das ideias Pinel, isso significará, antes de mais, que tão marcado afastamento, quando considerado filosoficamente, se deve medir em função do núcleo definidor do biranismo e do modo como este se posiciona criticamente em relação ao caminho que, com toda a evidência, está a tomar a *ciência do homem*.

Sobre o ponto específico da alienação mental a doutrina de Biran não mudará. O seu confronto aberto com Pinel, esboçado nas definições dos tipos de alienação que apresenta na *Mémoire sur la décomposition de la pensée* e confirmado nas conferências de Bergerac, manter-se-á até aos últimos textos. Quando em 1820, Biran, “tirando do esquecimento e do segredo de pastas antigas, trabalhos de que me encontro hoje longe”<sup>113</sup>, retoma a sua reflexão sobre a alienação, a pedido precisamente de A.-A.

---

<sup>110</sup> Cf. *Journal*, I, p. 19.

<sup>111</sup> Cf. *Nouvelles considérations*, p. 305.

<sup>112</sup> Cf. *Nouvelles considérations*, p. 129; Cf. *Dernière philosophie. Existence et anthropologie*, pp. 64-65 ; *Commentaires XIX*, p. 309. Veja-se a análise de DEVARIEUX, A., *Maine de Biran ...*, o. c., p. 274.

<sup>113</sup> *Nouvelles considérations*, p. 3.



Royer-Collard<sup>114</sup> – “observador profundo do físico e do moral do homem, amigo da ciência e da moral” que se prepara para iniciar as suas aulas na recém-criada *Cadeira de Medicina Mental* na Faculdade de Medicina de Paris<sup>115</sup> – será ainda para afirmar: “na verdade, o alienado, enquanto não tem sentimento do *eu* e não se conhece, encontra-se riscado da lista de seres inteligentes”<sup>116</sup>.

Fazendo assentar a sua posição sobre a ideia mestra da indivisibilidade entre consciência e vontade, Maine de Biran sustentará que, se os poderes *activos* do espírito estiverem presentes, estão-no completamente e não se pode, em rigor, falar de alienação; quando esses poderes activos são, por outro lado, perturbados no seu princípio, sê-lo-ão também completamente. Num estado de *alienação*, por definição, as faculdades activas estão adormecidas, obliteradas ou ausentes. “Não é verdadeiro – conclui então Biran, contra aqueles que, como Pinel, advogam a ideia de uma alienação parcial – dizer que o alienado dá a sua *atenção*; porque a atenção, sendo um acto *voluntário* do espírito, lá onde não há livre actividade, onde não há *compos sui*, não poderia haver atenção, nem conseqüentemente *reminiscência* ou *recordação*, etc.”<sup>117</sup> Um alienado não se poderia perder *um pouco*, uma faculdade após a outra; um alienado não percebe, não julga, não medita. Se o aparenta, é como o sonâmbulo que parece realizar as tarefas do homem durante a vigília. Não está, no entanto, “em si”. E não estando *presente o eu activo do esforço*, nenhuma faculdade activa – mas apenas, precisamente, as faculdades passivas<sup>118</sup> que até estão sujeitas, na alienação, a receber

---

<sup>114</sup> Cf. ID, o. c., pp. 259 e ss. Com introdução de seu filho, Hyppolite Royer-Collard, publica-se no volume IX das *Oeuvres de Maine de Biran*, com o título *Examen de la doctrine de Maine de Biran sur les rapports du physique et du moral de l'homme par Royer-Collard*, o comentário de Royer-Collard às meditações de Biran. Royer-Collard lê com a maior atenção as notas de Maine de Biran resumindo-as com clarividência na sua recensão. Aos pontos realçados por Biran acrescenta considerações sobre aspectos que considera “obscuros ou contestáveis”. Na edição que trabalhamos podemos ainda ler as observações anotadas por Biran na resposta de Royer-Collard. O conjunto dos textos resulta particularmente rico, quase se podendo “ouvir” o debate, cortês, entre o médico e o filósofo.

<sup>115</sup> Será curta a vigência de tal disciplina (um ano apenas) e poucos, senão inexistentes, os contributos inovadores para uma configuração do respectivo campo de estudo. Ficará, no entanto, para a história o interesse pela análise filosófica deste médico de formação e contacto, nomeadamente durante o período de preparação do referido trabalho de docência, com aquele que reconhece ser “um dos metafísicos mais eminentes” da sua época, que “se ocupou particularmente das questões psicológicas ligadas à alienação mental”. Cf. *Nouvelles considérations*, p. 259.

<sup>116</sup> *Nouvelles considérations*, p. 32.

<sup>117</sup> ID, o. c. p. 33.

<sup>118</sup> ID, o. c., l. c.

um “excesso de energia”<sup>119</sup> – se pode dizer em exercício. Dito de outro modo: “um maníaco que exerce actualmente uma única das faculdades activas de que falamos deixa, por isso mesmo, de estar alienado”<sup>120</sup>. Exercendo uma faculdade activa, o sujeito em questão está na *posse de si*, o pensamento exerce-se. O alienado, ao contrário, *sente mas não julga*<sup>121</sup>, não distingue o que sente – é um “autómato intelectual”<sup>122</sup>; está ausente de si, na medida em que é incapaz de se exercer sobre o curso do tumulto sentido, de o ordenar, de o conquistar de algum modo, de o fazer parar. Limita-se a acompanhá-lo, sem perseverar na identidade, ou exercer activamente o pensamento, completamente *identificado* às operações do inconsciente que o absorve. “Não se pode, pois, dizer como vários fisiólogos – leia-se: como, por exemplo, Pinel – que o juízo, a atenção, a reflexão são falseados, desregulados ou pervertidos no estado de alienação”<sup>123</sup>; deve, isso sim, reconhecer-se que “essas faculdades *desapareceram* com o sentimento do *eu* ou da livre actividade; e que tudo o que resta, como a imaginação, a memória mecânica, etc. está sob o domínio exclusivo do organismo.”<sup>124</sup>

Que sentido atribuir a uma concepção de alienação total deste tipo, que as observações da novel psiquiatria parecem contradizer? Devemos, como G. Swain e M. Gauchet, pura e simplesmente afastá-la como perspectiva datada e sem qualquer valor? Esta teria sido já a posição de Royer-Collard que confessa a Biran constatar “algumas dificuldades”<sup>125</sup> nas suas teses sobre a alienação mental. A expressão é de cortesia; na realidade, o médico de Paris põe em causa toda a visão absoluta da loucura que Biran parece sustentar. É invocando *as suas observações* que o médico afirma: “é somente na alienação mais completa, ou seja, no idiotismo no seu último grau, que o *eu* está inteiramente perdido ou apagado. Nos outros graus de alienação – continua – apenas o está de um modo mais ou menos imperfeito, mais ou menos avançado.” Anotará ainda que os casos de *monomania* servem, neste ponto, de prova, na medida em que neles a “actividade livre” é “apenas suspendida em relação a determinadas séries de objectos”,

---

<sup>119</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>120</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>121</sup> ID, o. c., p. 32.

<sup>122</sup> ID, o. c., p. 270.

<sup>123</sup> ID, o. c., pp. 236-237.

<sup>124</sup> ID, o. c., p. 237.

<sup>125</sup> ID, o. c., p. 268.

permanecendo em relação a tudo o resto “inteira”<sup>126</sup>; além daqueles casos, muitos outros permitiriam concluir que “determinados alienados, num momento dado ou em intervalos de qualquer duração, parecem exercer e exercem realmente qualquer uma das suas faculdades activas, enquanto que num outro momento, ou num outro intervalo, essas mesmas faculdades parecem ter deixado de existir.”<sup>127</sup> Na opinião de Royer-Collard, *perturbação da consciência* não significa, portanto, *anulação da consciência*. Aduzirá ainda as ocorrências em que a vontade, tomada e subjugada por movimentos orgânicos, “deixa na verdade de ser livre, mas nem por isso parece deixar de ser activa”<sup>128</sup>; submergida por uma imaginação desregulada, ela continua a exercer-se, não seguramente como deliberação reflexiva, mas está lá, como o parecem demonstrar as situações em que o indivíduo tem consciência da sua existência perturbada ou, após uma crise determinada, se recorda do estado sofrido.

Enfim, a posição de Biran afigura-se ao médico como sendo “demasiado rigorosa, demasiado exclusiva”. Do seu ponto de vista, “a alienação não é um estado invariável e absoluto; ela tem graus infinitos”<sup>129</sup>, podendo daqui inferir-se que não há uma sensibilidade pura e vazia de *eu*, na medida em que as operações daquela “não podem ter lugar sem um qualquer concurso da inteligência, seja ele livre ou não.”<sup>130</sup> Assim se explica que o alienado exerça “evidentemente a percepção, a memória, a atenção, o juízo”<sup>131</sup>, o que demonstra que os fenómenos da sensibilidade, não sendo vazios de *eu*, são para o alienado fenómenos dos quais continua a ter consciência. Repete, por isso Royer-Collard: “Exceptuando o idiotismo completo, não pode haver um único grau de alienação onde possamos dizer que a inteligência não toma nenhuma parte nas operações do alienado.”<sup>132</sup>

---

<sup>126</sup> ID, o. c., p. 268, *passim*.

<sup>127</sup> ID, o. c., p. 269.

<sup>128</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>129</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>130</sup> ID, o. c., p. 270.

<sup>131</sup> ID, o. c., p. 271.

<sup>132</sup> ID, o. c., p. 284. Que afirma Royer-Collard contra Biran? Que o alienado continua a ter a “consciência da sua existência e da sua escravidão”. Defende, pois, uma concepção de alienação parcial à maneira de Pinel. Nesta diferença jogam-se diferenças conceptuais – a distinção biraniana entre “actividade” e “passividade” tem um sentido preciso que se reflecte sobre a distinção entre “físico” e “moral”; a consciência, a liberdade e a vontade não podem dissociar-se; o que é *próprio da consciência* tem um sentido preciso que é irreduzível ao “objecto da consciência” e indissociável da ideia de livre exercício de si – mas não só.

Não obstante, perguntamo-nos, ante a posição de Royer-Collard: será a concepção de alienação de Biran demasiado rigorosa ou serão as suas concepções de *eu*, de faculdade activa e as suas novas distinções entre *ipseidade* e alienação, activo e passivo, que são apropriadamente rigorosas?

#### 4. Biran versus Pinel.

##### 4.1.

Nos prolegómenos às *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, Maine de Biran afirma: “um ser da nossa espécie, tendo as formas exteriores do homem, mas que não se conhece nem se possui, não existe por ele próprio. Assim, diz-se muito justamente na linguagem vulgar que, num tal estado, o homem está *fora de si* e exterior a ele próprio (*alienus*), de onde a palavra bem adequada *alienação*, à qual se poderá atribuir um grau de generalização superior àquele que tem no sentido comum dos fisiólogos ou dos médicos.”<sup>133</sup> Semelhante conceito de alienação enriquece-se de sentido e ganha relevância – tal como é indicado nas últimas linhas daquele mesmo texto preparatório – no contexto da investigação dos limites<sup>134</sup> da ciência do homem físico e do homem moral.

Desde logo, algo de importante se pode depreender de tais afirmações: para Biran é a existência humana que coloca o problema da “alienação”, é a própria existência que se define – o que permanece válido e inesperadamente actual – *pela possibilidade de alienação*. Dito de outro modo: a alienação, seja de que forma for, é dada *em conjunto com a existência*<sup>135</sup>. Quer isto dizer que a alienação fará parte da

---

<sup>133</sup> ID, o. c., p. 5.

<sup>134</sup> ID, o. c., pp. 8; 269; Cf. *Discours*, p. 68 ; Cf. *Rapports*, p. 108. Nas *Nouvelles considérations*, Biran retoma as mesmas teses no horizonte de um mesmo interesse pelas considerações fisiológicas, de um mesmo enquadramento pelo tema da relação entre irritabilidade, sensibilidade e aperceptibilidade, e de uma actualização constante, em contacto com novas leituras, nomeadamente, de Reid e Magendie.

<sup>135</sup> Não avança, *mutatis mutandi*, a *daseinsanalyse* e a *Schicksanalyse* num mesmo sentido? Cf. PORÉE, J. *Existence, santé mentale et réparation*, (inédito), Dossier “Corpo, Saúde e Espaço Público”, LIF, Coimbra, s/d, p. 35 e ss. Vejam-se os trabalhos, inspirados pela fenomenologia, de L. Binswanger, E. Minkowski, von Weizsäcker, Szondi, E. Strauss, W. Blankenburg, M. Boss, H. Tellenbach, B. Kimura, entre outros. Cf. FÉDIDA, Pierre et SCHOTTE, Jacques, (dir.) *Psychiatrie et existence (décade de Cerisy – septembre 1989)*, Millon, Grenoble, 1991. Cf. ainda, por exemplo, as finas e estimulantes análises de MALDINEY, Henry, *Penser l'homme et la folie*, o. c., nomeadamente, pp. 83-143; 251-295.

nossa própria natureza, pelo simples facto de existirmos, de estarmos expostos às mutações patológicas do próprio existir – expostos, pois, à própria alienação. Neste sentido, deve concluir-se que não é a alienação que situa e define um “doente mental”, mas a relação que cada um é capaz de manter com a própria vitalidade. A concepção biraniana de alienação total é enquadrada por este horizonte, representando, assim, mais uma ocasião de interrogar *o destino da presença a si*.

Uma alienação extraordinária coincide, para o filósofo de Bergerac, com o desapossamento de si, com a existência de um sujeito que “não consiste” – estado que apenas desaparecerá se o sujeito reentrar na posse de si. Estando *alienus*, o *eu* está completamente ausente. Não é possível reflectir a ausência de si e nenhuma das faculdades activas do homem pode ser dita em exercício se o *eu activo* está fora de si. Perspectiva contrária terá Pinel – como, aliás, Royer-Collard –, sendo de questionar as bases que lhe permitem estabelecer e sustentar a sua tese. Será, pois, por esta a via que Biran exprimirá a sua divergência: Pinel equivoca-se, não certamente na orientação da sua terapêutica, mas ao supor observáveis exteriormente e separadas da presença do eu activo uma ou outra faculdade intelectual, ao estabelecer distinções psicológicas no esquecimento do seu critério real. É esta ilusão que Biran pretende debater com a sua teoria da alienação extraordinária, no que lhe interessa, fundamentalmente, testar a que ponto – e *a contrario* – a alienação mental confirma, como única real, uma teoria das faculdades reflexivamente regulada e por derivação do esforço – ou seja, a partir da intensidade do esforço e não da extensão da consciência.

De acordo com Maine de Biran, nada autoriza a que se faça derivar da observação de um estado de alienação uma divisão psicológica legitimadora de uma teoria das faculdades. Está o *eu* aí plenamente na posse de si, logo, capaz de individualizar cada uma das suas faculdades? Não estando, a partir de “onde” se pode fazer derivar a distinção das faculdades em exercício? Não estaremos ante a ilusão julgar melhor conhecido representativamente o que é *interior*? Não se sustentará tal hipótese sobre a ideia de que uma faculdade activa se pode conhecer *fora do eu*? E finalmente: não se radicará tal hipótese, em derradeira análise, sobre o equívoco, resistente, de que se pensa sempre, de que o pensamento é uma “coisa”, dada de uma vez por todas e, portanto, sempre aí para ser observada, constatada, objectivada?

Reencontramos, neste ponto, uma tese de fundo que cresce com o próprio desenvolvimento do biranismo: a impossibilidade de representar ou manifestar as faculdades, a ilusão de tradução do que é interior e individual. No debate com Pinel – enquanto este faz a opção por uma concepção de consciência em termos de variação extensiva, considerando que uma observação atenta permite ponderar que faculdades exerce o alienado – o âmago da discussão residirá aqui e não noutra lugar. O alcance da teoria biraniana da “alienação extraordinária” medir-se-á neste contexto e não noutra. Donde a pertinência de apresentar o centro do debate entre os dois, para – a partir dele e num derradeiro momento da nossa análise – retirar as ilações mais decisivas.

Para Biran, já o dissemos, estando presente uma qualquer faculdade intelectual, está presente o *eu activo*; e estando presente o *eu*, a alienação está excluída; o princípio da consciência não existe num estado que exclui a respectiva condição primitiva. As teses emblemáticas de Pinel, por seu lado, dependem de um pressuposto distinto: na loucura pode verificar-se que, enquanto determinadas faculdades – como a memória ou juízo – estão obliteradas, outras – como a atenção ou a imaginação – estão em plena actividade<sup>136</sup>. Pinel considera, pois, ser possível “ver” no alienado quais as “faculdades activas” que estão em exercício.

Que gesto de pensamento que justificará esta opção? Segundo Biran, nenhum outro senão aquele que se apoia numa indução generalizadora sobre o sujeito existente, transposta depois para a avaliação do alienado. Toda a questão está, para Biran, em denunciar o carácter abstracto e arbitrário da proposta pineliana de divisão das faculdades. Onde pôde, efectivamente, encontrar Pinel o modelo das faculdades que afirma em exercício no alienado? Observou-as primeiro no próprio alienado, ou seja, num estado em que – no mínimo – a posse de si não é completa? Foi o alienado que lhe indicou tais faculdades? Seria necessário que o próprio alienado soubesse com evidência quando está a *pensar* e não a imaginar, a prestar *atenção* e não a viver uma *recordação* passada. Foi o observador que as constatou? Seria forçoso, então, que as

---

<sup>136</sup> Cf. *Discours*, pp. 56-57. Cf., num mesmo sentido, *Nouvelles considérations*, pp. 31-32 : «(...) tel aliéné exerce tour a tour et isolément une faculté intellectuelle particulière, comme l'attention, le jugement, la méditation, etc. pendant que d'autres facultés, comme la perception, la mémoire, etc. paraissent tout à fait oblitérées ; ce qui prouverait, suivant cet auteur, la multiplicité de cet être abstrait et complexe, appelé l'*entendement humain*, et sa divisibilité réelle en autant de facultés élémentaires qu'il y a ou qu'il doit y avoir d'instruments ou de sièges cérébraux.»

faculdades intelectuais se manifestassem numa qualquer tradução exterior. Ora, não é nesta possibilidade errónea que, precisamente, Pinel faz assentar as suas observações?

Haverá, portanto, que questionar: o que observa, em rigor, Pinel para poder distinguir as faculdades, se trabalha com casos que excluem total ou parcialmente o princípio, a base real da própria divisão das faculdades? A que correspondem as palavras *atenção, recordação, juízo*, – termos por ele utilizados – senão a distinções nominais? Pinel deduz, a partir da observação de vários casos semelhantes de alienação, “que esse ser abstracto e complexo chamado entendimento na língua psicológica é realmente múltiplo, divisível, e efectivamente dividido em diversas faculdades, tais como a atenção, memória, imaginação, juízo, ligadas cada uma delas a um centro particular ou a uma divisão particular ou a uma divisão cerebral”<sup>137</sup>. Em rigor, mais não faz do que transferir para o estado de alienação – parcial ou completa, porquanto as duas concepções coabitam ainda da sua doutrina – *signos convencionais de certas faculdades nominais* tomados do costume, do hábito, das convenções sociais. Abstendo-se de dar conta do movimento de pensamento a que recorre, Pinel referirá depois esses signos a centros cerebrais determinados que, por sua vez, passam a fundar a divisão das faculdades – divisão esta que, finalmente, se afirmará a partir da ligação respectiva aos centros classificados. Será sobre tais considerações, abstractas, que se julgará autorizadas a observação representativa e a classificação, em cada caso de alienação observado, das “faculdades verdadeiramente obliteradas no estado de alienação” e das “que estão numa actividade mais ou menos desordenada.”<sup>138</sup>

Na perspectiva de Maine de Biran, não é possível fazer decorrer de um estado que exclui, *parcial ou completamente*<sup>139</sup>, a condição fundamental e primitiva de distinção (e identificação) das faculdades – a consciência de si – qualquer faculdade activa. A *ipseidade* não se pode encontrar na alienação, o activo não está no passivo, a posse de si não está no desapossamento; bem pelo contrário, é a posse de si que se pode reconhecer no limite do desapossamento, a *ipseidade* na fronteira da alienação, o activo resistindo ao encadeamento do passivo.

---

<sup>137</sup> *Discours*, pp. 62-63.

<sup>138</sup> *Nouvelles considérations*, p. 236.

<sup>139</sup> Cf. *Discours*, p. 64.

O médico de Bicêtre aceita um ponto de vista exterior sobre as faculdades activas, ponto de vista esse estabelecido sobre a dupla convicção, acrítica, de que é possível separar e observar representativamente faculdades – ou seja, considerá-las independentemente (no exterior) do *eu* – e de que uma tradução material<sup>140</sup> pode guardar a sua verdade. De facto, Pinel chega às suas conclusões através de uma indução ilegítima, a saber, que é possível fazer derivar uma *distinção de faculdades* a partir de *uma divisão ou separação real de centros cerebrais*. A leitura de Biran vai, pois, no sentido de reconhecer em Pinel um autor que, como outros do seu tempo, esquece a base *metafísica ou psicológica* sobre a qual, apenas, se pode fazer assentar uma teoria das faculdades. Como “todo o fisiólogo que pretende dividir ou analisar organicamente as faculdades da inteligência humana” também Pinel faz uma “incursão sobre o terreno da metafísica”<sup>141</sup>, continuando a supor que a base para divisão das faculdades, o seu ponto de apoio<sup>142</sup>, como o seu critério de demarcação, é fisiológico. Laborando sempre num acordo tão prévio quanto infundado sobre a estrutura geral e necessária dos fenómenos que procura explicar, silencia o momento genésico das faculdades e, com ele, o único critério de divisão das faculdades: o esforço aperceptivo<sup>143</sup>.

Mas a questão é que o conjunto das análises fisiológicas de Pinel, como de todos os autores que partilham as mesmas opções de pensamento, “por mais bem verificadas ou constatadas que sejam, mais não podem provar que uma divisão ou separação real de

---

<sup>140</sup> E de que outro modo, senão pelo esquecimento dessa dimensão irrepresentável do existir, se explica que hoje até os infelizes sejam doentes depressivos passíveis de tratamento pela variada farmacopeia antidepressiva? E que outro caminho, senão o desse equívoco, segue a moderna psiquiatria para a qual não é necessário abordar os conflitos do paciente para decidir a estratégia terapêutica e a prescrição de medicamentos, para a qual, pois, a depressão se encontra *desligada* do ritmo dramático do existir e é *sem porquê*. Não é sem significado que, para Biran tudo indica que a doença mental representa um limite a qualquer ideia de saúde estabelecida sobre paralelos indevidos e analogias equívocas entre considerações fisiológicas e faculdades intelectuais.

<sup>141</sup> *Discours*, p. 48.

<sup>142</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>143</sup> Já o estudámos: quando aumenta a intensidade do esforço na respectiva repetição, podemos passar do *esforço não intencionado*, suficiente apenas para sustentar o estado de vigília, ao exercício da atenção e desta à reflexão, eminentemente activa, ou modo em que o sujeito está completamente em relação a si ou em si. A diferença qualitativa das afecções determina a variedade da existência; a quantidade “intensiva” do esforço determina o âmbito da consciência, ou seja, sustenta a duração da unidade indivisível do *eu* - numa palavra, põe em jogo, no equilíbrio existencial, a própria identidade pessoal e o exercício perseverante da “disposição de si”. Nenhuma determinação científica da percepção, da memória, do raciocínio, pode dar conta do que o sentido íntimo originariamente testemunha e a reflexão concentrada concebe como sendo o exercício individual de cada uma dessas faculdades. Nenhuma explicação exterior pode trazer um maior grau de clareza ao que apenas reflexivamente se pode aperceber.



funções fisiológicas”<sup>144</sup>. Assim sendo, “não se pode retirar nenhuma indução legítima para uma outra divisão, suposta paralela, das faculdades ou operações da consciência.”<sup>145</sup> Antes de se afirmar que tal maniaco ou alienado exercem actualmente uma faculdade parcial, enquanto outras operações intelectuais permanecem sem exercício em virtude de uma alteração ou lesão orgânica do seu centro, “dever-se-ia, isso sim, fixar primeiro o sentido psicológico que é permitido atribuir aos termos”<sup>146</sup> que se utilizam. Dispensando-se este aprofundamento, o “abuso das palavras” tornar-se inevitável, julgando-se legítimo empregar, em considerações representativas, termos “que não podem ter sentido senão num ponto de vista oposto”<sup>147</sup>. De tamanho abuso devirá a construção de “hipóteses vazias”<sup>148</sup>, assentes em signos “mortos, convencionais e arbitrários”<sup>149</sup>.

A base real para uma divisão das faculdades deve, ao contrário – eis a reafirmada a tese do filósofo de Bergerac – referir-se “à concepção reflexiva de um sujeito individual ou de um *eu* que se exerce actualmente com a consciência, o acto designado por isso mesmo sob o título de intelectual.”<sup>150</sup> Biran é a este respeito claro: as faculdades ou operações da consciência, enquanto são *do eu e por ele primitivamente conhecidas*, “não podem ser (...) concebidas por representação, nem por disseminação nos centros cerebrais particulares.”<sup>151</sup> Ao ignorá-lo, Pinel introduz no seu pensamento um elemento parasita: se, por um lado, fomenta uma relação comunicativa nova com o alienando, fortalecendo a prática psiquiátrica sobre bases inovadoras, por outro lado, oblitera o critério da reflexão concentrada, sobre o qual apenas qualquer divisão das faculdades encontra um fundamento real e não abstracto<sup>152</sup>, nominal<sup>153</sup>, ou arbitrário<sup>154</sup>

---

<sup>144</sup> *Discours*, p. 63.

<sup>145</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>146</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>147</sup> *Dernière philosophie. Existence et anthropologie*, p. 39. Pinel é aqui visado.

<sup>148</sup> ID, o. c., p. 38.

<sup>149</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>150</sup> *Discours*, p. 63.

<sup>151</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>152</sup> ID, o. c., l. c.: «(...) cet être abstrait qu'on nomme entendement (...)».

<sup>153</sup> Cf. *Nouvelles considérations*, p. 32: «Quand on dit qu'un aliéné exerce telle faculté active de l'intelligence proprement dite, comme le jugement, la réflexion, etc. c'est qu'on part de certaines définitions nominales de ces facultés, ou qu'on les considère à la manière de Condillac, en dedans de la sensation, en faisant abstraction de leur caractère le plus essentiel.»

<sup>154</sup> *Discours*, p. 64: «[Pinel] (...) se réfère à un système idéologique particulier ou à une classification arbitraire des phénomènes de la sensibilité et de l'intelligence (...). » De que fala Pinel quando afirma que

– e ao fazê-lo, eis o decisivo, acaba por *conduzir a doença mental ao cérebro* e alimentar o *sonho de observação integral da loucura enquanto doença das faculdades humanas*. Pinel, surgirá, então, aos olhos de Biran como mais um representante da nova *episteme da manifestação*<sup>155</sup>, fundada sobre a hipótese – de inexequível confirmação – de que é possível representar *no exterior os fenómenos ou actos intelectuais*.

#### 4.2.

À semelhança dos seus contemporâneos, também Biran não poderia deixar de partilhar a ideia de que é fora do estado normal e habitual que a natureza humana nos revela os seus segredos, nos motiva a estudá-los e nos ensina a conhecê-los<sup>156</sup>. O que descobre nas suas análises afastá-lo-á, contudo, da maioria dos pensadores do seu tempo: descortina a proximidade da ausência de si e a possibilidade de uma perda total, considera o facto daquela proximidade e desta possibilidade serem *nossas*. Assume, neste contexto, o primado da questão filosófica sob os resultados da observação e, neste sentido, interessar-lhe-á denunciar todas as tentativas de representação integral do pensamento sobre a ilusão de que as relações entre o “espiritual” e o “corporal” podem ser observadas, *vistas, tocadas*, objectivadas, classificadas – ou seja, sobre a quimera de que o *interior* pode ser integralmente conhecido num corpo feito exclusivamente do seu próprio exterior.

Num certo sentido, a questão da relação terapêutica, da terapia dos alienados, compromete-se, segundo Biran, com um problema de charneira: o da própria legitimação de algo como uma psicoterapia. Essa legitimação, uma vez afirmada, deve pressupor devidamente regulada a “passagem” da *simplicidade vital* à *dualidade da humanidade*, do ser vivo à pessoa existente; em suma, deverá ter dado resposta à passagem entre exterior e interior. Ora, para Biran, Pinel não se detém suficientemente sobre este aspecto fundamental. Por essa razão, se esforçará o filósofo de Bergerac por sublinhar – designadamente contra Pinel – que o “interior” é “anterior” (na ordem do

---

o alienado “presta atenção” ou “reflete”? Onde primeiro observa tais faculdades? Como sabe que o alienado presta *atenção* e não *imagina, reflecte* e não está a sonhar?

<sup>155</sup> Cf. para esta formulação MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p. 173.

<sup>156</sup> Cf. *Discours*, p. 62.

conhecimento) mesmo às distinções referidas, já que apenas sobre ele pode existir algo que se nomeie como “dimensão vital” ou “realidade psicológica”. O “interior”, em Biran, produz-se a si próprio como evento-advento a si de si próprio. Este poder de ser *si mesmo* é questão do esforço aperceptivo, o que no biranismo implica, neste contexto preciso, algo de incontornável que já considerámos: a questão da legitimação da passagem exterior-interior não se resolve fora da abordagem do modo como se articulam, pela intensidade do esforço, a matéria da vida e a forma do pensamento – ou história do eu existindo conscientemente. Ao mesmo tempo, a questão das faculdades assume lugar de relevo nesse “interior”, pelo que haverá que perguntar se as faculdades poderão ser “observadas” num estado onde o *eu* está, por definição, fora, ausente. Será possível traduzi-las por qualquer signo exterior ou considerá-las por analogia com as funções orgânicas?

O ponto central do debate com Pinel descobre-se aqui, assim se compreendendo a aproximação entre a figura de Pinel e a de Gall no texto biraniano: embora de um modo indubitavelmente mais reservado<sup>157</sup> – julgará o filósofo de Bergerac –, Pinel situa-se “do lado” da história de pensamento que reconhece em Gall um expoente paradigmático. A relação oculta, a partir da qual este último intenta dar conta da equivalência entre a anatomia do sistema nervoso e determinadas faculdades intelectuais e morais, considera Biran, “é mais ou menos a mesma que aquela que Pinel pretende deduzir dos efeitos da alienação mental ou das diversas vesânicas”<sup>158</sup>. Uma tal aproximação esclarece o núcleo central da posição de Biran, cuja mediação permite discernir um posicionamento preciso ante a própria génese das ciências do espírito. Assim, de modo clarividente, o filósofo de Bergerac enfrentará criticamente o traço simultaneamente mais definidor e polémico que atravessará o desenvolvimento daquelas ciências do espírito: a questão da tradução *do moral no físico*. Nela se esconde

---

<sup>157</sup> *Nouvelles considérations*, p. 31.

<sup>158</sup> *Discours*, p. 57. Importa referir toda a nota de onde se retira a passagem citada: «Aussi, et c’est là le sujet de ma dernière et la plus importante réflexion sur cet article, il est bien remarquable que Gall n’a aucune explication dans l’anatomie du système nerveux et du cerveau. Il part d’un rapport occulte et dont il prétend seulement prouver la réalité; puis divers observations empiriques entre telle protubérance et telle faculté intellectuelle ou disposition morale. Ce rapport indépendant des faits physiologiques à l’aide desquelles on pourrait tenter de l’expliquer, est à peu près du même ordre que celui que prétend déduire Pinel des effets de l’aliénation ou des diverses vésanies dans lesquelles on voit certaines facultés comme la mémoire ou le jugement tout a fait obliérées, pendant que d’autres, comme l’attention, l’imagination, sont en pleine activité. Ce rapport est aussi du même ordre que celui établi par Camper entre l’inclinaison de la ligne faciale; rapport qui peut s’attester comme fait d’observation, mais qu’il y a loin etc.»

a confusão entre pontos de vista, tipos de factos e planos de análise, pelo que se nutre da tendência para a uniformização epistemológica entre a ordem “psicológica” e a ordem “fisiológica”. Ao optar-se por uma decomposição nominal e abstracta das faculdades assente num método lógico ou físico<sup>159</sup>, sustenta-se a representação integral das faculdades – no fundo, a *biologização* do pensamento, da consciência – como acessível à observação e explicação perita, dispensa-se o ponto de vista interior e individual, menoriza-se o testemunho de sentido íntimo e, finalmente, tende-se a subsumir a questão da existência do corpo próprio na questão da sua representação.

Anunciamos o último passo – que reencontrará o primeiro – do presente trabalho, que procurará enfrentar a história, as implicações e equívocos dessa convicção arreigada, segundo a qual as definições, classificações e divisões de um sistema de observação totalmente exterior “são precisamente iguais ou idênticas em natureza, em espécie ou em número, àquelas de que apenas o homem pode reconhecer o modelo interior e adquirir as ideias verdadeiras, por uma reflexão concentrada sobre os próprios actos da sua sensibilidade e do seu pensamento.”<sup>160</sup>

---

<sup>159</sup> *Nouvelles considérations*, p. 32.

<sup>160</sup> *Discours*, p. 64.

## 1.

O que evoca, historicamente, a ideia de “terapêutica moral”?

Tentemos contextualizar o tema com recurso ao contributo de Foucault e à sua tipificação das figuras da loucura<sup>161</sup>.

A grande figura da loucura – que se consolida até ao Renascimento – é sedimentada, segundo Foucault, na “nave dos loucos” ou no “embarque dos insanos”<sup>162</sup>. O seu sentido ritual – isto é, fundamental – desvenda o “louco” como alguém que se condena à “passagem”<sup>163</sup> absoluta, à eterna circulação, enfim, às franjas móveis de um limite revelador de outros mundos potencialmente invasores. O “louco” inquieta<sup>164</sup>; e inquieta porque fragmenta o espaço social. O lugar que se lhe atribui é o não-lugar ameaçador da segurança das fronteiras; será, pois, uma figura do limiar, a nova figura substituindo a simbólica da morte<sup>165</sup>. A loucura, por seu lado, entende-se como categoria cósmica que concerne o próprio ser do mundo enquanto está exposto a potências destruidoras – à queda, ao trágico, ao tenebroso – da ordem aparente. Será, pelas mesmas razões, também o que fascina como saber do abismo, do nada, do totalmente outro, do fim do mundo, das chamas infernais – de que o louco guardaria o saber de iniciado exigindo decifração<sup>166</sup>.

Não obstante, uma consciência crítica – literária, filosófica e moral – reagirá contra essa consciência trágica, aportando uma nova mediação à ideia de loucura: representará uma ideia de limite, sim, mas da própria razão humana. A ameaça de queda encarar-se-á como dissolução do *logos*, pelo que o louco será aquele que não tem a posse da sua razão, devindo figura risível que pode simbolizar, note-se, o que de ridículo encerra uma existência que se traça fora dos ditames da razão. Entrando o louco na sátira social e moral, a loucura não representará já o fim dos tempos, mas apenas a *falta* e o *defeito*. O domínio da consciência crítica, confiscadora do fundo trágico e “satânico” da loucura, dará ainda, de acordo com Foucault, um duplo passo: primeiro, com o modelo do saber cristão que, a partir do séc. XVI, coloca a loucura numa “dialéctica da reciprocidade”<sup>167</sup> entre razão divina e razão humana<sup>168</sup>; depois, com a

<sup>161</sup> Propomo-nos apenas, por necessitarmos de uma apresentação global, apresentar aspectos centrais de FOUCAULT, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris, 1972.

<sup>162</sup> Cf. ID, o. c., p. 18.

<sup>163</sup> ID, o. c., p. 22.

<sup>164</sup> ID, o. c., p. 24: «C'est quelle (a nave dos loucos) symbolise toute une inquiétude, montée soudain À l'horizon de la culture européenne, vers la fin du Moyen Âge. La folie et le fou deviennent personnages majeurs, dans leur ambiguïté : menace, vertigineuse déraison du monde, et mince ridicule des hommes.»

<sup>165</sup> ID, o. c., p. 26: «La présence qui menace à l'intérieur même du monde, c'est une présence décharnée. Et voilà que dans les derniers années du siècle, cette grande inquiétude pivote sur elle-même ; la déraison de la folie prend la relève de la mort et son sérieux.» Não se trata propriamente de uma ruptura, uma vez que é sempre do mesmo « nada de existência” que se trata, ou da sua eminência agora anunciada pela loucura cuja “surda invasão” é indicadora da proximidade apocalíptica do caos.

<sup>166</sup> ID, o. c., o. c., pp. 30-31.

<sup>167</sup> ID, o. c., pp. 41

consideração de que a verdade da loucura é a de ser interior à razão, no sentido em que esta carece daquela para se assegurar de si própria<sup>169</sup>. Aqui se radica a experiência plurívoca e contraditória que o séc. XVI e os albores do séc. XVII farão da loucura.<sup>170</sup>

A segunda grande figura simbólica da loucura, proposta por Foucault – e correspondendo à *experiência clássica* – equivale ao “grande internamento”, invocador da percepção ética unitária que, a partir do séc. XVII, compreenderá a loucura como o contrário da razão, a falta de senso (*déraison*). Segundo Foucault, origem do novo modelo tem como ponto de referência Descartes, que exclui a loucura do registo do sujeito que duvida e pensa, mas afirma-se consubstanciada na consciência enunciadora e analítica que ponderará a loucura em termos de objecto de conhecimento.<sup>171</sup> A imagem do embarque dos loucos é substituída pela imagem do cárcere, do espaço fechado e a loucura, definitivamente, como separada da razão e entendida como pura negatividade ou estigma.

O louco é o novo leproso e o “Hospital Geral” a nova leprosaria<sup>172</sup>. A designação de “hospital” é enganadora: quase nenhuns cuidados médicos aí se encontram e, ainda menos, a consciência da especificidade clínica da alienação mental. Todos os pobres, desempregados, desvalidos, doentes, desfavorecidos são potenciais “internados” (estima-se que um em cada cem parisienses passaram pela instituição); e uma vez lá, como testemunha Esquirol, amontoam-se, uns agrilhoados, outros em jaulas, outros em celas minúsculas e sem higiene, quase todos subnutridos, andrajosos e sujos. Se, por um lado, o Hospital Geral é uma resposta jurídica e política à necessidade de retirar do olhar – das ruas – a figura do miserável e do indigente<sup>173</sup>, por outro lado, decorre de uma consciência nova sobre a loucura, delineada por categorias precisas de *normalidade social*<sup>174</sup>, em relação às quais se marcam os “desvios”<sup>175</sup> e se autoriza toda uma taxionomia correcional que separa a *falta de senso*: para a sociedade<sup>176</sup>, as paredes do Hospital Geral representarão a protecção de todas as faltas, desvios e irracionalidades.

Mesmo na sua clausura – e também por causa dela –, a loucura acabará por tornar-se excessivamente presente. A distância que a sua consideração exige – sobre o horizonte social que a enforma – será guardada “para que ela se torne objecto de percepção”<sup>177</sup>, de observação, de monitorização. Segundo Foucault, esta observação estrutura-se sobre os estigmas do que já

---

<sup>168</sup> Cf. ID, o. c., pp. 41-42. A razão humana é loucura para a razão divina; a razão divina loucura para a razão humana. Aceitar as razões de Deus é, para a razão humana, aceitar que a loucura a nutre e que entregar-se a esse “grande círculo” encerra perigos: a razão pode ser incapaz de reconhecer as suas fronteiras.

<sup>169</sup> Cf. ID, o. c., pp. 44-46: «Peu à peu, la folie se trouve désarmé, et les mêmes temps déplacés; investie par la raison, elle est comme accueillie et plantée en elle.»

<sup>170</sup> “Loucura por identificação romanesca”; “loucura de vã suspeita”; “loucura da justa expiação”; “loucura da paixão desenfreada”. Ao mesmo tempo o louco é visto como “estranho absoluto”, “objecto de solicitude médica”, “motor de problemas”, “participante do mundo da miséria e dos poderes crísticos de hospitalidade” (fazendo a sua aparição às portas das cidades e igrejas, na prisão e no hospital). A loucura e o louco, invocam, ao mesmo tempo, a fragmentação, inquietude, estranheza e limites do moral e da razão, a ironia e a consciência das falhas, a solicitude. Cf. FOUCAULT, M., *Histoire de la folie...*, o. c., pp. 47-53, pasim; p. 53 e ss.. Cf. GROS, F., *Foucault et la folie*, o- c., p. 49.

<sup>171</sup> Cf. GROS, F., *Foucault et la folie*, o- c., p. 49.

<sup>172</sup> FOUCAULT, M., *Histoire de la folie...*, o. c., pp. 89; 59; 60: «Une date peut servir de repère: 1656, décret de fondation à Paris, de l’Hôpital général.»

<sup>173</sup> Cf. ID, o. c., p. 68 e ss. Miséria e caridade separam-se. O internamento representa apenas uma coisa: retira-se mais uma existência indigente do seio da sociedade.

<sup>174</sup> O grande internamento seria, assim, a “expressão” institucionalizada de uma ideia nova de “associal”.

<sup>175</sup> Cf. FOUCAULT, M., *Histoire de la folie...*, o. c., pp. 103-113. A instituição familiar burguesa traçará o círculo da razão dentro dos limites de uma sexualidade “normal”, de um comportamento religioso sem mácula, de um pensamento “correcto”, de hábitos “conformes”. O maior dos desvios é a própria exclusão social, que será vista como opção dos indigentes como a loucura opção do louco. Em rigor *criam-se*, pois, *novos alienados* para depois os internar: livres-pensadores, mulheres independentes, debochados, homossexuais, adúlteros, blasfemos, adivinhos, “feiticeiros e alquimistas”, libidinosos, suicidas.

<sup>176</sup> Cf. ID, o. c., p. 117: «L’internement détache la déraison, l’isole.» O autor referirá, neste contexto, as dicotomias desvio/imoralidade, ociosidade/exclusão, imoralidade/erro, diferença/pecado.

<sup>177</sup> ID, o. c., l. c.

se julga dever ser banido, conforme critérios da moral vigente. Assim sendo, a “coisa a observar”<sup>178</sup> manifestar-se-á em inesperados casos, mas o que se procura constatar é sempre a *animalidade*. O louco não é um doente<sup>179</sup>, mas alguém que escolheu a loucura e sucumbiu aos instintos animais, encontrando-se, por isso, no exterior da própria humanidade e representando o seu contrário. A bestialidade do louco e os seus furores são o *fora do homem*, sendo que a loucura é, portando, entendida como pura negatividade: a loucura é o negativo da razão, o seu contrário, dobra cega do humano sobre uma animalidade culposa. O louco é aquele que perdeu toda a razão, por isso se interna: e aquele que se interna, enfim, é menos do que um homem.

Será por detrás dos muros do *grande internamento* que Pinel encontrará o doente mental e lhe oferecerá um novo espaço: o asilo secularizado. Para Foucault, a terceira figura simbólica da loucura resume-se nesta “libertação dos loucos de Bicêtre” que corresponde ao nascimento da *experiência moderna da loucura*. Como a entende o autor da *Histoire de la folie*? Antes de mais, trata-se de uma tarefa de distinção sem precedentes: separa-se, definitivamente, a “loucura” do que ela não é – *falta de senso*, miséria, indigência, “comportamentos desviantes”. Esta possibilidade ganha forma com a abertura, a partir dos finais do séc. XVIII – e de modo tão súbito como foi o *grande internamento* –, de hospícios destinados a acolher exclusivamente os “insanos”<sup>180</sup>; no âmbito daquela tarefa de distinção, será também relevante o lento estabelecimento de critérios médicos<sup>181</sup> no reconhecimento da alienação mental e respectiva tipificação por graus de perigosidade<sup>182</sup>. O louco continuará a justificar o internamento<sup>183</sup>, mas este adquirirá, progressivamente, um valor médico e terapêutico<sup>184</sup>. Será neste contexto que, segundo Foucault, Pinel se destacará pela novidade dos seus métodos.

Foucault reconheceu ser difícil precisar, para lá da lenda, o contributo real<sup>185</sup> do médico de Bicêtre. Ainda assim, avança dois aspectos definidores do carácter inovador da visão de Pinel: por um lado, a consideração do doente em termos de unidade operatória, onde inclui o conhecimento discursivo da loucura, a sua verdade objectiva e a inocência; por outro, uma prática de tratamento pioneira, orientada para a elaboração de sínteses morais, capazes de garantir uma continuidade ética entre o mundo da loucura e o mundo da razão<sup>186</sup>, e entre a loucura e a consciência da loucura. O “louco” passa a ser entendido como alguém que pode colocar à distância a sua loucura, que se pode “distanciar” e pode sentir-se, consequentemente, humilhado, julgado, envergonhado com o seu estado. Se é certo que alguns escaparão a esta possibilidade<sup>187</sup>, não serão os casos de “alienação completa” a regra que permite estabelecer o essencial do conceito de alienação mental. A alienação é, fundamentalmente, “parcial”, pelo que

---

<sup>178</sup> ID, o. c., p. 163

<sup>179</sup> ID, o. c. l. c.: «Mais en même temps elle affecte cette même folie d’un indice particulier : non pas celui de la maladie, mais celui du scandale exalté.» Neste contexto, impossível ver no louco um doente ou na loucura qualquer acontecimento psicológico à medida da *patética humana*. A loucura nada ensina sobre o homem; representa o puro perigo de inversão da sua humanidade.

<sup>180</sup> FOUCAULT, M., *Histoire de la folie...*, o. c., p. 404.

<sup>181</sup> Possível um novo horizonte social que vê o pobre como força de trabalho nómada, e não já como aquele que deve ser internado

<sup>182</sup> Segundo Foucault é, pois, ainda o medo a conduzir a nova taxionomia. O médico será a figura à qual se atribuirá o papel, secularizado, de prevenir e por à distância o *contágio da dissolução*.

<sup>183</sup> FOUCAULT, M., *Histoire de la folie...*, o. c., p. 421. Escandaloso será apenas o internamento indistinto de “gente de razão”.

<sup>184</sup> Este valor, no entanto, começa por ser ainda uma forma de “separar” o louco, de o objectivar nas formas de objectividade constituídas pela relação médico/doente.

<sup>185</sup> Cf. FOUCAULT, M., *Histoire de la folie...*, o. c., p. 490: «Dans cette situation un peu confuse – réseua serré de conditions réelles et de forces imaginaires – il est difficile de préciser le rôle de Pinel.»

<sup>186</sup> Cf. ID, o. c., p. 515. A separação clássica entre razão e *déraison* é conservada mas já não como distância entre a sociedade e as suas margens mas como distância do louco a ele próprio.

<sup>187</sup> Cf. ID, o. c., p. 521: «Il y a pourtant des aliénés qui échappent à ce mouvement et résistent à la synthèse moral qu’il opère. Ceux-la seront reclus à l’intérieur même de l’asile, formant une nouvelle population internée, celle qui ne peut même pas relever de la justice. Quand on parle de Pinel et de son œuvre de libération, on omet trop souvent cette seconde réclusion.»

sobre ela pode intervir uma “medicina moral”, capaz de mostrar ao louco o modelo normal da sua loucura.

Foucault sublinha, como central nos trabalhos de Pinel, a “terapêutica moral” (bem acolhida, diga-se, numa instituição cujos programas de reorganização haviam já sido postos em marcha por Cabanis), que deriva da nova ideia de loucura parcial. Detém-se, por isso, na apresentação das finas estratégias “psicológicas” que a constituem: o “silêncio”<sup>188</sup> e o “reconhecimento em espelho”<sup>189</sup> como mecanismos de humilhação, capazes de fazer o alienado confrontar-se com a sua própria alienação, envergonhar-se do seu estado e desejar ser “normal”; o “medo”<sup>190</sup> como meio de levar o alienado, ante a angústia da manifestação da sua loucura, a exercer ele próprio sobre si um qualquer auto-controlo; a “vigilância” e a “encenação da justiça”<sup>191</sup> para levar o louco a medir, em si próprio, o que separa os seus actos da norma ideal; o “juízo perpétuo”<sup>192</sup> (ligado às anteriores), pelo qual se procura fazer nascer no alienado um remorso permanente pela diferença, com o objectivo de o fazer desejar *ser como os outros* e escapar às penas inerentes à sua condição “anormal”.

## 2.

G. Swian e M. Gauchet consideram insuficiente esta apresentação da novidade terapêutica implementada por Pinel. Não se negará, certamente, a importância dos aspectos práticos e pioneiros dos novos tratamentos, nem o seu posicionamento contra os adeptos da *cura pela cadeia e pelos grilhões*; também não se ignorará, naturalmente, a ideia revolucionária de uma “alienação parcial” que Foucault viu bem. No entanto, na opinião de G. Swian e M. Gauchet, o núcleo da inovação pineliana encontra-se num outro lugar. Algo mais está, efectivamente, em questão – algo que Foucault ignorou por ter permanecido demasiado preso à consideração da *humanização* do tratamento asilar e respectivas condições político-institucionais. Mas falta apreciar, com rigor, o alcance da “mutação no pensamento sobre a loucura”<sup>193</sup> que subjaz ao trabalho de Pinel. Essa mutação assenta, sem dúvida, sobre uma ideia de “loucura parcial”, ou seja, sobre a convicção de que existe uma distância íntima do alienado à sua alienação, sobre a qual uma nova acção médica se pode desenvolver – no horizonte de uma nomenclatura conceptual inovadora (*mental, psíquico*, etc.) para designar os fenómenos “interiores”. Falamos do “tratamento moral dos alienados”. Pinel foi, a este propósito, claro: se as doenças em questão não estiverem em “vísceras primitivamente lesadas ou alteradas”, nem numa “lesão orgânica do cérebro ou do crânio”, *não é um tratamento exercido sobre o físico* o mais adequado, mas a “consideração no indivíduo do seu lado moral, ou seja, pelo seu lado intelectual ou afectivo”<sup>194</sup>. Para recuperarmos o sentido originário que o termo moral assume na expressão “tratamento moral”, poderíamos convocar a ideia biraniana de *moral do homem* – ainda que, para Biran, em rigor, o tratamento moral seja ainda questão “do físico” –, mas também, e talvez mais adequadamente, a tradição de pensamento que lhe serve de referência.

---

<sup>188</sup> Cf. ID, o. c., p. 515 e ss.

<sup>189</sup> Cf. ID, o. c., p. 517 e ss.

<sup>190</sup> Cf. ID, o. c., p. 520: «Et ce n'est pas un des moindres paradoxes de l'œuvre 'philanthropique' e 'libératrice' de Pinel, que cette conversion de la médecine en justice, de la thérapeutique en répression »

<sup>191</sup> Cf. ID, o. c., l. c.: «L'asile dont rêve Pinel, et qu'il a en partie réalisé à Bicêtre, mais surtout à la Salpêtrière, est un microcosmos judiciaire. Pour être efficace, cette justice doit être redoutable dans son aspect; tout l'équipement imaginaire du juge et du bourreau doit être présent à l'esprit de l'aliéné, pour qu'il comprenne bien à quel univers du jugement il est maintenant livré.»

<sup>192</sup> Cf. ID, o. c., p. 519; em particular, p. 221.

<sup>193</sup> SWAIN, Gladys, *Dialogue avec l'insensé*, o. c., p. XXXI

<sup>194</sup> PINEL, Ph., *Traité médico-philosophique sur l'aliénation moral ou la manie*, Paris, 1800, p. 5. Cf. *Rapports*, p. 146. Cf. SWAIN, Gladys, *Dialogue avec l'insensé*, o. c., p. 90. A moda de uma “medicina moral”, que nos finais do séc. XVIII se cruza com o *mesmerismo* ou *magnetismo animal* e se deixa impressionar com as novas e fascinantes experiências com a electricidade, assenta nessa diferença que, reconsiderada alimentará a lenta ponderação da questão de um “tratamento moral dos alienados”.



Recordem-se, neste sentido, os títulos de todas as obras que se propõem falar do “físico e do moral”<sup>195</sup>; trata-se sempre do que, não estando separado nem deixando de ser influenciado pelo físico, é contudo irredutível ao estado material da organização física<sup>196</sup>.

Seja como for, deve concluir-se que o *tratamento moral* não é um *tratamento pela moral*. Para G. Swain e M. Gauchet, este é um aspecto que merece clarificação. Não é, certamente, difícil de perceber como a assimilação *do moral à moral* pôde fazer história<sup>197</sup>; todavia, no dealbar do séc. XIX, está estabelecido um contexto cultural, intelectual e, diríamos, médico-filosófico, que permitirá pensar a lógica do “tratamento moral” dos alienados em termos de rejeição “implícita de uma ideia determinada do *poder moral* do homem e por ruptura com a concepção de loucura que daí deriva”<sup>198</sup>.

É a consequência que Pinel retira desta possibilidade que resume, de acordo com os comentadores que invocamos, o essencial do carácter revolucionário dos seus trabalhos, a saber: a operacionalização, sem precedentes, de um novo “esquema simbólico de reciprocidade, regulador e definidor do campo e das formas da comunicação entre os seres”<sup>199</sup>. Dito de outro modo: a novidade de Pinel, de acordo G. Swain e M. Gauchet, consoma-se, fundamentalmente, na proposta de uma nova forma de comunicação e troca simbólica entre médico e doente mental. O *momento 1800* simbolizaria, pois, uma ideia outra de loucura, na qual se reconhece o alienado sob a sua alienação; mas, mais do que isso, esse reconhecimento consubstancia-se como possibilidade sem precedentes de comunicação ou relação de interlocução<sup>200</sup> com o alienado, relação fundada sobre a eficácia da palavra no contexto de um novo quadro simbólico, caracterizado pela admissão de um *desequilíbrio* entre os interlocutores face ao mesmo código de discurso<sup>201</sup>.

Sobre a rejeição da ideia de um alienado “cuja presença de espírito e a reflexão estariam pura e simplesmente abolidas”<sup>202</sup>, sobre a concepção de alienado que teria optado pela loucura e que “por detrás da opacidade actual da sua irreflexão, permaneceria dono da sua decisão”<sup>203</sup>, Pinel aposta, pois, no poder terapêutico de uma nova relação de comunicação. Afasta-se, assim, de uma ideia tradicional de consciência plena e de uma liberdade moral radical, recusa a correspondente ideia de alienação como obliteração completa das faculdades, pondera uma

---

<sup>195</sup> Biran, convém não esquecer-lo, desempenha papel não pouco importante na história destes conceitos. Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., pp. 203-204.

<sup>196</sup> Por isso escreve Biran, como homem do seu tempo, um *Rapports du physique et du moral de l'homme*, como antes outros recorreram a idêntico título.

<sup>197</sup> Cf. SWAIN, Gladys, *Dialogue avec l'insensé*, o. c., pp. 91-92.

<sup>198</sup> ID, o. c., p. 93. Rejeita-se, já o compreendemos, a ideia de que a loucura depende de uma *escolha*, de uma disposição indevida que alguns fazem da sua vida, de uma ignorância voluntária dos ditames do dever e que apenas a contrição, o arrependimento induzidos pelo sermão, pela moralização ou pelo sentimento religioso poderão inverter.

<sup>199</sup> ID o. c., l. c.

<sup>200</sup> Cf. ID, o. c., p. 98: «Qu'est-ce, maintenant, que le traitement tel que Pinel ou Esquirol en posent les principes ? Très exactement, l'envers systématique de cette conception elle aussi parfaitement cohérent, oscillant entre l'appel à la puissance de choix du sujet moral et la tentative pour réveiller par l'intermédiaire du corps un sujet conscient présentement aboli (...). C'est d'un refus égal des termes de l'alternative classique entre le rappel à l'ordre et les coups, entre le sermon et le cautère, que procède ce qu'un Pinel ou un Esquirol vont appeler traitement moral, avec ce que cela suppose, en arrière-plan, de rupture dans la représentation de la folie et dans l'idée même de l'homme.» Cf. ID, o. c., p. 123: «Là réside le vif de ce que l'époque appellera le traitement moral : dans la découverte concrète que l'opposition entre le dedans et le dehors du rapport sensé n'est pas irréductible, qu'il existe une voie médiane entre déraisonner avec l'insensé et lui opposer la saine raison, qu'il est possible et praticable de s'adresser au fou sans plus le supposer maître de lui-même, de son discours et des règles de l'interlocution que l'y postuler absent – avec ce que pareille innovation relationnelle implique de laborieuse rupture à l'égard du code millénaire de l'échange inter-humain.»

<sup>201</sup> Cf. ID, o. c. p. 105. O louco, nesta perspectiva, não está fora da troca comunicacional ou relação humana autêntica; apenas fora de uma troca recíproca, dependendo a eficácia de uma terapêutica moral da distância que for possível estabelecer entre o louco e sua palavra louca, entre a sua expressão e a sua loucura, como entre a escuta e a não adesão do terapeuta.

<sup>202</sup> ID, o. c., p. 99.

<sup>203</sup> ID, o. c., l. c.

relação do indivíduo com a sua própria loucura e reconhece fazer parte da loucura um antagonismo interior, uma distância, que permite ao doente ser tocado pela palavra. Segundo Swain e Gauchet, será este o ponto a salientar: “a conversa é suficiente para se dirigir ao alienado em pessoa. Não ao sujeito moral que se supõe dissimulado sob o seu afastamento incontornável. Ao próprio alienado, ao sujeito actualmente perturbado, mas não abolido ou desaparecido.”<sup>204</sup>

---

<sup>204</sup> Cf. ID, o. c., p. 101. ID, *Le sujet de la folie*, Privat, Toulouse ; SWAIN, G. e GAUCHET, M., *La pratique de l'esprit humain*, Paris, Gallimard, 1980. O essencial da leitura precisa-se: se é a Pinel que se atribui a invenção prática do tratamento moral, deverá ser menos por ter promovido a sua prática do que por ter laboriosamente estabelecido as bases de uma nova ideia de relação (e diálogo) com o alienado, assente sobre o reconhecimento de que permanece “um resto de razão nos maníacos”.

“Man is an intelligence, not served by, but in servitude to his organs. But this servitude does not constitute an explanation of intelligence (...) The gulf between thought on one hand and, on the other, neurones and electric charges is just as wide as that which in Biran’s day divided thought from fluids and fibres”

Aldous Huxley, *Themes and Variations*, Chatto & Windus, London, 1950, pp. 93-94.

## **Capítulo – 2.**

### **Poderão ver-se as saúdes do corpo?**

## Capítulo – 2.

### Poderão ver-se as saúdes do corpo?

#### 1. Dualidade e dualismos.

##### 1.1.

O problema da tradução do *moral* pelo *físico* ou das “passagens” entre fisiologia e metafísica, entre o individual e o geral, entre o íntimo e o representável é, de algum modo, já visado na crítica biraniana à transposição do método das ciências naturais para a ciência do homem, na consideração da questão da causalidade, na denúncia das anfibologias e confusões entre tipos de factos, na afirmação da irreducibilidade de um pensamento do individual sob a pressão subsuntiva da generalização exterior, na tese da irrepresentabilidade do pensamento e das faculdades. Efectivamente, logo no momento em que pondera, na nascente ciência do homem, o esquecimento do modelo primitivo de causalidade, reconhece, nessa obliteração, um novo paradigma de pensamento que se afirma. Não se limitará a anotá-lo nem a caracterizá-lo, mas envidará esforços no sentido de elucidar os momentos arqueológicos dessa história, que se desenrola no sentido do predomínio de um *paradigma epistemológico da manifestação* – que violentamente se estende a todos os âmbitos do estudo do homem.

##### 1.2.

Na *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, foi à doutrina de G. Stahl<sup>205</sup> que Maine de Biran fez remontar a origem de todos os equívocos e confusões entre pontos de vista, tipos de factos e planos de análise. Se quisermos compreender, em detalhe, como *muitos espíritos vigorosos* se propuseram “da maneira mais ilusória, ligar o homem interior e moral ao homem exterior ou físico, como se o moral fosse, assim como o ousam dizer, o próprio físico *revirado*”<sup>206</sup> é, de facto, necessário começar por considerar a doutrina de Stahl<sup>207</sup> e a incapacidade em pensar o individual que a enforma.

Nessa doutrina começa Biran por reconhecer o primeiro esforço sistemático de fundação da fisiologia como ciência autónoma. Se *Descartes deve ser considerado o pai da metafísica*, a Stahl não se retirará o mérito de ter sido o “criador da verdadeira fisiologia animal”<sup>208</sup>. A garra de observador “atento e escrupuloso” permitiu a Stahl, com efeito, reconhecer – observando, comparando, medindo regularidades, procurando leis<sup>209</sup> – a complexidade e especificidade dos “fenómenos da organização e da vida”<sup>210</sup>, a variedade aparentemente inesgotável de “meios sempre apropriados a um fim, e dirigidos com uma espécie de intenção”<sup>211</sup>. Convencido por essas observações da “oposição marcada entre as leis do movimento da matéria bruta e as da dinâmica dos corpos vivos”<sup>212</sup> e fascinado pela *força* que parecia conservar os seres organizados no

---

<sup>205</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 32. «C’est à Stahl qu’il faut rapporter l’alliance établie entre la science réfléchie quia pour objet les facultés intellectuelles de l’homme et celle d’observation qui s’applique aux divers fonctions de ses organes.»

<sup>206</sup> *Nouvelles considérations*, p. 23.

<sup>207</sup> A leitura biraniana de Stahl sofre variações ao longo da obra. Por um lado, Stahl representa a origem de um equívoco insustentável. Por outro, no entanto, o seu sistema assenta num princípio oposto ao da escola de Descartes oferecendo a possibilidade de ultrapassar as concepções e doutrinas que se encerram num mecanicismo estrito. Cf. *Rapports*, p. 28 : «Stahl le premier se plaça dans le point de vue le plus diamétralement opposé à ceux qui prétendaient appliquer les lois d’un pur mécanisme, aux fonctions de la vie et de l’organisme. Ce fut lui aussi que le premier fit disparaître les barrières élevées par Descartes entre la connaissance *réflexive* de ce qui appartient à l’âme et la science représentative de ce qui tient au corps ; et comme on avait *transporté* avant lui la physique dans la *métaphysique*, en restreignant de plus en plus le domaine de l’âme, il voulut au contraire transporter la métaphysique dans la physiologie, en donnant à cette force hyper organique, à ce principe du sentiment et de la pensée, l’empire le plus illimité » ; ID, o. c., 34 : « (...) du moins établit-on bien dans ce système qu’il existe dans les corps organisés vivants une force agissante qui les gouverne suivant ces propres lois, et les soustrait ainsi jusqu’à un certain point aux agents mécaniques. » Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c. p. 122 e ss.

<sup>208</sup> *Nouvelles considérations*, p. 24.

<sup>209</sup> Cf. *Rapports*, pp 28-30.

<sup>210</sup> Cf. ID, o. c., pp. 28-29.

<sup>211</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 37, n.

<sup>212</sup> ID, o. c., p 30.

meio de tantas causas de dissolução, soube ponderar, com razão e lucidez, que o âmbito de conhecimento dos fenómenos da vida é o “mais complicado nas respectivas investigações, o mais obscuro no seu objecto, o mais restrito e mais incerto nos seus meios de conhecer”<sup>213</sup> – deste modo dificilmente se compaginando com o âmbito restrito dos factos “da matéria simplesmente organizada”<sup>214</sup>. Julgará, então, necessário determinar um campo de estudo específico – com leis autónomas e um processo de desenvolvimento próprio – para a fisiologia, que seja diferente do da física. Na sua perspectiva, os fenómenos do ser vivo configuram um campo particular de análise, devendo avançar-se no sentido da autonomização da fisiologia em relação às “as leis gerais dos corpos brutos”. “Todos os (...) progressos ulteriores”<sup>215</sup> da fisiologia se podem, de algum modo, reportar a esse gesto seminal de autonomização, alicerçado na afirmação da especificidade do ser vivo, gesto que constitui o grande mérito de Stahl, a marca do seu génio.

Não obstante, este génio será caracterizado por Biran, na *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, como *impaciente*<sup>216</sup> e *precipitado*<sup>217</sup>. A razão pela qual o filósofo de Bergerac recorre a tais epítetos merece atenção. Segundo Biran, Stahl, ao procurar o princípio específico explicativo da complexidade de fenómenos do seu novo campo de estudos dos fenómenos da vida, transforma as suas investigações (deste modo, diga-se, frustrando as promessas da reforma baconiana<sup>218</sup> que tornaram possível algo como uma área de estudos fisiológicos<sup>219</sup>) no projecto de “penetrar até à causa

---

<sup>213</sup> ID, o. c., versão revista, p. 317.

<sup>214</sup> ID, o. c., versão premiada, p. 38, n.

<sup>215</sup> ID, o. c., versão revista, p. 322: «Stahl affranchit réellement la physiologie des lois générales des corps bruts, traça autour de cette science une ligne de circonvallation, et prépara par là tous ses progrès ultérieurs». Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran*, o. c., p. 119, que comenta: «Détermination de l’objet spécifique de la physiologie, position de lois autonomes, inscription dans une histoire conçue comme progrès, cette triple acquisition fait indéniablement de Stahl, pour Biran comme pour Cabanis, et même pour Bichat, le fondateur de la science des vivants.»; Veja-se formulação de *Rapports*, p. 31.

<sup>216</sup> ID, o. c., versão premiada, p. 32; Cf. ID, o. c., versão revista: p. 319. «Entraîné par un génie impatient, hors de la sphère trop circonscrite des faits, ce physiologiste célèbre semble vouloir pénétrer jusqu’à la cause première qui réalise les phénomènes de la vie.»

<sup>217</sup> *Nouvelles considérations*, p. 25 “(...) Stahl s’élève, avec une précipitation impossible (...)»

<sup>218</sup> Cf. *Discours*, p. 48. Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran*, o. c., p. 121. «Aussi nul physiologiste post-stahlilien n’est-il exempté des ‘illusions systématisées’ dans lesquelles Stahl a enfermé la physiologie: s’il a préparé les ‘progrès ultérieurs’ de cette science, c’est de la même façon qu’il l’a fondée tout en l’égarant dans un point de vue mixte: en préparant ses errements et les paradoxes qu’elle suscite.»

<sup>219</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, III, p. 33: «... cette réduction des phénomènes organiques et intellectuelles sous une seule cause hypothétique, s’écartait beaucoup de la véritable méthode des sciences de faits, où l’on ne peut être conduit régulièrement à supposer ou à affirmer l’identité de cause,

primeira dos fenómenos da vida”<sup>220</sup>. Ao propor-se tal tarefa como *própria da fisiologia*, deixará resvalar a sua doutrina – desrespeitando “todas as leis de uma sábia observação e todos os procedimentos de uma ciência dos factos”<sup>221</sup> – “para fora da esfera demasiado circunscrita dos factos”<sup>222</sup>. E o desvirtuamento<sup>223</sup> da doutrina completar-se-á quando conclui que os fenómenos do ser vivo “parecem bem não poder ser reportados senão a uma força motriz inteligente superior à matéria”<sup>224</sup>. O tratamento equívoco que dará a essa força minará as “ciências fisiológicas”<sup>225</sup> e autorizará inúmeras confusões. Importa acompanhar o gesto de reflexão que conduz a sua doutrina e nos permite reencontrar algumas das nossas reflexões iniciais neste trabalho.

Ao procurar o *princípio do especificamente vital*, Stahl encontra o respectivo modelo numa ideia de *força que sente agir nele mesmo*. Onde poderia ter encontrado essa ideia senão “no sentido íntimo, na produção de um movimento voluntário e do esforço”<sup>226</sup>? Este ponto é claro para Biran. Como o é a consequência que se pode daí retirar: essa ideia, que serve a Stahl de modelo, não poderia referir-se senão a uma força que se apercebe de si própria<sup>227</sup> quando age ou se move<sup>228</sup>. No entanto, e aqui reside um aspecto central do debate, Stahl não considera essa força na fonte de evidência que lhe é própria; ao invés, abstrai a apercepção da força sentida no seu princípio (e o sentimento de ser força ou causa pessoal), conserva a ideia do seu carácter de actividade e, substancializando-a sobre o esquecimento da apercepção individualizada, estende-a como princípio explicativo “até às funções mais escondidas que, subsistindo ou

---

que par l’analogie ou la ressemblance des phénomènes. » Ao sustentar uma posição deste tipo, Stahl tem o mérito de lançar as bases para constituição da fisiologia como ciência autónoma; mas tem também a responsabilidade de a deixar, desde o seu início, numa situação paradoxal: por um lado o seu projecto é devedor do horizonte baconiano de restauração das ciências, uma vez que é partindo da observação que estabelece os seus factos; por outro, contra essa inspiração que promove a substituição das causas obscuras por valores nominais, leva a fisiologia para o campo de uma investigação das “causas primeiras” ao avançar como *causa* única para todos os fenómenos vitais (incluindo os hiper-mecânicos e hiper-físicos) uma *actividade absoluta*. Stahl, finalmente, faz assentar o seu sistema numa *ilícita comunidade de linguagem*, pela qual julga poder explicar com um mesmo termo *causa* realidades que são distintas: Formula uma *causa geral*; mas a sua “alma” é uma *força secreta*, irrepresentável (Cf. *Rapports*, p. 34).

<sup>220</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 32.

<sup>221</sup> *Rapports*, p. 33.

<sup>222</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 32.

<sup>223</sup> Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 118.

<sup>224</sup> *Rapports*, p. 30.

<sup>225</sup> *Décomposition*, versão revista, p. 319.

<sup>226</sup> *Rapports*, p. 31.

<sup>227</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 32.

<sup>228</sup> ID, o. c., l. c.

produzindo-se sem cessar na intimidade da organização, [seriam assim] observadas ou representadas no exterior através de determinados signos apropriados nunca *apercebidos* ou *pensados*”<sup>229</sup>. Neste gesto, une-se numa mesma hipótese o que é diferente pelos factos. “Observando certas relações de coexistência entre factos heterogéneos”, Stahl julga-se autorizado a subsumir sob um mesmo termo, sob uma mesma *causa* genérica, os factos mais distintos<sup>230</sup>. Da sua pena sairá o termo *alma* como designação de um princípio unitário de todos os fenómenos que *ocorrem no homem*. Para Maine de Biran, trata-se de uma estranha opção: a *alma* torna-se um princípio exterior à *consciência*<sup>231</sup>, e pode ser dita “a causa comum X”<sup>232</sup> das funções orgânicas e das operações intelectuais, dos fenómenos biológicos normais e patológicos, enfim, a “causa explicativa” comum de todos os movimentos, “tanto voluntários como vitais ou orgânicos”<sup>233</sup>.

Com tal noção de alma, Stahl tematiza “uma causa ou força secreta que, intermediária entre as impressões directas materiais dos objectos sobre os sentidos e as modificações ou os produtos de *consciência*, efectua estes últimos quando os primeiros acontecem, do mesmo modo que, em virtude das impressões imediatas feitas sobre os órgãos interiores pela matéria das secreções, produz nesses órgãos os movimentos tónicos constitutivos das suas funções particulares.”<sup>234</sup> Será, pois, uma mesma “causa” que, operando em nós sem o concurso da consciência, regulará a digestão, conduzirá o pensamento, gerirá os sentimentos, ou seja, explicará os “movimentos *vitais* mais obscuros”, as “impressões ou afecções mais estranhas à consciência”, mas também “os actos que uma vontade livre determina.”<sup>235</sup>

---

<sup>229</sup> ID, o. c., pp. 32-33.

<sup>230</sup> Cf. *Nouvelles considérations*, p. 25: «(...) En attribuant à la force *moi* tout mouvement corporel involontaire et non aperçu, comme volontaire ou libre et intérieurement aperçu, Stahl considère que cette force agissante, toujours à l’œuvre, n’a pas besoin d’avoir conscience de son effort, de ces actes ou de ses vœux, pour être la vraie cause de tous ses mouvements, tant organiques que volontaires, pas plus qu’elle n’a besoin de se connaître elle-même pour exister réellement à titre de force ou de substance *en soi*.»

<sup>231</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 33, *passim*.

<sup>232</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>233</sup> ID, o. c., versão revista, p. 321, n.

<sup>234</sup> ID, o. c., pp. 33-34; Num mesmo sentido, ID, o. c., versão revista, p. 322.

<sup>235</sup> *Rapports*, p. 30. Cf. *Décomposition*, versão revista, p. 321, n. Que essa causa se chame “deus” ou “alma” ou qualquer outra instância “sobrenatural” não muda o essencial de um gesto de pensamento que perdurará.



Biran não tem dúvidas: o fisiólogo propõe uma *força* como princípio explicativo sem investigar a origem dessa ideia de *força* profundamente estabelecida no seu espírito<sup>236</sup>, antes limitando-se a perseguir a *sua sombra* nas “trevas exteriores”<sup>237</sup>, ao transformar a respectiva ideia individual num agente espiritual *misterioso*<sup>238</sup> – que passará a explicar as “ideias” e os próprios movimentos e funções do corpo vivo. Tal força será o único princípio explicativo (seguramente imaterial mas, enquanto independente do *eu*, não menos “exterior e objectivo”<sup>239</sup>) tanto das funções orgânicas, como do pensamento e das faculdades. E o próprio sentimento individualizado de força será subsumido como mais um caso da actividade (ou força) absoluta desconhecida ou “não-eu”<sup>240</sup> – e assim não necessitará de se conhecer para agir, para ser<sup>241</sup>. A *força animista* pode, enfim, ser colocada “na classe de todas as outras forças da natureza, sobre a quais os físicos dizem, com razão, que não há *ciência* possível fora dos efeitos sensíveis exteriores que se manifestam.”<sup>242</sup> Eis o fundo da hipótese de Stahl: todos os fenómenos da vida serão homogêneos de uma mesma *força substancial* que segue as “mais obscuras leis predeterminadas”<sup>243</sup> e que pode ser dita *agir* em nós – tanto sob as funções orgânicas, como sob as operações intelectuais – sem o concurso da consciência.

Ora, segundo Biran, tal hipótese não poderia ser formulada senão sobre um “duplo emprego dos signos”<sup>244</sup> ou sobre uma “comunidade ilícita de linguagem” – pelo uso “misto” de termos que pretendem traduzir, neste caso, o carácter eficiente de alma – mediante o que idênticos termos como “força”, “causa”, ou “actividade” (“actividade

---

<sup>236</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 34. Stahl encontrou o tipo original da causalidade eficiente dos fenómenos orgânicos e vitais no *sentimento do eu* identificado com uma força livre que se conhece enquanto se exerce. Melhor do que Descartes, identifica esse princípio como movimento exercido; no entanto, depois de descobrir em si uma força que se apercebe de si no seu próprio agir, transforma-a num princípio absoluto do qual faz depender, sem excepção, todos os fenómenos vitais, voluntários e involuntários, percebidos como não percebidos.

<sup>237</sup> ID, o. c., versão revista, p. 321.

<sup>238</sup> Cf. ID, o. c., versão premiada, p. 35.

<sup>239</sup> *Rapports*, p. 35.

<sup>240</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 33.

<sup>241</sup> ID, o. c., versão revista, p. 319.

<sup>242</sup> *Nouvelles considérations*, p. 25 ; Cf. *Rapports*, p. 33 : «l'âme de Stahl se trouve donc distinguée du moi qui est tout entier dans la conscience de ses propres actes ou modifications, et sous ce rapport, cette force pourrait être rangée dans la classe de toutes celles de l'univers extérieur dont il n'y a point de science à proprement parler hors des effets en quoi ou par qui elles se représentent aux sens ou à l'imagination.»

<sup>243</sup> *Décomposition*, versão revista, p. 320.

<sup>244</sup> ID, o. c., l. c. O mesmo signo *alma* traduz a noção de uma *causa geral* comum, que age espontaneamente e cuja natureza é *pensar, sentir, querer* – não deixando de nomear o que individualmente se sente ser algo como o *pensar, o querer, o sentir*.

absoluta”<sup>245</sup>, “força motriz geral”<sup>246</sup>), evocam um sentido individualizado, ao mesmo que são constituídos em termos *nominais genéricos*<sup>247</sup> que passam a exaurir até o seu sentido primitivamente individual. De uma força sentida no exercício de si, passa-se, sem que essa passagem seja regulada, para uma força motriz geral (da actividade sentida no movimento voluntário passa-se para uma actividade absoluta). O duplo fundamento dos termos será obliterado e uma opção precisa de pensamento sancionada: sendo a causa explicativa dos fenómenos do ser vivo “exterior” à consciência, as faculdades propriamente humanas, o pensamento, a inteligência não carecem, para serem conhecidos, da *presença do eu*, mas apenas do mesmo princípio explicativo dos fenómenos do corpo vivo. “A nutrição, o crescimento e o vegetar do animal – sustentará Stahl – são actos ou modificações particulares do mesmo princípio que faz pensar o homem ou pensa nele”<sup>248</sup>. E eis-nos, deste modo, ante um “ponto de vista físico”<sup>249</sup>, promovido pela doutrina que, colocando a *alma humana* no seu centro, mais parecia dever afastar-se dele. Neste esquema de pensamento, não só a ordem da simplicidade vital, mas igualmente tudo aquilo que, “reclamando-se da consciência de um sujeito único, não pode senão individualizar-se essencialmente no sentido interior onde se reflecte”<sup>250</sup>, passam a ser subsumidos por um mesmo princípio explicativo *objectivo* que se considera agir em cada função do corpo vivo<sup>251</sup> – com o evidente menosprezo pelo testemunho de sentido íntimo, projecção no exterior do modelo originário de causa, uniformização epistemológica entre tipos de factos e uso misto de termos que conduzem a uma redução imaginária hipotética e não sustentada pelos factos, do individual à generalização nominal. Um princípio “espiritual” é por Stahl metamorfoseado nos movimentos de todos os fenómenos do organismo; e uma vez assumido que esse

---

<sup>245</sup> Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 120. «Autrement dit, la physiologie moderne a été fondé par quelqu’un qui a tourné le dos à la réforme baconienne.»

<sup>246</sup> *Décomposition*, versão revista, p. 320. Uma “actividade” é, por definição, conhecida por aquele que age; uma “actividade absoluta” caracteriza-se por não carecer de ser conhecida para agir.

<sup>247</sup> Cf. *Rapports*, p. 31: «La doctrine connue sous le nom de système des animistes, prétendant assimiler par la cause deux ordres de phénomènes aussi distincts et séparés que le sont ceux de l’organisme ou de la vitalité simple, et ceux de la pensée ou de la volonté, se fondait sur une observation psychologique aussi certaine dans le fait du sens intime qu’hypothétique dans les conséquences étrangères à ce fait qu’on a prétendue en déduire (...).»

<sup>248</sup> ID, o. c., p. 37 ; Cf. *Nouvelles considérations*, p. 28 ; *De l’aperception*, p. 93.

<sup>249</sup> ID, o. c., p. 33.

<sup>250</sup> ID, o. c., versão premiada, p. 36.

<sup>251</sup> O animismo de Stahl faz-se *materialismo orgânico*. Cf. *Rapports*, p. 33.

“princípio” é único em relação a tudo o que *passa em nós*<sup>252</sup>, julgar-se-á, então, justo defender que os fenómenos do pensamento e do sentimento se explicam a partir da mesma causa nominal<sup>253</sup>, ponderada como independente da consciência e à maneira de uma *sensibilidade totalmente física*. O sonho de desvelamento integral do homem como colecção de fenómenos homogêneos disponíveis não regateará as possibilidades abertas por este “materialismo orgânico”, bem como todas as confusões e equívocos entre metafísica e fisiologia<sup>254</sup> que se desenrolam na sua esteira.

### 1.3.

Nos *Rapports*, no entanto, Biran considerará que o “erro de Stahl” foi “preparado e motivado pelas doutrinas dos próprios metafísicos” (Descartes<sup>255</sup>, mas sobretudo Malebranche) que, colocando-se num “ponto de vista afastado do sentido íntimo”, igualmente contrariam o respectivo testemunho e deturpam o sentido da causalidade (*alteram* o sentido da causa-eu eficiente) ao reportarem “uns a forças exteriores coactivas, outros a um agente supremo ou misterioso, (...) os actos ou movimentos acompanhados de consciência e liberdade, que o *eu apercebe* evidentemente como produtos imediatos da sua força própria e constitutiva.”<sup>256</sup> Identifica estas doutrinas, segundo Biran, por um lado o “vício comum de serem puramente gratuitas enquanto produtos exclusivos da imaginação, impossíveis de justificar por qualquer tipo de observação exterior ou interior”<sup>257</sup> e, por outro, o

---

<sup>252</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 35.

<sup>253</sup> *Rapports*, p. 33.

<sup>254</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 36. Num mesmo sentido, ID, o. c., versão revista, p. 323. «On voit bien que ces sortes de *sensations* et de *volitions* sans conscience, sans *moi*, telles que les admettent nominalement plusieurs physiologistes modernes, portent l’empreinte de la doctrine mère (...).»

<sup>255</sup> *Décomposition*, versão premiada, pp.37-38 n. Cf. ID, o. c., versão revista, pp. 321-322, n. «Ces deux philosophes partant donc également des faits de conscience, vont chercher hors d’eux une cause explicative commune de tous les mouvements, tant volontaires que vitaux ou organiques; et que cette cause soit *Dieu* ou l’*âme*, toujours est-elle étrangère au *moi*, et *surnaturelle*, comme étant placée hors les limites de l’observation et de la réflexion.»

<sup>256</sup> ID, o. c., versão revista, p. 321. Como se conhecerá a “consciência de si” fora de si? Ainda será “de si” que se trata nesse caso? Como se sabe, observando de fora, que é a *consciência de si* que se explica e não *outra coisa*? A ser verdade tal possibilidade, que relações devem supor-se existir entre a consciência e essa instância exterior? E finalmente: como conhecerá a consciência a instância que a permitiria conhecer-se como consciência de si própria?

<sup>257</sup> *Rapports*, pp. 24-25.

absurdo<sup>258</sup> de descartarem a participação do próprio sujeito pensante na consideração dos factos de uma ciência do homem<sup>259</sup>. Biran alude aqui ao que denomina de “escola de Descartes”, o que nos obriga a precisar a análise, não só porque Biran se refere de modo diferenciado a Descartes e a Malebranche nomeadamente, mas também porque em relação a Descartes, em particular, mantém uma leitura ao mesmo tempo elogiosa e crítica.

À inspiração cartesiana se deve, por exemplo, na leitura de Biran, o estabelecimento das condições que tornarão possíveis debater a questão de um ser consciente de si. É Descartes – o que Gassendi e Hobbes não viram por não reconhecerem o ponto de vista que assim se inaugurava e por não se poderem, conseqüentemente, situar nele<sup>260</sup> – quem primeiro estabelece, como ponto arquimédico do saber, a conjugação reflexiva que descobre a existência de um *eu* na certeza do próprio acto de pensar<sup>261</sup>. Por esta via – e pela primeira vez – se pode concluir que,

---

<sup>258</sup> Cf. ID, o. c., p. 25.

<sup>259</sup> ID, o. c., p. 21 Cf. *Nouvelles considérations*, p. 17 e ss. «Une telle confusion de langue et d'idées n'a pu qu'influer d'une manière funeste sur la direction et les progrès des études qui ont pour objet l'homme physique et moral. Arrêtons-nous un moment pour examiner les principes et les résultats de cette confusion des deux sciences.»

<sup>260</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 73: «*Je pense donc je suis* : pour bien apprécier la valeur de ce premier pas que fait Descartes au sortir du doute méthodique, il faut se placer entièrement avec lui dans le point de vue de la plus intime réflexion ; et c'est ce que ne me paraissent pas avoir toujours fait les philosophes qui l'on le plus contredit. » Cf. num mesmo sentido, ID, o. c., p. 364 ; Cf. *Essai*, I, p. 77. «*Je pense, donc je suis*. Telle est la première vérité que saisit Descartes au sortir de son doute méthodique.» Cf. ID, o. c., p. 42: «C'est ainsi que Hobbes et Gassendi, combattant l'auteur des *Méditations* dans sa langue, parlaient réellement avec les mêmes signes, de choses tout à fait différentes, et n'avaient pas une idée commune avec lui. » Cf. *Essai*, I, p. 38 : « Je ne connais pas d'exemple plus remarquable de cette sorte d'aberration de langage et de point de vue, que celui que je viens de rapporter, extrait du livre si instructif et si peu lu des *Méditations* de Descartes, les objections faites contre cette doctrine par des physiciens tels Hobbes et Gassendi.»

<sup>261</sup> Cf. pela sua clareza, a expressão de *Rapports*, p. 17 : «Descartes doit être considéré comme le véritable père de la métaphysique. Il est le premier philosophe qui ait posé une ligne de démarcation exacte entre les fonctions qui ne peuvent appartenir qu'à l'âme, et les propriétés ou qualités, qui ne peuvent être rapportées qu'aux corps. Le premier (...) il employa la seule méthode appropriée à la connaissance exacte des opérations de l'esprit, en y procédant par voie de *réflexion*, et non par voie d'analogie extérieure ou sensible. » Cf., num mesmo sentido, *Décomposition*, versão premiada, p.49 ; ID, o. c., versão revista, p. 335 n ; *Essai*, I, p. 77. Consultar-se-á com proveito a análise de GOUHIER, H., *Les Conversions*, o. c., p. 274 que afirma: «Descartes a pris un bon départ avec le repli réflexif qui pose l'existence du *moi* pensant ; mais l'expérience ne lui donne que son existence actuelle ; comment possédera-t-il cette actualité continue qui s'exprime par l'identité personnel ?» Em *Nouvelles considérations*, p. 17, confirma-se esta leitura : «Descartes est le premier de toutes les métaphysiciens qui ait conçu et nettement posé la ligne de démarcation qui sépare les attributs de la matière et ce qui appartient au corps, des attributs de l'âme et de ce qui ne peut appartenir en propre qu'à une substance ou *force pensante*. (...) L'auteur des *Méditations* me semble surtout justifier ce titre, lorsqu'il applique à la science de l'âme ou à l'exploration des faits intérieurs, (...) une méthode toute réflexive »

sendo o *eu pensante* a mais bem conhecida e certa das coisas de que temos consciência, a consciência (como toda a consciência das coisas) é primeiro consciência de si e diz respeito a um ponto de vista que não se pode confundir com aquele que *figura* a matéria<sup>262</sup>. Este aspecto reveste-se, para Biran, de magna importância: o ser dotado de pensamento – ou de apercepção interna – é o único que “pode dizer *eu* e dar um sentido a essa palavra”<sup>263</sup>, na exacta medida em que apenas para ele *existir* e *aperceber-se* são uma e a mesma certeza.

No entanto, alguns pontos da doutrina de Descartes parecem contradizer estas intuições vigorosas. Desde logo, considera Biran que, após a formulação de um primitivo *eu sou*, “o autor [Descartes] pretende estabelecer um outro tipo de ligação entre o pensamento e a existência apercebida do *eu*, e a existência real e absoluta da alma, ou da *coisa pensante*”<sup>264</sup>; ao fazê-lo, “sai completamente do facto”<sup>265</sup>, ou seja, do âmbito da relação primitiva que lhe teria permitido formular (expressão originária da *verdadeira metafísica*) o seu “primeiro” *eu penso, eu existo*. Ora, segundo Biran, justamente, esta certeza primitiva apenas pode ser dada “imediatamente no facto do sentido íntimo”<sup>266</sup>, onde não carece de qualquer dedução para ser estabelecida, mas apenas precisa de ser constatada na sua origem. Quando Descartes, depois de afirmar “*eu penso, eu existo* (...) ‘enquanto penso ou me sinto existir’”<sup>267</sup>, transporta essa certeza para uma ideia de existência real e absoluta da *alma* como *coisa pensante*, tudo se passa como se menosprezasse o grau de evidência e certeza onde estabeleceu o seu primeiro passo. O *ergo* introduz um salto para fora daquilo que, na perspectiva de Biran, é a própria esfera da certeza aperceptiva<sup>268</sup>, não-representativa e imediata. Como consequência, o mesmo termo “eu” passa a designar ambigualmente duas realidades distintas e, na realidade, irreduzíveis: por um lado, o *eu* (do primeiro *eu penso*) essencialmente relativo, dual e interior, que acompanha a certeza não representativa de

---

<sup>262</sup> Cf. BAERTSCHI, B., *Les rapports de l'âme et du corps...*, o. c., p. 13.

<sup>263</sup> *Essai*, I, p. 77.

<sup>264</sup> ID, o. c., p. 78.

<sup>265</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>266</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>267</sup> ID, o. c., p. 78.

<sup>268</sup> Nesta passagem, que é a de um *eu penso, eu existo para mim próprio*, para um *sou uma coisa ou substância pensante*, perde-se a identidade real ou carácter da relação primitiva evidente por si própria. Cf. GOUHIER, H., *Les conversions...*, p. 277 e ss. Para este comentador é decisiva a oposição entre o “existir para si” do sujeito que se sente existir e o “existir em si” da substância ou existência absoluta”. O erro metafísico de Descartes teria sido, para Biran, o de ter colocado sob o *eu sou* uma *existência em si*.

si; por outro, uma “coisa pensante” que é pura designação nominal de um princípio absoluto exterior ao primeiro “eu”. Ora, se empregamos o mesmo signo *eu* para exprimir o sujeito de atribuição do primeiro *eu penso, eu existo* e o sujeito de atribuição *eu sou coisa pensante*, “é preciso compreender – escreverá Biran – que a identidade não é senão lógica, ou que está toda no signo; pois o *eu* da consciência não é o *eu* absoluto da crença, a *coisa pensante*.”<sup>269</sup> *Eu penso enquanto me sinto existir; eu sou uma coisa pensante* – eis claramente dois *eus* que nada podem ter em comum, na medida em que o primeiro é individual (encontra-se a si próprio no sentido íntimo) e o segundo lógico, abstracto.

O risco de uma perspectiva que coloca no lugar do *eu* que se sabe porque se exerce, a existência em si de um *eu substancializado* e desligado de qualquer experiência fundadora da subjectividade, é claro para Biran: o espaço aberto pelo *eu penso, eu existo* primitivo para o estabelecimento do ponto de vista reflexivo, passa a poder ser ocupado pelo ponto de vista objectivo de um *eu* nominal, ponto de vista esse que se julgará autorizado a resumir mesmo a realidade do primeiro *eu penso* e do seu ponto de vista como sendo de um *mesmo tipo*. Valida-se uma consideração do *eu* fora da certeza de si, fora da dualidade primitiva (e da relação indissociável entre os respectivos elementos: força, eficiência, actividade, vontade, causalidade, corpo), projectado *para as nuvens*, fora do corpo, portanto. O que não deixa de merecer atenção, tanto mais que, segundo Biran, é o próprio Descartes o primeiro a formular, conseqüentemente, as condições para pensar o corpo próprio sobre a distinção de ordens de factos. A este último não faltou, pois, senão ter assumido a certeza de si no “primeiro” *eu penso* e, por conseguinte, ter dispensado o corpo (da relação aperceptiva) do crivo da dúvida. O desenvolvimento da sua doutrina teria sido outro<sup>270</sup>: o do reconhecimento de que a certeza de si (o *eu sou*) é uma relação que compreende a individualidade completa, não sendo concebível fora do “sentimento da acção exercida sobre o corpo”<sup>271</sup>. Compreendemos a interpretação do filósofo de Bergerac: para Biran, no exercício dessa acção, nessa relação em exercício, precisamente, o sujeito que age

---

<sup>269</sup> *Commentaires XIX*, p. 246. Cf. MARIAS, J. «El Hombre et Dios en Maine de Biran», in ID, *San Anselmo y el insensato*, Revista de Occidente, Madrid, 1954, p.242.

<sup>270</sup> Cf. *Commentaires XVII*, p. 38.

<sup>271</sup> ID, o. c., l. c.

(desde logo sobre si) e o termo que resiste à sua acção “são dois elementos indivisíveis do mesmo facto. Nenhum é mais susceptível de ser posto em causa do que o outro”<sup>272</sup>. Se o ignoramos, fazemos do corpo uma *imagem* e perdemos a chave da sua união na diferença à força-eu, dissolvendo, por consequência, o facto primitivo e falhando ou obliterando o princípio real do pensar.

Na *res cogitans* o pensamento forma tudo o que aí pode ser concebido originariamente; ora, fora da relação primitiva, entende Biran, tal termo não designará senão uma “ideia actual”, inata por definição<sup>273</sup>. Ou seja, tudo se passa como se o sujeito se encontrasse, em derradeira análise, desprovido de qualquer *causalidade eficiente*, como se nele “não existisse *força*, nem faculdades activas inteligíveis”<sup>274</sup>, como se a passividade o dominasse e a *causa* fosse algo que apenas numa entidade exterior se pudesse encontrar. Em suma, atribui-se, nessa perspectiva, ao sujeito consciente a existência absoluta do homem adormecido ou em letargia<sup>275</sup>. A alteração da *ordo cognoscendi*, que introduzirá no sistema de Descartes a anterioridade da ideia de Deus em relação à formulação do *cogito*, radicalizará, tal como o entende Biran, essa opção ao alterar a relação de causalidade – cujo modelo o próprio Descartes reconheceu sobre um ponto de vista reflexivo – no sentido da sua exteriorização ou resolução numa causa exterior<sup>276</sup> *suprema*. Deus, desde logo a causa da sua própria ideia em mim, será o princípio causal e o garante de todas as ideias e certezas<sup>277</sup>.

---

<sup>272</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>273</sup> Cf. *Decomposition*, versão premiada, p. 66 ; num mesmo sentido, ID, o. c., versão revista, p. 358: «Descartes, réalisant la pensée intérieur et formelle hors de tout objet, et la considérant comme l'essence même de l'âme, ne pouvait attribuer originellement à cette substance rien qui n'y fût comme *idée* positive et actuelle : ces idées *innés* qui s'unissent ou se composent dans l'expérience avec les impressions sensibles, et les *images* ou *espèces matérielles*, l'âme les a reçues comme elle a reçu son existence, sans qu'aucune activité, puissance, ou vertu *efficace*, propre à elle, ait jamais pu contribuer à leur production. ». Cf. ainda, *De l'aperception*, p. 46: «(...) Descartes ne distingue point les facultés mêmes des idées qui leur correspondent. Il les considère en cette dernière qualité, sous le titre d'idées *innées*, comme infuses dans l'âme humaine au moment de sa création, inséparable d'elle, formant ses attributs essentielles ou son essence même, indépendamment de son union avec le corps et, par suite, de tout commerce avec une nature matérielle.»

<sup>274</sup> ID, o. c., p. 67. Cf. *Rapports*, p. 19; *De l'aperception*, p. 123 n.. Para Biran, o corpo é elemento constitutivo do “primeiro” *eu sou* enquanto este é constitutivamente uma “relação”: a relação a si, que implica a consideração no *eu aperceptivo* de uma causalidade eficiente, apenas possível de considerar sobre a presença originária do corpo próprio. Parece-nos apressada a crítica de STANEK, V. «Le désir et la volonté. Maine de Biran lecteur des cartésiens», in *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, T. CXCIV (2004), p. 435.

<sup>275</sup> Cf. ID, o. c., versão revista, p. 364.

<sup>276</sup> *Decomposition*, versão premiada, p. 75.

<sup>277</sup> Cf. RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990, p. 20.

É sobre este dualismo finito-infinito que Biran se propõe, julgamos, centrar o debate<sup>278</sup>. Para o “seu” *Descartes*, o essencial parece ser agora a tese segundo a qual se me conheço como imperfeito e limitado, ou seja, como finito, esse conhecimento não procede directamente do seu próprio objecto, ou seja, não deriva nem da minha finitude, nem da minha imperfeição. O ser que se reconhece finito e imperfeito reporta-se, necessariamente, a um ser infinito e perfeito e é por pálida comparação com esse ser supremo que conhece as marcas da sua própria imperfeição. Mais do que *não-ser*, mas menos do que perfeito, o ser que tem consciência da sua finitude é um “ser do meio.”<sup>279</sup> Biran não poderia deixar de sancionar tal expressão. Mas já não poderá aceitar que, nesse “meio”, o fundamento da consciência – da *cum-sciencia* enquanto esta é “ciência com ... ciência de si com ... a de alguma coisa ...”<sup>280</sup> – se resolva na relação *unidireccional* de uma *finitude imperfeita* a uma *infinitude perfeita*. Isto porque nesta perspectiva, justamente, se autoriza como conclusão a tese de que o ser “finito e imperfeito” não se basta a si próprio para se conhecer, mas reclama uma relação de causalidade anterior e independente do tempo do *eu* (anterior, pois, à relação de causalidade que já é) e estabelecida a partir do exterior, de uma instância que, *fora do ser finito* permitirá ao próprio ser finito conhecer a sua realidade (como se apenas de fora de mim viesse a possibilidade de me conhecer, como se fora de mim se soubesse com mais clareza o que se passa em mim).

Para o filósofo de Bergerac, a tese da imperfeição do ser finito como ontologicamente dependente do ser infinito e sumamente perfeito decorre de uma concepção empobrecida de finitude que urge questionar. Efectivamente, não haverá, desde logo, que interrogar, nessa conexão entre finito e infinito, que condições positivas permitem, do lado do finito, que a ideia de Deus *deixe a sua marca*, ou seja, que condições possibilitam ao ser finito – e se encontram, portanto, *do lado da finitude* – reconhecer a ideia de Deus ou qualquer outra ideia (desde logo de *causa*)? Descartes, não pode negar-se, intuiu a dificuldade levantada pela própria concepção, difícil de manusear, de uma *marca* ou *inscrição* do Ser infinito. Chegará a afirmar que “não é

---

<sup>278</sup> Cf., por exemplo, *Décomposition*, versão premiada, p. 37, n. Cf. também *Essai*, I, p. 187.

<sup>279</sup> Cf. CHÉDIN, J.-L., *La condition subjective ...*, o. c., p. 89. Cf. para uma contextualização da questão, BEYSSADE, J.-M. *Descartes au fil de l'ordre*, P.U.F., Paris, 2001.

<sup>280</sup> *Décomposition*, versão revista, p. 325, n.



necessário que essa marca seja algo de diferente da própria obra” e acrescenta que do facto de Deus me ter criado resulta que o “fez à sua imagem e semelhança e que eu concebo essa semelhança (...) pela mesma faculdade pela qual me concebo a mim próprio.”<sup>281</sup> Aqui estaria, efectivamente, o essencial, na consideração desta faculdade de *me saber, de me formar e descobrir* a ideia de mim próprio. Mas como coadunar essa faculdade com uma ideia de *Ser Perfeito* que é dita “inata”? Um problema de fundo mantém-se: uma ideia de cuja “formação” ou “começo” não se dá conta é dita a “causa” (exterior porque infinita, quando eu sou finito), o que significa que se continua a menosprezar o modelo da ideia de causalidade que está na vontade<sup>282</sup>. Tudo se passa como se aquilo que nos pudesse abrir ao conhecimento *de nós próprios* fosse o *desejo* e a sua vocação de exterioridade – e não, precisamente, a vontade<sup>283</sup>.

### 1.3.1.

No espaço do problema aflorado se prepara, segundo Biran, o terreno para o desenvolvimento de uma teoria como a do *ocasionalismo*. O que em Descartes permaneceu uma preocupação pela separação de ordens de factos interiores e exteriores<sup>284</sup>, bem como as distinções mais subtis permitindo vias alternativas de meditação, é ignorado pelo ocasionalismo de um Malebranche: acolhendo indicações sobre o horizonte de uma causalidade suprema e aceitando literalmente a possibilidade de explicar *mesmo o funcionamento da extensão da matéria* por intervenção de uma substância espiritual exterior, o modelo original de causalidade subverte-se

---

<sup>281</sup> Cf. *Commentaires XVII*, p. 93 : «Plus bas Descartes ajoute : je conçois l'idée de Dieu par la même faculté qui me fait concevoir moi-même, c'est-à-dire que lorsque je fais réflexion sur *moi*, non seulement je connais que je suis un être imparfait et dépendant, mais, de plus, que celui dont je dépends possède en soi toutes les perfections auxquelles j'aspire, et dont je trouve en moi les idées.»

<sup>282</sup> Cf. ID, o. c., l. c. : «Ces hommes sont toujours mécontents d'eux-mêmes, et de tout ce qu'ils font ou pensent, pour cela même qu'ils ont le sentiment du mieux, vers lequel ils tendent à leur insu sans pouvoir l'atteindre ». Para uma análise das relações entre Deus e a vontade em Descartes Cf. MARION, J.-L. *Sur la théologie blanche de Descartes*, P.U.F., Paris, 1981. Veja-se, nomeadamente, o § 17.

<sup>283</sup> Cf. ID, o. c., l. c. : «Celui qui doute peut bien avoir l'idée ou le sentiment de son doute sans penser que par cela même il est un être imparfait et dépendant ; combien au contraire au contraire qui attachent à leur doute l'idée d'une sorte de prééminence sur ceux qui croient, et qui sont plus fiers de leur doute que les autres de leur science. De même l'homme peut avoir le sentiment immédiat de son imperfection et de sa faiblesse, sans avoir l'idée relative d'un être infiniment puissant et parfait. Descartes prétend cependant déduire de ce sentiment même de l'imperfection et du doute, l'idée distincte et lumineusement claire de Dieu.»

<sup>284</sup> *Nouvelles considérations*, p. 21.

definitivamente, ao mesmo tempo que se radicaliza a confusão entre desejo e vontade e se esquece a experiência primitiva do corpo próprio.

Uma tese surge ao filósofo de Bergerac como emblemática da doutrina em questão: “na verdade não é uma causa física mas o motor supremo, *Deus*, causa eficiente única, que faz ao movimento do corpo o que o vento faz à ventoinha: basta que a alma *deseje* ou se incline para ele e, no mesmo instante, o motor supremo intervém e coloca-se, por assim dizer, entre a alma e o corpo, movendo este conforme o desejo daquela.”<sup>285</sup> Os desenvolvimentos mais abusivos da “doutrina-mãe” concretizam-se da pior maneira com a nova tese de que “uma força suprema, *Deus*, é a causa única e realmente produtiva de todos os movimentos, voluntários como físicos, das máquinas que criou”<sup>286</sup>, limitando-se a alma a *desejar os movimentos do corpo* em virtude de uma *ideia inata que ela tem da sua união com ele*<sup>287</sup>.

Um triplo equívoco é diagnosticado por Maine de Biran numa tal posição: em relação à eficácia e *interioridade* da vontade, em relação à dualidade primitiva e em relação à evidência não representativa de si que nasce da relação *apercebida ao corpo como próprio*. Se é *Deus* que move o corpo o *eu* não é causa do movimento, logo, apenas se conhece por intervenção de uma causa que intervém sobre si. O equívoco da conexão finito-infinito aprofunda-se nesta consideração de que é o *infinito* que causa mesmo os movimentos do corpo finito. Assim se nega a possibilidade de um efectivo *saber-se finito*<sup>288</sup>, uma vez que, em rigor, as condições a pressupor do lado do finito para apreender o infinito como causa – sobre o próprio modelo subjectivo de ser causa – são menosprezadas. Se a única causa eficiente é Deus, a vontade ou o sentimento de ser causa no movimento voluntário<sup>289</sup> mais não será do que uma ilusão<sup>290</sup> ou um elemento do *desejo* (ou inclinação da alma na direcção de um determinado movimento do corpo), sendo que, em tal contexto, toda a eficácia da *causa* pertencerá a um motor supremo

---

<sup>285</sup> *Essai*, I, p. 187. Num mesmo sentido, Cf. a formulação clara em *De l'aperception*, p. 123, n.

<sup>286</sup> *De l'aperception*, p. 90.

<sup>287</sup> Cf. ID, o. c., l. c. «(...) l'âme ne peut donc que *désirer* les mouvements de son corps, en vertu d'une *idée innée qu'elle a de son union avec lui*, et, à l'instant, le moteur suprême intervient, l'acte s'accomplit, et l'âme ou le *moi*, qui sent le mouvement à la suite du désir, adopte l'*illusion nécessaire* d'une influence réelle de l'un sur l'autre.»

<sup>288</sup> Cf. *Essai*, I, pp. 188-189.

<sup>289</sup> Cf. ID, o. c., p. 188.

<sup>290</sup> Cf. ID, o. c., p.186 : «(...) ces hypothèses ont été amenées naturellement par la doctrine de Descartes sur la *volonté* qu'il identifie complètement avec le *désir* ou l'inclination.»

exterior”<sup>291</sup>, a um *deus ex máquina*. Mas “que fundamento – a interrogação é de Biran na *Mémoire de Berlin* – teremos nós para dar mais confiança a essa revelação (mesmo divina) do que ao nosso sentido íntimo?”<sup>292</sup> Quando sinto o poder da vontade no exercício livre do corpo apropriado, será que é Deus que age e move o meu corpo, permanecendo ilusório esse sentimento de ser causa<sup>293</sup>? Será, então, que Deus – ou qualquer outro título que se queira atribuir a essa causa estranha ao *eu* mas operando nele – se “identifica” com o *eu* e o *eu* com Deus? Este questionamento não é inocente. Nós conhecemos *imediatamente*, pelo simples facto de nos movermos voluntariamente, o *tipo*<sup>294</sup> ou modelo de qualquer ideia que possamos ter de causa. Os metafísicos, como Malebranche, encontram-se, então, na bizarra situação de formar individualmente uma ideia de causa para depois a transportar “com uma extensão ilimitada”<sup>295</sup> para uma entidade “exterior” – que passará a explicar mesmo o que primitivamente<sup>296</sup> conhecemos em nós próprios. Este ponto é decisivo: não será – eis o essencial para

---

<sup>291</sup> ID, o. c., p. 189. A vocação de infinito que perpassa este horizonte não é senão a indeterminação do desejo de infinito. E como o desejo procura fora de si a realização do que não se tem em sua posse e recebe o seu sentido desse algo exterior que se procura, quando se coloca no lugar da vontade inverte o princípio de causalidade.

<sup>292</sup> *De l'aperception*, p. 91. Cf. também *Commentaires XVII*, p. 92 ; Cf. *Essai*, I, p. 188: «Ainsi de quelque manière qu'on exprime la différence entre l'action et la passion, entre la liberté et la nécessité, qu'on attribue la première a Dieu seul, et la seconde au corps, toujours faut-il reconnaître que la différence, ou l'opposition, existe réellement, et que le type en est tout entier dans le fait de *conscience*, identique avec le sentiment du pouvoir». Nos “comentários” que dedica aos textos de Descartes, e analisando especificamente esta questão de *não se poder ter uma ideia de substância infinita se não fosse colocada em mim por uma qualquer substância verdadeiramente infinita*, o filósofo de Bergerac considerará que a dependência completa do finito por relação ao infinito, depende da consideração de que a ideia de Deus é a ideia inata por relação à qual, apenas, se pode considerar a própria questão da finitude.

<sup>293</sup> *Essai*, I, p. 187.

<sup>294</sup> *Commentaires XVII*, p. 93: «C'est en concevant cette sorte d'idées virtuelles qui nous dirigent et nous déterminent à notre insu sans que nous puissions nous en rendre compte.». Não pode negar-se, acrescenta, por outro lado, Biran, neste contexto, que há uma circunstância em que se pode conceber que a ideia de infinito precede a de finito, a saber: quando, não se concebe o infinito como ideia positiva, mas como uma simples *virtualidade*, como um *sentimento vago*, como um *instinto* que “nos determina” sem dele darmos conta. Quem se esforça por procurar a verdade encontra “dentro de si o sentimento de necessidade do que lhe falta”; tem, assim, uma “ideia confusa e ainda indeterminada” de uma verdade, de uma perfeição para a qual tende. Mas, precisamente: tal tendência é um sentimento vago e instintivo, não uma ideia propriamente dita que, unilateralmente, vem iluminar o finito e determinar a inteligência.

<sup>295</sup> *Commentaires XVII*, p. 91. Cf. entre outras ocorrências da mesma reflexão, *Nouvelles considérations*, p. 96: «L'hypothèse de l'occasionalisme, qui remonte à Dieu, seule cause efficiente, comme intermédiaire essentiel entre le désir spirituel et le mouvement corporel, loin d'être une explication, annonce bien plutôt l'impossibilité sentie d'expliquer la communication ou l'action réciproque des substances.»

<sup>296</sup> Cf. *Essai*, I, p. 188 : «Nous sentons immédiatement, et sans raisonnement ni comparaison tirée d'ailleurs, que l'*esprit* (ou mieux, la volonté, le *moi*), *fait* mouvoir le corps ou est la cause de ce mouvement ; donc, cette cause existe réellement en tant que telle, de la même manière que j'existe réellement par cela seul que je sens ou que je pense.»

Biran – desnecessário supor uma causa exterior, uma entidade fora do *eu*, para dar conta do que, precisamente, esse *eu* já conhece sem nenhum outro intermediário que não a relação a si englobada no facto primitivo?<sup>297</sup> É saindo desse facto – quando se procura o princípio de causalidade no esquecimento do seu modelo originário (quando se procura a vontade ou força-eu fora do acto que ela é) - que tudo se torna inteligível.

A “tendência mais forte em direcção ao absoluto ou o incondicional” impede<sup>298</sup> o reconhecimento da causalidade subjectiva<sup>299</sup> inerente ao facto primitivo. Trata-se, nestas últimas considerações, naturalmente, de considerar um certo *espírito do cartesianismo* que, em relação ao princípio de causalidade, se caracteriza por *estilhaçar o modelo para conservar uma cópia*<sup>300</sup> e *alterar a cópia para a tomar a ela própria pelo original*<sup>301</sup>. Ora, o esquecimento do modelo pela sua cópia é fonte perversa de todas as confusões. Biran pretende sublinhá-lo quando afirma que a escola de Descartes conduz, directamente, tanto a um “verdadeiro idealismo onde o espírito tira tudo do seu próprio seio e aplica as suas leis e as suas formas à natureza exterior”<sup>302</sup>, como, por outro lado, à “seita de fisiólogos mecanicistas”<sup>303</sup> e a uma “espécie de materialismo especulativo”<sup>304</sup> (dos “unitários materialistas”<sup>305</sup>) que, seguindo “leis puramente mecânicas, aplicadas primeiro a explicar todos os fenómenos da natureza organizada”<sup>306</sup>, chega a estender essas leis, por uma “extensão viciosa”<sup>307</sup>, até às

---

<sup>297</sup> Cf. ID, o. c., p. 187 : «Mais pourquoi employer le titre d’une puissance mystérieuse ? Il n’y a rien de mystérieuse dans le sentiment intérieure de l’effort, ou dans le fait même de l’existence de la cause efficiente.»

<sup>298</sup> Cf. *Rapports*, p. 19.

<sup>299</sup> Cf. *Nouvelles considérations*, p. 21 : «En effet, si la *causalité* n’appartient à aucune substance créée (sic), y compris l’âme humaine ou le moi, toutes recherches ou considérations sur les causes ou forces productives des phénomènes se trouvent nécessairement exclues du domaine de la philosophie comme de la physique, et n’appartiennent qu’à la *théologie* (...)»

<sup>300</sup> *Essai*, I, p. 189.

<sup>301</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>302</sup> *Rapports*, pp. 19-20.

<sup>303</sup> ID, o. c., p. 24.

<sup>304</sup> ID, o. c., p. 21 : «Je ne sais, en effet, si toutes ces prétendues explications mécaniques telles qu’on les trouve dans les livres de Descartes et de Malebranche sur les passions et l’imagination n’ont pas plus contribué à fortifier certains esprits peu réfléchies dans le point de vue du matérialisme, qu’à étendre, accréditer ou motiver l’opinion contraire. »

<sup>305</sup> *Nouvelles considérations*, p. 21.

<sup>306</sup> *Rapports*, pp. 19-20.

<sup>307</sup> ID, o. c., p. 20.

faculdades intelectuais, até ao pensamento<sup>308</sup>. O cartesianismo “mostra a origem da fisiologia do último século”<sup>309</sup>.

#### 1.4.

Maine de Biran não se limita a anotar os equívocos de um paradigma novo de pensamento que vê estender-se a todos os âmbitos da ciência do homem, mas procura também as suas origens para precisar a sua leitura. Considerando, neste sentido, a doutrina animista de Stahl, constata a herança contraditória que deixa aos seus “discípulos”, autorizando todos os equívocos sobre a subversão do princípio de causalidade (e respectivo empobrecimento do conceito de experiência), a uniformização de tipos de factos e a confusão entre metafísica e fisiologia. De facto, os seus sucessores, que são também os seguidores de Bacon<sup>310</sup>, ver-se-ão confrontados com a necessidade de “compôr” uma heteróclita herança<sup>311</sup>: de Bacon não deixarão de seguir a

---

<sup>308</sup> Neste sentido, permanecerá em certa medida “cartesiana” a *idéologie* via Condillac. Cf., por exemplo, *Essai*, I, p. 104: «C’est que la doctrine de Condillac, quoique se fondant sur un point de vue opposé à celui de Descartes, n’en participe pas moins à toute la tendance de cette doctrine, qui est de substituer dans la science des principes l’évidence de raison à celle de sentiment ou de fait, l’identité des idées à l’analyse des phénomènes, de construire ainsi la science avec des éléments artificiels ou logiques, comme on construit des formules algébriques. C’est ainsi que l’on a un système de vérités conditionnelles, bien liées par l’expression sans l’être par le fait. Mais si l’on cherche quelque vérité absolue primitive, si l’on demande sur quel principe elle repose, comment elle justifie son titre, on ne trouve de critérium dans aucune fait de notre nature. Tout jusqu’à l’individualité personnelle semble se réduire à un simple jeu de notions.» Se é Deus que move o corpo, nenhuma outra causa eficiente é requerida, podendo, então, o “mecanismo” do movimento ser estudado em si como simples regularidade fisiologicamente observável. Tudo o que do movimento seria “meu” (seria individual na relação entre força da vontade e corpo apropriado), não servindo já de *causa* no movimento, poderá ser explicado do mesmo modo que o próprio mecanismo do movimento: independentemente do *eu*. *Muitos espíritos consequentes* julgar-se-ão capazes de reduzir o estudo do homem a uma descrição de fenómenos isolados da causa que os produz, o que no que concerne à aperceptibilidade equivale, pura e simplesmente, a negligenciar a sua especificidade.

<sup>309</sup> *Nouvelles considérations*, p. 21.

<sup>310</sup> A *observação psicológica* tal como é feita na esteira de Bacon não corresponderá a qualquer verdadeiro aprofundamento da *experiência interior*. Cf. *Essai*, p. 28.

<sup>311</sup> *Décomposition*, versão revista, p. 322. «Les physiologues, successeurs de Stahl, mais en même temps disciples de Bacon et sectateurs fidèles de sa méthode (...) les uns conservant l’idée de semblables fonctions, en ont attribué l’exercice à un agent inférieur particulière qu’ils individualisent dans le langage [sous le nom de *principe vital*. Voy. (...) M. Barthez (cf. n.)], quoiqu’ils permettent de le considérer comme une simple *modalité* abstrait du corps vivant, ou encore comme une cause nominale dont le signe résume l’ensemble de la série entière des faits vraiment physiologiques, qu’il distinguent des opérations de l’âme pensante. D’autres se tenant plus près des résultats sensibles de l’observation ou de l’expérience, ont cru devoir rejeter tout intermédiaire, tout agent mystérieux. Ils ne trouvent aucune difficulté d’attribuer immédiatement et exclusivement *au jeu des organes* tout cet ensemble d’actes, de fonctions et de résultats, soit organiques ou étrangers au *moi*, soit intellectuels ou accompagnés de conscience.» Cf.

inspiração metodológica e conseqüente necessidade de afastar “o quanto possível do cálculo dos fenómenos da vida, a noção obscura e sistematizada de *causa primeira*”<sup>312</sup>; de Stahl receberão a contraditória indicação do valor misto de *alma* que autoriza, pela primeira vez, a consideração dos fenómenos “pessoais”, interiores, subjectivos, a partir de um princípio comum à explicação dos fenómenos orgânicos. Substituirão ao termo “alma” – invocador ainda de todos os obscurantismos – um outro mais operacional – “princípio vital” ou “sensibilidade” – e eis renovados os auspícios de uma causa nominal única, operando tanto no jogo orgânico para produzir os movimentos de contracção, secreção, etc., como – *analogia que passa todos os limites*<sup>313</sup> – no pensamento para produzir todas as ideias e ordenar todas as faculdades. Se todas as modificações que ocorrem no homem são variações de um mesmo princípio ou força que conduzem a simplicidade orgânica como o pensamento e se, deste modo, o pensamento pode ser contemplado em função desse princípio e não do *eu*, o que pode impedir, de facto, a consideração de que o mesmo princípio pelo qual o homem pensa e sente não é senão uma variação do mesmo princípio que produz a digestão, sustenta a respiração, faz correr o sangue ou funcionar o cérebro? E como não encarar que o mesmo princípio que opera a digestão e o pensamento não é senão a actividade dos próprios órgãos que, “impregnados cada um de uma porção de vida e dotados pela sua natureza de determinadas propriedades vitais (...), segregam, digerem, movem, sentem,

---

AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 121 : «Barthez et Cabanis représentent les deux directions dans lesquelles s’est engagé la physiologie après Stahl ». Para uma contextualização histórico-filosófica, cf. GUSDORF., G., *La conscience révolutionnaire...*, o. c., p. 387 e ss.

<sup>312</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 35. Cf. *Nouvelles considérations*, p. 28. De Bacon continuarão a seguir o método e a necessidade de abandonar as causas ocultas; de Stahl, ao receberem a contraditória indicação do valor misto de *alma*, mas vendo as possibilidades que encerra enquanto princípio explicativo presente sob o jogo orgânico, mais não terão que fazer do que substituir o termo. Seguindo o método e a necessidade de abandonar as causas ocultas de Bacon, retirarão à *alma* de Stahl, qualquer função obscura e secreta; recebendo deste último a contraditória indicação do valor uniforme de um princípio explicativo presente sob o jogo orgânico como sob o pensamento, mas que *opera em nós sem nós*, radicalizarão tal possibilidade na exterioridade *representativa* de uma explicação fisiológica, mediante a redução de termos como *sensação, mobilidade, percepção*, a um valor estabelecido de um ponto de vista físico, esclarecendo-se do *mesmo modo* o que se passa em nós conosco e o que se passa em nós sem nós.

<sup>313</sup> Cf., por exemplo, *Nouvelles considérations*, pp. 25-26: «Dans ce sens imaginaire et hypothétique, on pourra bien se croire fondé à dire sans s’écarter du point de vue de Stahl, que la même âme, la même cause inconnue, s’appliquant tour à tour ou à la fois à des instruments divers, fait sentir les organes chacun à sa manière, secrète la bile dans la foie, les sucs gastriques dans l’estomac, digère les aliments, enfin, par une analogie qui passe toutes les bornes, pense, veut, *réfléchit*, se souvient, compare et juge dans le cerveau.»

pensam”<sup>314</sup>? Finalmente, se esta possibilidade se revela tão “evidente”, como negar que o pensamento, as faculdades, o *espírito*, se podem explicar do mesmo modo que a digestão, ou seja, “observando” os órgãos respectivos num corpo que se deverá colar a uma exterioridade integral?

É este fortalecimento de um paradigma de pensamento, que se nutre da nefasta ilusão segundo a qual o pensamento, as faculdades se podem *ver* e não reclamam, para serem conhecidos, o ponto de vista do sentido íntimo correspondente à presença do *eu*, o alvo do questionamento de Maine de Biran ante a nascente ciência do homem. A sua investigação dos limites do *propriamente humano do homem* estrutura-se sobre o pano de fundo desta investigação crítica que pretende denunciar como superficial e errônea a pretensão de encontrar nos *efeitos, signos* ou *traduções* dos fenómenos do espírito e do sentido íntimo a respectiva realidade<sup>315</sup>. O filósofo de Bergerac antecipará com lucidez os limites de tais concepções, que reconhece sob a forma de uma *metafísica da manifestação*, patente no “newtonianismo biológico” de um Barthez<sup>316</sup>, mestre da *Escola de Montpellier*, em algumas propostas de Bonnet<sup>317</sup>, nas teses do próprio Condillac<sup>318</sup>, em perspectivas da ideologia fisiológica de Cabanis<sup>319</sup> e, de modo particularmente evidente, na frenologia de Gall.

Idêntica reflexão acompanha a consideração biraniana das doutrinas da “escola de Descartes”, designadamente, quando esta conduz a uma abstracção da *causa-eu*, promovendo o esquecimento da dimensão individual e subjectiva da causalidade e da

---

<sup>314</sup> *Rapports*, p. 37 Cf. *Nouvelles considérations*, p. 28. Exteriorização do princípio explicativo e identificação de factos heterogéneos estabelecidos sobre a negação ou incompreensão da causalidade subjectiva e, por aí, da individualidade pessoal que se apercebe imediatamente: eis os alicerces de um paradigma de pensamento talhado para florescer por entre todos os equívocos que levarão metafísicos e fisiólogos a supor que, unindo-os os mesmos signos, os unem os mesmos factos.

<sup>315</sup> Partilhamos, neste ponto a análise de MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p. 89.

<sup>316</sup> Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 121. A filiação de Barthez é, porventura, a mais fácil de demonstrar. De facto, é possível traçar uma linha recta da “alma” de Stahl ao “princípio vital”.

<sup>317</sup> Cf. *Nouvelles considérations*, p. 28: «On trouve, par exemple, dans la psychologie de Charles Bonnet, toutes les idées de Stahl relativement à l’empire universel que la même *âme* exercerait sur les fonctions vitales, nutritives, sécrétoires, etc. Comme sur les opérations libres de l’esprit et de la volonté.» Cf. num sentido análogo, *Discours*, p. 53 ; ou *Rapports*, pp. 39 ; 62.

<sup>318</sup> Cf. ID, o. c., l. c.: «Condillac lui-même paraît entrer dans ce point de vue, quand il dit avec assurance (...) que le principe qui fait végéter l’animal est le même qui le fait penser ou sentir.»

<sup>319</sup> Cf. *Rapports*, p. 37: «(...) cette proposition si extraordinaire, si bizarre même, quand on la prend au propre et non au figure, savoir, que le cerveau fait la sécrétion organique de la pensée, et la digère, comme l’estomac secrète le suc gastrique et digère les aliments.» Para uma abordagem à obra de Cabanis, cf. STAUM, M., *Cabanis, Enlightenment and Medical Philosophy in the French Revolution*, Princeton University Press, 1980.

experiência de si, sob a projecção dessa causalidade eficiente numa instância exterior à “apercepção que cada ser pensante tem da sua existência pessoal, do seu *eu*”. Que se julgue possível fazer a economia do *eu* ou do “sujeito da observação interior” no conhecimento dos *factos interiores*, que se procure a causa *dos factos psicológicos, interiores*, em *Deus* ou em qualquer outra entidade transcendente, que se transmute o estudo do homem numa “ciência puramente abstracta ou lógica, convencional que se desenrola sobre definições (...)” e generalizações indutivas, ou numa qualquer teoria das funções orgânicas ou propriedades dos corpos vivos que os fisiólogos resumem sob o título geral de sensibilidade *física*<sup>320</sup>, é para Biran por igual insustentável.

## 2. O problema da tradução do *moral* pelo *físico*.

### 2.1.

No modo como regulou o debate com os dualismos metafísicos e os seus absolutos, Maine de Biran pretendeu sempre salientar a desproporção entre a linha da consciência (aperceptiva) ou da experiência da individualidade pessoal e as suas pretensas traduções positivas redutoras. Sob esse ângulo, Biran afasta-se do dualismo das substâncias, ao identificar o momento genésico do pensar, da consciência de si, como uma *dualidade primitiva* que, no esforço, é modo completo sob o título de apercepção. Neste sentido, não recusará os resultados do saber objectivo, mas questionará os seus limites de aplicação; afirmará a dignidade epistemológica de um ponto de vista tomado no sentido íntimo, mas negará a pertinência de um qualquer enclausuramento egológico e transparente; traçará distinções e marcará fronteiras, mas

---

<sup>320</sup> Cf. a meditação de *Rapports*, p. 25: os autores que, depois de Hobbes, propuseram diferentes explicações físicas para os fenómenos da vida, «établissent un rapport de ressemblance hypothétique d’abord entre les mouvements mécaniques extérieures, et les impressions purement organiques, et une identité même plus illusoire et évidemment absurde, entre les mêmes mouvements ou impressions et les *sentiments, perceptions, idées*, ou opérations que le *moi*, le sujet un et simple de la pensée aperçoit en lui et s’attribue dans le fait ineffable de conscience. De là une opinion révoltante indiqué par Hobbes et que n’ont pas craint d’avouer expressément depuis certains physiciens. C’est que toute matière a essentiellement et dans sa nature la *faculté de sentir*, comme celle *d’attirer* et de se mouvoir (...)» Tendo por base esse esquecimento, que marca, precisamente, a diferença irreduzível entre factos representáveis ou generalizáveis e factos irrepresentáveis ou individuais (íntimos, subjectivos) pode facilmente passar a reconhecer-se apenas uma única classe de faculdades ou de funções reunidas sob uma mesma propriedade essencial como o *sentir*.



não julgará separado o que se sabe unido, ou desconhecido o que se apercebe em exercício. Entre as doutrinas que “materializam o pensamento” e as doutrinas que “idealizam a matéria exterior”<sup>321</sup>, proporá, pois, uma terceira via que é um novo extremo: a relação, a tensão, a ex-istência, a distância a si, a não-coincidência, o acto. O sujeito consciente não será entendido como um agregado de alma e corpo, de mente e corpo, porquanto a mente e o corpo são dimensões de uma consciência que não está dada de uma vez por todas, mas se conquista em cada momento. Por conseguinte, impossível se torna traduzir o pensamento num corpo disponível ou dissolver o corpo em traduções espirituais; absurdo será, portanto, generalizar o individual, exteriorizar o interior, simbolizar o que é sem figura, objectivar o irrepresentável – seja esse “individual”, esse “interior”, esse “sem figura”, esse “irrepresentável” *do* pensamento ou *do* corpo.

Biran não sublinhará o problema da redução do interior ao exterior somente como alvo de uma compreensão necessária, mas também como indicação do caminho de renovação do próprio labor filosófico. Quando interroga, por exemplo, como vimos no capítulo anterior, as divisões psicológicas de Pinel e as aproxima da doutrina de Gall, é com aquela renovação que Biran se compromete: renovação do próprio pensamento ocidental que permaneceu refém de uma opção que considera conhecido apenas o que pode ser representado exteriormente.

O lugar central que, neste ponto preciso da sua reflexão, o nosso filósofo atribui ao debate crítico com as teses Gall, tem foros de demonstração paradigmática: em nenhuma outra doutrina devêm tão claros os pressupostos, as promessas e, principalmente, os limites e equívocos do paradigma da manifestação. A hipótese de Gall, de facto, está “longe de poder passar por nova”<sup>322</sup>, uma vez que resume uma história à qual acrescenta o capítulo mais extremo. Questionar essa hipótese equivalerá, portanto, a questionar todas as doutrinas do “mesmo tipo”, ou seja, todas os sistemas de pensamento – científicos e filosóficos – que se desenvolvem sobre “o princípio

---

<sup>321</sup> Cf. *De l'aperception*, p. 62 n; num sentido análogo, *Discours*, p. 64. Cf. ainda *Dernière philosophie: existence et anthropologie*, p. 221. Para Biran a questão é esta: ou os factos interiores foram confirmação pelo sentido íntimo e concebidos pela reflexão, sendo a divisão das faculdades legítima, ou esse critério não foi utilizado e a proposta de teoria das faculdades não é senão arbitrária e convencional. Se nos precipitamos e apagamos bruscamente a passagem do concreto ao abstracto ou nominal, o risco é evidente: *ou espiritualizamos o mundo exterior, ou materializamos o mundo interior*.

<sup>322</sup> *Discours*, p. 57.

metafísico implícito de uma possível revelação espacial e material do espírito”<sup>323</sup> num corpo reduzido ao seu “exterior”, e sobre a “crença cega” de que o espírito só pode conceber o que a imaginação pode localizar<sup>324</sup>. Num paradigma deste tipo, inevitavelmente se unem, como teses complementares ou momentos de um mesmo horizonte, a *visibilidade* do pensamento e a redução do corpo à saturação do seu próprio exterior: o pensamento, as faculdades, o *eu* observam-se num corpo saturado do seu próprio exterior representável, num corpo sem interior, ou apenas com um interior visceral provisório porque passível de se tornar também visível – como se o pensamento existisse perdido do corpo e a presença do corpo se resumisse a uma pura exterioridade em relação ao *eu*. Trata-se, no fundo, de denunciar o novo dualismo que emerge nas doutrinas similares às de Gall: fora do ponto de vista de sentido íntimo, o corpo não pode ser considerado senão como heterogeneidade radical em relação ao pensamento, e o problema antigo da ligação no homem de elementos tão diferentes volta a colocar-se para agora se afirmar resolvido, na cena do visível, por meio da observação perita. Biran mostra-nos que colocar o problema da ligação significa, precisamente, sempre procurar explicá-la, patenteá-la, escrutiná-la, sobre o esquecimento de que a sua evidência interior (individual) em exercício não carece de demonstração. E na via desse esquecimento é a própria questão prévia do princípio do pensar e da simultânea origem relacional, corporalizada, do conhecimento de si que se omite. Os novos dualismos serão particularmente marcados: constata-se uma ligação necessária partindo de elementos que consideram, à partida, separados; aclaram essa ligação ora procurando explicar o pensamento no corpo, ora o corpo pelo pensamento, ou melhor, ora expondo o pensamento no corpo, ora exaurindo o corpo num pensamento totalizador. E assim se revigora um “pensamento da representação”, cuja principal preocupação será a de tornar visível o interior num corpo objectivo e exterior.

Para Maine de Biran, as doutrinas que trilharam tal caminho seguem uma opção algo estranha: supõem separado o que se conhece unido, para depois procurarem explicar, a partir da separação artificial, a ligação. Não obstante, são resistentes e cativantes tais bizarras. “Vemos – anota Biran – imaginações ardentes arrastar a multidão com brilhantes e vãs promessas, impor-se mesmo a muitos homens instruídos,

---

<sup>323</sup> MONTEBELLO, P., « Maine de Biran. Corps et esprit », o. c., p. 101.

<sup>324</sup> *Rapports*, p. 60.

através de sistemas destramente tecidos, que tinham por fim bajular algumas paixões do coração ou enganar algumas necessidades de espíritos curiosos.”<sup>325</sup> E destas – acrescentará – quem não conhece os sortilégios de Cagliostro ou as propostas do *magnetismo animal* de Mesmer – que tanto fascínio exerceu por se ligar directamente à “vida e à saúde”<sup>326</sup>? E “quem não ouviu falar nos nossos dias da craniologia do doutor Gall?”<sup>327</sup>

## 2.2.

É uma hipótese enxertada por um hábito que, de acordo com a leitura de Maine de Biran, está na base da opção pela manifestação do pensamento: preparada pela subversão do princípio de causalidade e pelo conseqüente esquecimento da realidade primitiva do corpo como da real dimensão da experiência pessoal, semelhante hipótese prolonga-se na suposição, acrítica, de que apenas se conhece o que pode ser visto ou tocado, de que os factos ou são observáveis ou não são factos e de que a ordem do sentido íntimo ou se traduz exteriormente ou nada é. A Biran repugna esta uniformização epistemológica que violenta e deturpa os factos interiores, que apaga as diferenças e ignora as bases reais do conhecimento – julgando possível conhecer o que é do *eu* fora e independentemente do *eu*. Investigará, por isso, de modo crítico, as grandes justificações que vislumbra suportarem o pressuposto (arbitrário) de que o pensamento, as faculdades, o *subjectivo*, o *pessoal*, podem ser explicados representativamente num qualquer “relevo sensível” – como se o *físico* fosse a *chave* do *moral*. Na sua perspectiva são três essas tentativas ou propostas de justificação: as hipóteses da “relação causal”, da “ligação de identidade” e da “ligação simbólica”<sup>328</sup>.

Quando Cabanis, por exemplo, declara – próximo das teses de Stahl – que o bater do coração, a digestão no estômago e o pensar no cérebro são questão do jogo orgânico, e quando afirma, não de modo metafórico mas literal, que “é o cérebro que faz a *secreção orgânica do pensamento*, e o digere, como o estômago segrega o suco

---

<sup>325</sup> *Discours*, p. 45.

<sup>326</sup> *Discours*, p. 46.

<sup>327</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>328</sup> *Dernière philosophie: existence et anthropologie*, p. 22.

gástrico e digere os alimentos”, é sobre uma proposta de *relação causal*<sup>329</sup> que o faz. De forma esquemática, poderia resumir-se o núcleo definidor de tal relação no seguinte esquema: se não há fenómenos intelectuais sem suporte orgânico, então o orgânico deve ser a causa dos fenómenos intelectuais, pelo que estes últimos não serão mais do que efeitos daqueles (observados os efeitos, explicam-se as causas e, enunciadas as causas, dominam-se os efeitos).

O poder persuasivo de uma proposta deste tipo é imenso. Quem poderá afirmar que o pensamento e as faculdades intelectuais existem sem uma base orgânica? Por “experiência própria”, todos podem compreender a influência directa que o físico exerce sobre as faculdades intelectuais. Acrescente-se a tal evidência o conjunto de demonstrações que documentam a relação entre alterações ou interrupções de funções intelectuais e determinadas lesões orgânicas do sistema cerebral; como não concluir, face a elas, que o jogo orgânico *produz, causa*, o funcionamento das faculdades, a formação das ideias e as funções intelectuais? Os defensores desta perspectiva não ignoram os argumentos discordantes que, de imediato, poderiam ser invocados, nomeadamente, aqueles que apontam a dificuldade evidente em comprovar, de modo objectivo, tal relação entre movimentos orgânicos e *sensações* ou *ideias*; e não só não os ignoram, como os assumem e integram na defesa das suas doutrinas: dirão que algo se desconhece, sem dúvida, na relação, mas acrescentarão que, pelo menos, é certo que não temos ideias sem esse plano orgânico feito de fibras, órgãos dos sentidos e cérebro, pelo que se torna forçoso concluir que as funções orgânicas *provocam* as operações intelectuais.

Apesar de aparentemente convincentes, tais teses guardam, segundo Maine de Biran, uma ambiguidade subjacente que merece ser questionada. “Vire-se” a argumentação apresentada “ao contrário”: poderá afirmar-se que “as faculdades intelectuais são um *efeito* das funções orgânicas”<sup>330</sup>? Sustentar que as faculdades intelectuais são “produtos” ou “efeitos” de causas orgânicas implicaria considerar que “tudo” o que uma faculdade é, bem como o momento “ontogenético” da sua formação, é “primeiro” fisiologicamente confirmado numa determinada conjugação orgânica que permitiria, depois de observada, passar a afirmar cada faculdade como estando em

---

<sup>329</sup> Cf. ID, o. c., l. c.

<sup>330</sup> Cf. MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p. 173.

exercício e como diferente das restantes<sup>331</sup>. Biran, naturalmente, não o pode aceitar. Afirmar uma relação causal entre o físico e o “intelectual” equivale a defender que, a partir da observação do jogo orgânico, se pode identificar o surgimento e vigência de uma “faculdade chamada *memória*, distinta da *imaginação*, uma outra chamada *atenção*, distinta da *percepção*, outras chamadas *comparação*, *meditação*, *reflexão* (...)”<sup>332</sup>; todavia, se o fisiólogo pretende extrapolar, a partir da ligação de uma faculdade intelectual a determinadas condições orgânicas e cerebrais, uma *relação de acção causal*, nega, pelo próprio processo que promove, que exista algo como uma faculdade *intelectual*, na medida em que apenas comprova a existência de acções orgânicas. Para Biran, o fundo da questão é claro: o “primeiro” momento em que constatamos algo como uma “faculdade intelectual” não se deve a qualquer esquematização fisiológica, mas antes, isso sim, ao facto de termos no nosso *espírito* o respectivo sentido do seu começo e o único princípio da sua diferença – que é o exercício reflexivo de si no horizonte aperceptivo. Em suma, de acordo com o filósofo de Bergerac, as faculdades nunca se conhecem como causadas pelo jogo orgânico, mas enquanto exercidas e reconhecidas pelo próprio sujeito. Quando muito, a investigação sobre o orgânico pode permitir identificar uma “ligação condicional”, mas não lhe será possível, em rigor, ir mais longe; e uma ligação condicional não é, de todo, uma relação causal. Não se negará, note-se, que uma ligação aí exista, nem se menosprezará o valor da análise fisiológica dessa dimensão orgânica. A analogia e a paridade ilusórias não poderão, não obstante, deixar de ser denunciadas. Não existe, no contexto em questão, qualquer tipo de “relação imediata e necessária de causa a efeito ou de força agente ao seu produto”<sup>333</sup>, ou seja, a *organização material não produz o pensamento*.<sup>334</sup>

Uma segunda forma de justificar o primado da explicação exteriorizante organiza-se como afirmação de uma *ligação de identidade*<sup>335</sup> entre o físico e o moral, entre o orgânico e o subjectivo. O essencial da argumentação configura a seguinte tese: as propriedades vitais e a ordem da apercepção unem-se numa mesma categoria de

---

<sup>331</sup> *Dernière philosophie: existence et anthropologie*, p. 38.

<sup>332</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>333</sup> *Dernière philosophie: existence et anthropologie*, p. 39.

<sup>334</sup> Cf. ID, o. c., p. 41.

<sup>335</sup> Cf. ID, o. c., p. 22.

fenómenos da sensibilidade e contractilidade animal<sup>336</sup>. Tal posição pode ilustrar-se com algumas teses de Bichat, nomeadamente no que concerne a sua definição da *contractilidade animal*<sup>337</sup>. A partir da sua célebre distinção das duas vidas e da consideração de que “os músculos locomotores podem entrar em acção de duas maneiras: 1º pela vontade; 2º pelas simpatias”<sup>338</sup>, Bichat propõe uma classificação da contractilidade muscular em três tipos: a *contração orgânica insensível* inerente à fibra muscular (“e que é questão estranha à análise filosófica, que não se ocupa expressamente desta propriedade vital”<sup>339</sup>); a *contração orgânica sensível* que se distingue da anterior por uma diferença de grau; a *contração animal ou voluntária*, onde a “*disposição contráctil* pertence sempre ao órgão, mas onde várias provas das experiência [nos mostram igualmente] que a *causa*, ou seja, o agente verdadeiramente produtor da *contração*, reside num centro comum de onde parte a influência ou a irradiação motriz (...)”<sup>340</sup>. A esta classificação Bichat aduz uma precisão: “nessa espécie de contractilidade indiferentemente chamada *animal* ou *voluntária*, há circunstâncias muito diversas que somos advertidos a não confundir como, por exemplo, o conjunto de circunstâncias que ora determinam a capacidade de “reacção”, ora a capacidade de “acção” desse *centro comum*<sup>341</sup>. Centrando o seu interesse no terceiro tipo de

---

<sup>336</sup> Cf. ID, o. c., l. c. *passim* ; 36; Cf. entre outras formulações análogas, *Rapports*, p. 14 : «Sans être absolument liés avec elles par aucun rapport d'identité ni même de ressemblance, n'étant point nécessaire que les *signes* aient aucune ressemblance avec les choses ou les phénomènes signifiés , pour les exprimer ou pour les représenter à l'esprit (...)»

<sup>337</sup> *Rapports*, p. 100. Cf. *Essai, II*, p. 481. Cf. HUNEMAN, Ph., *Bichat ...*, o. c., pp. 31-39; 49. Veja-se ainda GUSDORF, G., *La conscience révolutionnaire...*, o. c., p. 472. Diferente, nomeadamente, do critério de divisão assente na importância relativa de cada órgão e respectiva função, o princípio de Bichat assume, como critério, a distinção das próprias funções segundo o tipo de relação que eles estabelecem: de um lado as funções de relação a si, do outro, as funções de relação ao mundo. Esta divisão, para Bichat a *mais natural*, seria consubstanciada por uma *teoria dos tecidos* e por uma análise da “especificidade irreduzível” das propriedades vitais do ser vivo – a *sensibilidade* e a *contractilidade* (que Bichat opõe à *irritabilidade* de Haller). Assim, deveria afirmar-se que, do mesmo modo que há uma vida orgânica e uma vida animal, igualmente devemos conceber duas formas de sensibilidade e de contractilidade: uma sensibilidade animal (aquela que acontece quando uma afecção é reportada ao cérebro através dos nervos) e uma sensibilidade orgânica (o estado em que uma afecção permanece localizada no órgão respectivo sem que disso se tenha consciência); uma contractilidade animal (que tem a sua sede nos chamados músculos voluntários) e uma contractilidade orgânica (que tem o seu centro no órgão que se move).

<sup>338</sup> *Rapports*, p. 99.

<sup>339</sup> *Décomposition*, versão revista, p. 405.

<sup>340</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>341</sup> Cf., ID, o. c., l. c. : « 1º Le centre unique, considéré comme *moteur*, peut recevoir, de la part des organes hors de sa dépendance directe, une impulsion provoquant qui détermine sa *réaction* alors *forcée* et pour ainsi dire *mécanique*; 2º l'*action* motrice peut aussi commencer directement de ce centre, ou n'être déterminée que par des impressions reçus ou nées dans son propre sein ». Cf. igualmente

contractilidade enunciado por Bichat – já que sobre os outros tipos nada pode dizer um filósofo –, Biran toma consciência de que Bichat não vai até ao fim (como não vai Lacaze<sup>342</sup>, cuja posição parece, em certos aspectos, até resistir melhor que a do próprio Bichat) e não parece capaz de concretizar as diferenças que enuncia, mas julga poder reunir indiferentemente num tipo de contractilidade dita animal o que, na realidade, é diferente<sup>343</sup>. Ao identificar, na sua classificação, “a contractilidade animal com a voluntária”<sup>344</sup>, Bichat mantém misturados, na verdade, factos que são distintos. A contaminação de um ponto de vista exterior é, pois, evidente.

Segundo Maine de Biran, se falamos de realidades distintas, não é sustentável manter uma classificação inexacta apenas por questões de simetria<sup>345</sup>. A tendência injustificada para identificar realidades – designadas pelos termos “animal” e “voluntário” –, efectivamente heterogéneas e incompatíveis, não conduz a teses seguras, na medida em que não será partindo da observação de características fisiológicas para chegar ao ponto de vista da “consciência” que se conseguirá “identificar, nem no título nem na causa, quaisquer determinações tão contrastantes como o são as que correspondem, de um lado, a movimentos automáticos e, de outro, aos actos que uma força que se chama *eu* produz com intenção e conhecimento.”<sup>346</sup>

A consideração de uma *ligação simbólica*<sup>347</sup>, derradeira proposta tipificada por Biran – e que, no fundo, se mistura com as demais –, reterá particularmente a atenção do filósofo por força do seu carácter quase excessivo. Trata-se da afirmação de que os fenómenos orgânicos são símbolos do pensamento e traduzem a sua realidade, podendo

---

*Décomposition*, A., III, pág. 380, n. «J’observerais maintenant que Bichat semblait être conduit, par la manière même dont il envisageait les phénomènes des deux vies, à scinder, pour ainsi dire, la classe unique de sensation *animale* en deux parties, dont l’une pouvait se rapporter encore à une vie organique ou intérieure ; tandis que l’autre aurait eu tout son fondement dans la vie de relation ou de conscience».

<sup>342</sup> Cf. ID, o. c., pp. 410-412.

<sup>343</sup> E não o farão outros, e muito menos avisados, fisiólogos?

<sup>344</sup> *Rapports*, p. 99.

<sup>345</sup> ID, o. c., I. c., A crítica mantém-se, por exemplo, em *Essai, II*, Appendice I, p. 439; ver ainda, ID, o. c., Appendice XIII, pág. 481-482. Cf., num sentido análogo, *Rapports*, p. 100: «Pourquoi, dit-il, la contractilité organique sensible ne se transforme-t-elle jamais en animal ou *volontaire*, pendant que la sensibilité organique nerveuse devient animale en augmentant de degrés ? Cette difficulté seule devait faire remarquer à l’auteur le vice radical de sa classification et la lacune qui existe dans ses divisions symétriques de modes de contractilité ». Para Biran essa sub-divisão obriga a afirmar que, além de uma contractilidade *animal*, há uma “contractilidade própria ao homem” que, dirigida por um princípio auto-movente ou força hiper-orgânica, pode “afastar-se do vínculo das afecções e das paixões”.

<sup>346</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 113.

<sup>347</sup> Cf. *Dernière philosophie: existence et anthropologie*, p. 22.

o pensamento (as faculdades, a consciência, o eu) ser *localizado* nos órgãos, ou seja, conhecido numa extensão, num local<sup>348</sup>. Tal proposta leva, de algum modo, às últimas consequências o *fascínio pelo observável*, que nutre a história de pensamento que Biran inventaria: afirmar-se-á claro e certo apenas o que pode ser visto e o que pode ser tocado, evidente apenas o que os sentidos, centrados totalmente sobre os objectos e ligados exclusivamente ao que é exterior, podem *imaginar e representar*. É o fascínio pelo visível e pelo palpável que sustenta a presunção de que é possível apreender as faculdades nas suas *traduções*<sup>349</sup> exteriores. Não serão, todavia, – eis a questão de Biran – as doutrinas que seguem esse caminho outros tantos modos de substituir, na investigação sobre o homem, o próprio pelo figurado, o certo pelo incerto, o claro pelo obscuro<sup>350</sup>?

A hipótese da tradução simbólica pressupõe a defesa de uma decomposição fisiológica, cujo modelo é fornecido pela divisão natural da nossa faculdade exterior de sentir em cinco sentidos, divisão esta a que ligamos primeiro a diversidade das modificações sensíveis. Não sem alguma subtil ironia, Biran comenta: “A natureza oferece-nos uma divisão precisa e nítida da nossa faculdade exterior de sentir em cinco domínios ou sedes separadas”<sup>351</sup>; ora, o que poderia ser mais evidente, mais certo, mais “simples e mais conveniente (...) do que seguir estas primeiras indicações e continuar depois, por analogia, num plano de divisão semelhante, a aplicar [idêntica divisão] a uma ordem de fenómenos onde a luz directa nos abandona?”<sup>352</sup> A doutrina de Bonnet (como a de Hartley<sup>353</sup> que, neste ponto, não é, no seu fundo, diferente), tão vigorosa no

---

<sup>348</sup> Cf. *Rapports*, p. 38 : «C'est ainsi me semble, que l'on entendu plusieurs philosophes, et particulièrement ceux qui s'étant le plus habituellement livrés à des recherches physiques.» Cf. *Discours*, p. 51 : « Cette analyse [physiologique] e, en un mot, même base et aussi même *certitude* et même clarté que toutes les représentations qui ont pour objet immédiat et actuel l'étendue, le *lieu*. »

<sup>349</sup> Cf. *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, pp. 211 e ss. Veja-se ainda MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p 175.

<sup>350</sup> *Rapports*, p. 44.

<sup>351</sup> *Discours*, p. 52 ; *Rapports*, p. 59 ; *Nouvelles considérations*, p. 29.

<sup>352</sup> ID, o. c., l. c. Note-se o gesto de pensamento: se é possível separar os sentidos e saber o que se cheira, saboreia, toca, vê, ou ouve mesmo quando cheiramos, saboreamos, tocamos, vemos ou ouvimos ao mesmo tempo, se é possível saber que sentido é afectado, se é possível mesmo classificar a influência que exerce sobre as faculdades este ou aquele odor, este ou aquele som, nada deve obstar a que uma tão fértil divisão se possa e deva estender a todas as outras faculdades, sejam elas passivas e ligadas à sensibilidade ou activas e ligadas à inteligência.

<sup>353</sup> Cf. *Discours*, p. 53 : «(...) dans son explication physique des sens et des idées ou dans la doctrine des associations, qu'il fait dépendre des vibrations correspondantes des fibres ou fibrilles du cervau, à chacune desquelles il rattache séparément une sensation et une idée particulier.»



campo da análise fisiológica, parece ceder às facilidades deste modelo da tradução e introduzir no seu sistema uma analogia que os factos não autorizam. No contexto de fundamentação da sua *neurologia ou nevrologia em miniatura*<sup>354</sup>, Bonnet afirmará que *assim como* há “tantos órgãos separados como tipos de sensações, deve haver também em cada órgão comum (...) tantas fibras nervosas distintas quantas as impressões ou sensações individualmente diferentes.”<sup>355</sup> De onde se julgará autorizado a presumir, por uma extrapolação para Biran no mínimo difícil, “tantos centros ligados no interior do cérebro às faculdades especiais de percepção, de imaginação, de memória, de juízo, quantos não apenas os sentidos, mas, ainda mais, as diversas modificações de cada sentido.”<sup>356</sup> O pressuposto epistemológico que norteia a doutrina de Bonnet é evidente e o próprio investigador, julgando-o válido, expressa-o no seu *Essai analytique* nos seguintes termos: “Empreendi estudar o homem, como estudo os insectos e as plantas.”<sup>357</sup> Não pode iludir-se o que deste modo se crê ser uma investigação rigorosa e guiada pelos factos: a possibilidade de estudar as faculdades fora do *eu* num relevo exterior, supondo-se que o “interior” se pode manifestar num “lugar” do corpo anatómico, que o pensamento é *legível no físico*. Bonnet afirma que este será um princípio universal de investigação, uma vez que “a física é a mãe da metafísica”<sup>358</sup>; para Biran, no entanto, o que assim se patenteia é uma passagem indevida que importa

---

<sup>354</sup> *Rapports*, pp. 62-63: «Le nombre des éléments sensitifs ou intellectuels n’a pas, pour ainsi dire, d’autres bornes que celles des éléments des fibres nerveuses. Chaque idée, chaque sensation totale, qui n’affecte l’âme que dans un certain état de complexité, se trouve représentée par un *faisceau* de fibres animées chacune d’un mouvement ou d’une *vibrationcule* qui lui est *propre*. Ainsi non seulement il y a autant d’organes distincts et séparés que d’*espèces* de sensations, mais bien plus chaque sens spécifique, tel que la vue, le toucher etc., admet dans sa composition autant de petits organes distincts, séparés et appropriés chacun à une sensation individuelle ou à une impression élémentaire ; l’odeur de la rose, par exemple, a sa fibre expressément distincte de celle qui est appropriée à l’œillet ; de plus chacune de ces fibres est encore composée de fibrilles appropriées chacune à une molécule odorante particulière ; et ainsi à l’infinie. Maintenant ces fibres et fibrilles viennent, toutes ensemble et de toutes parts, rayonner au *siège* de l’âme qu’elles concourent à former par leur réunion (...); qu’on juge donc de la prodigieuse composition de ce petit organe central auquel l’âme est censée être immédiatement présent à sa manière. » Nesta perspectiva aquilo a que chamamos órgão comum de um sentido seria formado por um conjunto indeterminado de fibras e fibrilhas nervosas distintas que ligariam cada impressão diferenciada a um determinado ponto interior do cérebro, em cuja divisão se encontrariam as sensações transmitidas de cada sentido externo, bem como – depois de cessar a causa que os fez agir – os meios da sua conservação, reprodução e comparação. Eis o projecto de cartografar objectivamente no *pequeno órgão cerebral – no qual a alma é dita dever estar imediatamente presente à sua manei* – tudo o que aí está admiravelmente organizado sem se confundir. Cf., num mesmo sentido, *Discours*, pp. 52; 55.

<sup>355</sup> *Discours*, p. 52. Cf. ainda a nova atitude face a Bonnet em *Décomposition*, versão premiada, p. 40.

<sup>356</sup> *Discours*, 53.

<sup>357</sup> *Rapports*, p. 39.

<sup>358</sup> ID, o. c., l. c.

questionar nos seus fundamentos, como nas suas implicações – há que ponderar “em que se pode tornar a filha de uma tal mãe.”<sup>359</sup>

A fisiologia que se filia neste caminho, que é o de Bonnet, oferece elementos importantes para essa ponderação, sendo possível resumir a sua origem teórica na convicção de que, existindo ou não, a “alma” – o *subjectivo*, o *interior* – nunca poderia ser conhecida em concreto, devendo concluir-se pela inutilidade do testemunho subjectivo; as observações fisiológicas, por mais incertas que sejam, serão sempre mais seguras do que o sentido íntimo<sup>360</sup>. E, se assim é, para conhecer as ideias haverá que centrar a atenção *do lado dos órgãos* e estudar o que se passa em cada um deles: aí se encontrará a tradução da ciência interior das ideias e das faculdades do espírito humano que, deste modo, se deverá resolver “numa espécie de dinâmica exterior, ou teoria do movimento das fibras do cérebro”<sup>361</sup> – ou seja, na *localização* das faculdades através dos seus alegados *signos naturais*. O pensamento poderá ser lido numa imagem e do conjunto dessas imagens pode deduzir-se a ordem de geração das nossas ideias.<sup>362</sup>

As promessas da tradução simbólica são poderosas, quase irrecusáveis; serão, no entanto, enganadoras, mesmo que a hipótese que as conduz, uma vez admitida no seu primeiro princípio, pareça coerente nas suas consequências. Desde logo, Biran nota uma falácia nos argumentos que a sustentam: não sendo evidente a ligação entre o físico e o moral, esta é apresentada como facto prévio indisputável que autoriza a consideração “dos movimentos orgânicos como *signos naturais* das modificações correspondentes” e a análise de “todas as nossas ideias nos símbolos instituídos.”<sup>363</sup> Mas – questionará Biran – *quem conheceu primitivamente o seu pensamento, a sua reflexão, a sua memória, a sua consciência observando fibras cerebrais?* A literalidade da questão deve ser assumida: “como” e “onde” se conheceu “primeiro” cada uma das nossas faculdades? Onde se observam originariamente? Numa qualquer combinação orgânica

---

<sup>359</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>360</sup> Afirmarão os defensores de tais doutrinas: *posso não ser capaz de demonstrar a ligação entre as fibras nervosas e o pensamento; mas provem-me que estou errado. E se não podem, como não ver que a minha hipótese é mais fiável do que a de um obscuro sentido íntimo, como ignorar a vantagem de ser observável?*

<sup>361</sup> *Rapports*, p. 46.

<sup>362</sup> Cf. ID, o. c., pp. 38-39, *passim*.

<sup>363</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 40.

que, depois, servirá de critério a todas as ocorrências semelhantes? Mas como se saberia, nesse caso, que faculdade se observaria?

As boas traduções são raras e mesmo as essas alteram o original; quando tal alteração implica o transporte, a adaptação forçada, a deturpação, o desvirtuamento, a obliteração do que é essencial – como é o caso da tradução do que é *completamente interior* na “linguagem” dos signos exteriores – deve ser recusada. No seu lugar seria desejável – recorde-se esta tese de fundo de Biran – que “se distinguisse sempre na expressão como na realidade, dois pontos de vista tão diferentes como são o de um fenómeno tomado nos seus signos exteriores somente, ou na sua relação à consciência”<sup>364</sup>. De imediato se constataria o vazio de tais propostas, assentes na criação artificial de mediadores para conhecer aquilo que se passa em nós e se pode aperceber imediatamente<sup>365</sup>, individualmente, não-representativamente.

A crítica de Biran é tão subtil quanto precisa: quando se trata do conhecimento do que se passa em nós e do que podemos ter uma apercepção imediata, para que servem os *signos simbólicos, figurados ou mesmo naturais*<sup>366</sup>? Para quê projectar nas lonjuras de uma representação o que conhecemos sem imagem? “Se nos é dado comunicar imediatamente com o nosso pensamento, porquê o auxílio de um intermediário que poderia ser infiel?”<sup>367</sup> Biran não tem dúvidas: o recurso a uma *explicação* do pensamento através de signos naturais ou simbólicos, o pressuposto de que se pode exprimir ou manifestar o pensamento num *exterior localizável*, não são apenas contraditórios, mas perigosos: as doutrinas que se propõem analisar as faculdades nos seus supostos signos sensíveis, rapidamente esquecem que um signo tem por “função sugerir ao espírito a concepção de uma ideia ou facto sem alterar a sua *natureza*”<sup>368</sup> e facilmente passam a centrar toda a atenção exigida pela observação sobre o próprio signo; este, então, deixará aos poucos de ser visto como aquilo que é – signo

---

<sup>364</sup> ID, o. c., p. 37.

<sup>365</sup> Cf. *Rapports*, p. 48. Admita-se que os movimentos das fibras cerebrais correspondem exactamente aos fenómenos do espírito e que aqueles movimentos são signos simbólicos, figurados ou mesmo naturais das ideias correspondentes. Que concluir? Que para conhecermos as nossas ideias teríamos que conhecer os respectivos signos naturais? Mas como? Seria uma inteligência superior a ler no nosso cérebro, de fora para dentro, o jogo das fibras cerebrais e a representar as ideias correspondentes? Para quê supor estas fantasias se essas ideias são primitivamente estudadas *no eu*?

<sup>366</sup> Cf. ID, o. c., l. c.

<sup>367</sup> Cf. ID, o. c., p. 49.

<sup>368</sup> ID, o. c., l. c.

representativo que deveria evocar no espírito do investigador, sem deturpações, a ideia de determinado facto<sup>369</sup> – para passar a ser, ele próprio, o objecto principal da análise assim “distraindo-a” dos factos. E se se analisam os signos – orgânicos, fisiológicos, *neurobiológicos* – em lugar dos factos de sentido íntimo, do pensamento, das faculdades, o que acontece é que a observação facilmente “transforma um sistema de idéias num outro”<sup>370</sup> ao fazer dos signos o *local onde se pode ver o pensamento*. “O espírito que deveria ser conduzido pelos signos até aos fenómenos, à força de se deter sobre os primeiros, perderá de vista os segundos” e “à força de se raciocinar sobre os movimentos das fibras, como sobre os sentimentos ou ideias, acaba por se persuadir que uns representam a natureza dos outros e dela não diferem.”<sup>371</sup> Continuando a pensar, ao mesmo tempo, em movimentos de fibras e sentimentos ou ideias<sup>372</sup>, em centros cerebrais e faculdades, em *processos neurobiológicos* e subjectividade, nada impedirá que, mais cedo ou mais tarde, o investigador se convença de que os primeiros representam a natureza dos outros e que, enfim, a natureza de uns e outros é, no fundo, *a mesma*<sup>373</sup>.

Confundindo<sup>374</sup> os limites e as fronteiras do conhecimento objectivo e do conhecimento interior é bem difícil não esquecer que os signos sensíveis não passam de signos, e que a base real das ideias reflexivas como as de *querer, julgar, recordar*, têm a

---

<sup>369</sup> Cf. *Rapports*, p. 50 : « En pensant à ces mouvements ou en suivant laborieusement tous les détails hypothétiques d’une mécanique aussi compliquée, il est bien difficile en effet de ne pas oublier qu’il ne s’agit dans tout cela que des signes *sensibles* destinés à représenter des opérations réflexives, des phénomènes intérieurs (...) ; à force de raisonner sur les mouvements de fibres, comme sur les sentiments et les idées, on finira par se persuader que les uns représentent la nature des autres et n’en diffèrent point, comme l’habitude des signes parlés persuade souvent que les mots expriment l’essence des choses ». Biran defendeu algo de diferente nos textos dedicados à influência do hábito sobre a faculdade de pensar.

<sup>370</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>371</sup> ID, o. c., p. 50.

<sup>372</sup> ID, o. c., p. 51.

<sup>373</sup> E assim, igualmente se explicará que, afirmada a ideia segundo a qual é verdade que não pensamos sem cérebro, se siga uma outra que conclui ser *o cérebro que pensa* e que, assim, se não há *moral* sem o *físico*, estudando o *físico* se estuda simultaneamente o *moral*. Cf. *Rapports*, pp. 54-57.

<sup>374</sup> Patente em Bonnet nos embaraços em que se vê enredado quando pretende explicar através dos movimentos das fibras um acto como a reminiscência, por exemplo. Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 40, n. Cf. *Rapports*, VI, p. 55 : « Tout le reste n’est qu’une conséquence de ce premier pas ou de l’identité hypothétiquement établie entre la sensation ou la modification quelconque passive liée à une action étrangère, et la perception du *moi* qui se distingue de cette *modification*, et n’en prend connaissance que par une action dont il dispose. Confondre deux choses aussi différentes, n’est-ce pas confondre l’objet avec la lumière qui l’éclaire ? » Cf. ainda as referências de MONTEBELLO, P. *La décomposition...*, o. c., p. 29 : « La critique de Bonnet articule ici l’ensemble des oppositions à l’œuvre dès la *Décomposition* : connaissance schématique, figurative, symbolique, représentative donc objectif ; connaissance réelle, propre, immédiate, aperceptive et donc subjective. »

sua fonte exclusiva no *eu*. Argumentar-se-á, contra esta posição de Biran, que *a alma se ignora a si mesma*<sup>375</sup> e o que nela se passa, que não tem, pois, meios para se representar a si própria, sendo inevitável o recurso a mediações para captar essa representação num *relevo sensível*; sustentar-se-á que chegamos sempre tarde a um contacto connosco próprios e que, por isso, o conhecimento de *si* exige saberes intermédios e mediadores. Mas a todos estes argumentos responderá o filósofo de Bergerac: neles o conhecimento objectivo está sempre confundido com um conhecimento interior ou subjectivo, a *imagem* sempre confundida com o sentimento ou *ideia* propriamente dita, a intuição externa sempre confundida com a apercepção imediata interna, o símbolo ou *esquema* sempre confundido com a realidade do pensamento e da individualidade pessoal.

A hipótese de Bonnet – e de todas as perspectivas análogas – deve ser, pois, denunciada como “inútil”, “ilusória” e “perigosa”<sup>376</sup>: inútil, porque tendo o *ar de tudo explicar*, nada explica que não se conheça primeiro reflexivamente; ilusória e perigosa, porque tende a fundar sobre o *figurado* o que não tem por base senão o *próprio* do apercebido. E subitamente “damos por nós a sonhar com a possibilidade de um desvelamento radical do pensamento”<sup>377</sup>

Gall é desta mesma história<sup>378</sup> e desse mesmo sonho um representante paradigmático: será, eventualmente, o mais *impaciente* de todos e o mais radical também. Pela primeira vez, mais do que procurar símbolos próprios para representar os fenómenos interiores – que em Bonnet ainda exigiam *os olhos da fé* e, para outros fisiólogos, representavam uma teoria impossível de demonstração empírica integral –, uma doutrina procurará *transformar* as faculdades “mais íntimas ao ser pensante” em “objectos directos da experiência”, sob a pressão de um método de observação adequado a “reconhecer e representar ao olhar” os “dispositivos mais íntimos e mais

---

<sup>375</sup> Cf. *Rapports*, p. 53.

<sup>376</sup> *Rapports*, p. 58. «Or si ces hypothèses qui ont l’air de tout expliquer, n’expliquent ou n’éclaircissent rien en effet, et si elles ne servent par directement à la découverte des vérités psychologiques ni à leur exposition précise et vraie, on peut conclure qu’elles sont réellement inutiles à la science des phénomènes de l’esprit humain. J’ajoute qu’elles sont illusoire et dangereuses, lorsqu’on prétend fonder sur elles les bases de la science.»

<sup>377</sup> MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p. 171.

<sup>378</sup> Cf. *Rapports*, p. 63. «Je ne me suis arrêté un instant à développer ici cette partie des systèmes de Ch. Bonnet et de Hartley dont j’avais déjà tant parlé précédemment que pour faire voir que cette distinction de facultés spéciales dont on a voulu faire exclusivement honneur à un docteur célèbre de nos jours se trouve déjà renfermée dans des doctrines très connues dont elle est une conséquence immédiate ; et qu’elle comporte toutes les difficultés et objections que nous avons élevées contre ces doctrines ».

secretos do espírito e do coração”<sup>379</sup>. Nasce o tempo da visibilidade do pensamento, da possibilidade de o observar concretamente num suporte completamente disponível. E a experiência pessoal da consciência corporalizada, causal, de si, oblitera-se.

### 3. As promessas da frenologia de Gall. A *metafísica da manifestação explicada*.

#### 3.1.

Maine de Biran testemunhou a “revolução momentânea”<sup>380</sup> que a teoria *craniológica* de Gall (a “organologia”, que Spurzheim, discípulo dilecto de Gall, apelidou de “frenologia”) suscitou na sociedade parisiense no dealbar do séc. XIX. Os salões mundanos, os jornais, os folhetins mais conhecidos<sup>381</sup> encheram-se de referências à nova teoria, igualmente seguida com interesse por muitos *homens avisados*. Fez-se moda, atraindo atenções e elogios, mas também entrando no anedotário e nos círculos mais frívolos.

Porque dedica, então, Biran aos trabalhos de Gall uma das suas importantes comunicações à *Société Médicale de Beregrac*, bem como várias análises ao longo dos seus textos? Para aquém da adesão entusiástica dos menos esclarecidos e dos aspectos mais pitorescos que envolveram a presença de Gall em Paris e a divulgação da suas teorias na cidade-luz, interessa ao nosso filósofo identificar e questionar, na nova doutrina, os pressupostos da “hipótese” que, “longe de poder passar por nova”<sup>382</sup>, a

---

<sup>379</sup> ID, o. c., p. 64.

<sup>380</sup> *Discours*, p. 47.

<sup>381</sup> Cf. ID, o. c., l. c. Para uma história desta questão das localizações cerebrais, ver bibliografia essencial em AZOUVI, F., *Maine de Biran*, op. cit., pp. 146-147, nota 3.

<sup>382</sup> ID, o. c., pp. 47-48: «Les réflexions que j’offre (...) ne sont point particulièrement relatives au système du docteur Gall. Elles embrassent dans un commun point de vue toutes les hypothèses du même genre» – aquelas que tendem a *ligar as faculdades da inteligência aos órgãos ou centros separados no cérebro*, aquelas que prolongam o fundo da mesma hipótese: o pensamento pode ser representado. E quantas doutrinas não propuseram *espécies particulares de signos exteriores próprios a reconhecer as diversas faculdades do espírito e do coração* «tous les signes qu’il est possible de tirer de la conformation et de l’expression des traits du visage, considérés séparément et un à un, ou dans leur ensemble» (*Discours*, p. 61); a doutrina de Camper (Cf. ID, o. c., l. c : «C’est le rapport ou la proportion de grandeur que Camper a saisi et révéla le premier, en comparant le cerveau de l’homme à celui des divers espèces d’animaux où l’on voit successivement l’industrie décroître, à mesure que l’angle facial qui est formé par deux lignes

determina: a hipótese de que o pensamento pode ser representado, reduzido a imagem ou lido na matéria, de que é possível representar simbolicamente, exteriormente, o que não é senão interior e irrepresentável, de que a individualidade pessoal pode ser lida no relevo sensível do corpo exterior. Gall ilustra tal hipótese e leva-a ao extremo quando afirma que é possível *ver e palpar* o “moral” no “físico”.

Todo o percurso intelectual de Gall é, para Biran, significativo. O médico alemão pretende fazer ciência e, como outros autores do seu tempo, começa por formular uma teoria fisiológica com a respectiva proposta de centros cerebrais e correspondente divisão das faculdades. A sua proposta, nesse contexto, não é propriamente inovadora<sup>383</sup>, distinguindo-se de outras, ainda assim, por ser mais modesta e mais *económica* do que outras<sup>384</sup> na tipificação do número de divisões e por propor (diferentemente de Bonnet) uma “disseminação hipotética das faculdades em diversos centros”, ao invés de uma concentração num *sensorium commune* único<sup>385</sup>. Gall não partilha, pois, a “simplicidade” da proposta de Bonnet que estabelece *um único centro para todos os modos ou operações do sujeito pensante* – ou seja, para o seu novelo de fibras cerebrais (reactualizando o centro único de Descartes, colocado na glândula pineal, o corpo caloso de La Peyronie e Lancisi ou “espécie de colarinho a unir a espinal medula ao cerebelo” referido pelos *anatomistas mais modernos*). Mesmo sustentando Gall uma disseminação dos centros, o horizonte em que se estruturam uma e outra teoria, como todas as teorias fisiológicas, é, no seu fundo, naturalmente semelhante.

---

tirées, l'une de l'extrémité supérieur du front jusqu'à la mâchoire inférieure, l'autre du coin de l'oreille jusqu'à cette même mâchoire, à mesure, dis-je, que cet angle devient aigu, et que par suite la cavité cérébrale se rétrécit. »); as teses de Bonnet e Hartley (Cf. *Rapports*, p. 63 : « Je ne me suis arrêté un instant à développer ici cette partie des systèmes de Ch. Bonnet et de Hartley dont j'avais déjà tant parlé précédemment que pour faire voir que cette distinction de facultés spéciales dont on a voulu faire exclusivement honneur à un docteur célèbre de nos jours, se trouve déjà renfermée dans des doctrines très connues dont elle est une conséquence immédiate ; et quelle comporte toutes les difficultés et objections que nous avons élevée contre ces doctrines. »)

<sup>383</sup> *Discours*, pp. 53 ; 56. Gall contenta-se com a distinção de tantos modos de perceber, recordar, imaginar, julgar quantas as *faculdades especiais* (ou primitivas): vinte e sete ao todo, como vinte e sete seriam, então, as divisões cerebrais e cada uma com quatro modos ou graus de actividade.

<sup>384</sup> Cf. ID, o. c., p. 53 : « On voit par là que le nombre et la diversité de sièges hypothétiquement établis par le docteur Gall ne s'approche pas, à beaucoup près, d'être égal à celui qu'ont admis, de la même manière, d'autres philosophes qui ont donné cette espèce de direction hypothétique ou symbolique à l'analyse de nos facultés sensitives et intellectuelles (...). Cf. MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p. 177.

<sup>385</sup> ID, o. c., pp. 53-54 ; Cf. *Rapports*, pp. 62-65. Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, o. c., p. 147.

Deve recordar-se que à época nenhuma destas doutrinas poderia ser empiricamente comprovada. A muitos foi então possível considerar que a proposta de um centro único se aproximaria mais daquilo que reflexivamente sabemos ser a *simplicidade do eu*. Essa maior verosimilhança da teoria do centro único não escapou a alguns fisiólogos e metafísicos que dela se serviram para criticar a proposta de disseminação de centros proposta por Gall (como também, numa opção semelhante, por Willis). Poderia argumentar-se, sem dúvida, que a tese da disseminação, por estar mais longe do sentimento de unidade<sup>386</sup>, promove mais facilmente o esquecimento dos limites da “analogia que poderia aí existir entre o símbolo ou o signo, e a coisa representada ou significada (...) entre os órgãos separados (...) e o sentido unívoco, individual, preciso, que implica, no sentido íntimo, cada um dos signos que apenas a reflexão pode ligar aos nossos actos intelectuais”<sup>387</sup>. Este debate, todavia, não depende de simples convicções psicológicas, já que a simplicidade metafísica do eu não pode, de forma alguma, confundir-se com a simplicidade física atribuída a determinado átomo cerebral. O centro da questão não se encontra propriamente aqui, até porque as várias perspectivas se unem na mesma convicção de que é possível localizar as faculdades. Ora, é este último aspecto que, justamente, interessa a Biran analisar e, particularmente, de que modo essa convicção determina o desenvolvimento dos trabalhos de Gall e nessa determinação se torna clara.

Que o médico alemão tenha proposto uma teoria fisiológica enquadrada pelos debates da época, que deseje demonstrá-la e o tenha procurado fazer na certeza de que as divisões e ligações entre os fenómenos orgânicos e as faculdades que identifica *devem ser observadas*, resume já o espírito do tempo. Mas algo mais merece atenção: Gall, longe de começar por procurar demonstrar os factos que avança<sup>388</sup> na sua doutrina fisiológica, faz assentar o desenvolvimento dos seus trabalhos da afirmação forçosa de que tal ligação entre o orgânico e as faculdades deve ser concretamente observável e só

---

<sup>386</sup> Cf. *Discours*, pp. 54-55 ; Cf. *Rapports*, p. 68.

<sup>387</sup> ID, o. c., l. c. p. 55.

<sup>388</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 41. «Dès que l’ont serait convaincu, par exemple par des observations et des expériences appropriés (si tant est qu’il pût y avoir de telles), que les facultés intellectuelles désignées d’une manière plus ou moins vague par les termes *jugement, mémoire, imagination*, etc., correspondant chacun à une division partielle du cerveau qui doit être mise en jeu ou fonctionner d’une manière indéterminée quelconque dans leur exercice respectif, on ne pourrait pas plus douter du fondement réel d’une division de ces facultés que la distinction de nos cinq sens ». Cf., num sentido análogo, *Rapports*, p. 59.



assim demonstrável. Ou seja, pode concluir-se que será apenas o pressuposto de que as faculdades são *visíveis* que conduzirá os seus trabalhos. Deste modo se explica que tenha estabelecido, sem que nada o pudesse autorizar, um “protocolo de observação que não visa minimamente confirmar a sua teoria fisiológica, mas confirmar a realidade da relação referida contra tudo e contra todos”<sup>389</sup>; efectivamente, proporá, *ex abrupto*<sup>390</sup>, como corolário da sua obra, a teoria frenológica, ou seja, a afirmação de que é possível fundar a explicação das faculdades intelectuais no exterior observável e palpável de bossas que a actividade cerebral inscreveria sobre o crânio (num corpo totalmente representável, portanto).

O salto dado por Gall da sua teoria fisiológica para a doutrina frenológica é tão improvável quanto insólito e, por isso mesmo, tão demonstrativo de uma opção precisa de pensamento. Segundo o médico alemão, os fenómenos intelectuais devem ser considerados como associações de faculdades distintas e relativamente independentes umas das outras e nada parece contradizer o facto de essa relativa fragmentação *intelectual e moral* ter uma contrapartida anatómica. Tal significará que cada faculdade tem como suporte material um “órgão” cerebral, ou seja, uma parte determinada e passível de circunscrição precisa no córtex cerebral: as particularidades individuais e o desenvolvimento de determinadas faculdades em detrimento de outras deveriam, assim, corresponder a uma maior ou menor *dimensão* da região cerebral: sendo objectivamente demonstrável, *o perfil mental deveria ser tão evidente como a divisão dos sentidos*. E poderá sê-lo, mesmo estando o cérebro envolvido pelo crânio (opaco e duro) e não podendo examinar-se *in vivo*. Quando determinada região cerebral é particularmente desenvolvida, ela exerce, ao longo do crescimento, uma pressão correspondente sobre o crânio, o que produz como resultado uma bossa ou protuberância situada num ponto

---

<sup>389</sup> MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p 179. Cf. *Discours*, pp. 58-59: «En examinant les crânes d’une certaine quantité d’hommes doués de telles facultés ou qualités morales, sujets à tel penchant ou telle passion, ayant tel caractère, adonnés à tel vice ; comparant ces divers crânes, soit entre eux, soit à ceux des animaux en qui se manifestaient des facultés ou dispositions correspondant, le docteur Gall prétend avoir constamment trouvé que chacune de ces facultés intellectuelles ou affectives se marquait au dehors par une bosse ou protubérance située dans un point fixe et déterminé de la surface du crâne (...) Voilà un fait qui est vrai ou ne l’est pas (...) Mais il ne s’en est pas tenu strictement à cette vue expérimentale.»

<sup>390</sup> *Discours*, p. 60.

fixo e determinado<sup>391</sup>. Um novo protocolo de observação confirmará então, julga Gall, o facto de mesmo as faculdades mais íntimas serem visíveis num *relevo sensível* concreto: as bossas cranianas. Uma palpação perita dará, finalmente, conta do conjunto das operações especiais do ser sensível e inteligente – desde a “coquetterie” nas mulheres à tendência para o roubo no facínora.

Para Maine de Biran, a evolução dos trabalhos de Gall é particularmente reveladora do desejo de *visualização* das faculdades e do modo como esse desejo se pode transformar no único verdadeiro motor da investigação. Não é ele o único critério (cego) da frenologia e de todas as hipóteses análogas? Sob o primado de tal orientação, a problemática da localização cerebral transforma-se numa *problemática do visível*<sup>392</sup>. Radicaliza-se, assim, a *hipótese* que estrutura o *paradigma da manifestação*: o pensamento e as faculdades intelectuais podem ser vistos e tocados, podem *lidos* na matéria. “O (...) princípio metafísico de uma manifestação física do moral, de uma representação simbólica”<sup>393</sup> concretiza-se nesta proposta de uma localização propriamente espacial das faculdades sobre o crânio, não sendo o pensamento mais do que o físico *virado do avesso*. O *retrato psicológico* de cada um estará acessível na nova cartografia das protuberâncias e das depressões do crânio e o desejo de *tornar visível* o pensamento num corpo sobre-representado cumpre-se<sup>394</sup>, derradeiramente, na encenação das faculdades intelectuais e morais trazidas para a cena das formas disponíveis do crânio. Com Gall, as faculdades mais íntimas fazem-se “objectos de experiência”<sup>395</sup>, acessíveis ao crivo representativo dos “olhos”<sup>396</sup> e das mãos. O espírito mostra-se ao olhar e ao tocar: é o novo espectáculo, o derradeiro espectáculo do ser homem.

---

<sup>391</sup> Cf. *Discours*, pp. 58-60; Cf., num mesmo sentido, *Rapports*, p. 73. Cf. MONTEBELLO, *La décomposition...*, o. c., p. 179: «Le caractère de l’homme déployé à travers les signes d’une écriture à même le corps, ou tout du moins de la partie de son corps que l’on suppose la plus directement liée au siège de l’intelligence, n’aura plus de mystère».

<sup>392</sup> Cf. MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p. 179

<sup>393</sup> Cf. *Rapports*, p. 60. Cf. *Dernière philosophie. Existence et anthropologie*, p.21.

<sup>394</sup> Cf. ID, o. c., p. 64: «Cette tentative était réservée à nos jours, et l’honneur en appartient bien, je crois, tout entier au docteur Gall.» *O olhar da imaginação* (Bonnet) deixa de ser necessário.

<sup>395</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>396</sup> ID, o. c., l. c., Cf. *Discours*, p. 59: «La conformation générale et extérieur du crâne solide étant absolument calquée sur la figure intérieur de la masse cérébrale pulpeuse qui y est logée comme dans une boîte, toutes les détails de forme ou de figure de la substance contenue doivent correspondre exactement à ceux de la boîte contenant.»

### 3.2.

Biran sabe bem a que ponto pode ser fascinante uma teoria deste tipo, que promete ver o pensamento, tocar as faculdades mais interiores, ler em “signos puramente exteriores” – que não carecem já sequer, para serem reconhecidos, “do auxílio do bisturi” – a própria individualidade pessoal. Para Gall seria num exterior indubitável que a *consciência* se manifestaria e se ofereceria “ao simples contacto”. E o que poderia ser “mais fácil, mais acomodado aos gostos e às disposições da multidão”<sup>397</sup>? Maine de Biran, no entanto, está atento aos limites de tal proposta e não se coibirá de afirmar que a teoria frenológica mais não faz do que mostrar a que ponto, na *história da filosofia e das opiniões dos homens*, alguns dos sistemas e ideias mais absurdos “devem a sua origem ao abuso de algumas observações incontestáveis”, a que ponto alguns dos erros mais grosseiros “são o resultado de certas verdades às quais se dá uma extensão forçada, ou da qual se faz uma má aplicação.”<sup>398</sup> Importa, pois, medir essas extrapolações.

Pergunte-se, para começar, à cranioscopia de Gall onde primeiro se observa separado aquilo que se localiza num determinado ponto do crânio. Pergunte-se, igualmente, o que, em rigor, se entende por cada uma das faculdades que se nomeiam a partir da sua manifestação exterior. Investigue-se, ainda, a partir de que factos se estabeleceu esse saber. As dúvidas de Biran não são ingénuas. Visando inventariar as fragilidades das bases da teoria de Gall<sup>399</sup>, confronta-a com um dilema: ou se parte da

---

<sup>397</sup> ID, o. c., p. 72, *passim*.

<sup>398</sup> *Discours*, p. 62.

<sup>399</sup> Cf. ID, o. c., pp. 65-66: «N'est-ce pas, par exemple, une disposition toute artificielle que cette coquetterie qui ne naît dans la femme qu'au moment où elle tend à échapper à sa destination naturelle, à changer l'ordre de l'attaque et de la défense, à feindre la résistance quand elle aspire à la défaite, et l'intention de se rendre quand elle en est le plus éloignée ? Pourquoi donc accuserait-on la nature d'avoir fait à certaines femmes une nécessité de cet artifice, en leur donnant l'organe de la coquetterie ? Et comment ce prétendue organe se trouverait-il distinct de celui de la *ruse*, de celui de la vanité, de celui de l'orgueil, car il y a aussi des organes pour toutes les dispositions, qui ont cependant tant de rapports entre elles, qui ne sont guère que des nuances ou des empreintes d'une même type fondamental ? L'organe de la coquetterie se trouve-t-il donc aussi chez les femmes des Hurons, des Iroquois et des Hotentots ? L'organe vol existait-il chez les Spartiates qui ne connaissaient point la propriété, ni la différence du tien et du mien ? Est-ce donc enfin que la nature a dû varier les formes du cerveau et les protubérances du

observação de um conjunto de crânios e se conclui que determinada protuberância corresponde a determinado fenómeno consciente e, deste modo, faz-se ciência sem se chegar a saber de que fenómeno consciente se trata; ou se parte da consideração do que o próprio *observador* entende por cada uma das faculdades que pretende localizar e se aprofunda reflexivamente o seu sentido, caso esse em que se conheceriam *interiormente* as faculdades intelectuais mas se dispensaria o recurso à metodologia científica da observação exterior.

A questão de fundo é, aqui, só uma. Na opinião de Biran, a teoria frenológica, como todas aquelas que partilham a mesma hipótese de uma simbolização representativa dos fenómenos interiores, assenta numa confusão insustentável entre faculdades intelectuais e órgãos de um corpo, assumido como referencial físico integralmente disponível; e essa confusão tem na sua raiz um equívoco: o de que é possível localizar uma faculdade psicológica sem ter dela, previamente, um conhecimento interior, um sentido íntimo, ou uma qualquer forma de apercepção. Gall ignora que a proposta de divisão das faculdades – aquela que pretende constatar no crânio – com que trabalha se refere meramente “a uma divisão lógica pré-estabelecida e fundada antecipadamente sobre algumas características que foram ou tomadas e verificadas na reflexão, ou arbitrariamente estabelecidas por convenção”<sup>400</sup>. Não compreende, então, que se o ponto de partida da sua nova doutrina é uma divisão das faculdades – na massa cerebral, como não poderia deixar de propor a sua teoria fisiológica –, a sua investigação entra no domínio da *psicologia*, na medida em que essa divisão só existe sobre “o sentimento que temos da sua distinção.”<sup>401</sup> Para Biran, justamente, só de modo artificial se pode considerar que a observação das faculdades “começa” com a verificação de uma manifestação totalmente exterior. Por isso afirmará o nosso filósofo: “Esta é a minha observação mais importante (...), o doutor Gall não

---

crâne, suivant les moeurs et les usages des différents peuples, suivant les degrés de civilisation, suivant les conventions et les lois de la société ?»

<sup>400</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 42 ; Cf. *Rapports*, pp. 79-80 : Willis e Gall « qui se croyant en état d’assigner dans le cerveau les sièges des facultés diverses, ont supposé sans examen que cette diversité réelle était la même que celle des termes conventionnels de nos langues (...)»

<sup>401</sup> MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p.180.

poderia deduzir o seu sistema craniológico da nova teoria anatómica e fisiológica exposta na sua memória ao Instituto.”<sup>402</sup>

Onde poderia Gall apoiar-se para determinar o sentido de cada uma das faculdades que pretende localizar senão no valor “já conhecido” que assume para o sujeito – valor tomado do sentido íntimo? “Gall não se detém sobre este ponto porque não vê o problema”<sup>403</sup>. Exclusivamente preocupado com a observação exterior da ligação entre as faculdades mentais e o cérebro através das protuberâncias que as primeiras inscreveriam no crânio, não considera o sentimento interno de uma distinção reflexiva interna das faculdades intelectuais. E não vendo necessidade de aprofundar *psicologicamente* cada uma das faculdades que pretende contemplar, Gall mais não fará do que usar, na sua nova hipótese, uma distinção convencional que lhe é fornecida por aquilo que os costumes, a cultura e a língua que são os seus lhe “dizem” ser “a inteligência” deste homem, a “memória extraordinária” de um outro, a “falta de atenção” de um terceiro.

A frenologia funda-se, pois, para Biran “sobre algumas induções particulares precipitadas ou ilusoriamente generalizadas”<sup>404</sup>. E, no entanto, os pressupostos que a sustentam são resistentes, importando esclarecê-los por configurarem a opção pelo primado *da representação* que esquece a diferença entre factos de ordens diferentes e defende uma relação de “identidade e traduzibilidade” entre as faculdades e um corpo forçado a coincidir totalmente com o seu exterior observável.

Neste sentido, desde logo se deve sublinhar que Gall promove, implicitamente, a suspensão da base reflexiva sobre a qual, apenas, se funda a possibilidade primitiva de compreensão dos factos interiores. Fá-lo iludido, por um lado, pela respectiva tradução

---

<sup>402</sup> *Discours*, p. 57. E a seguir esclarece : «Si le système eût été réellement déduit de la théorie, de telle manière qu’il eût fallu nécessairement étudier l’une pour arriver à l’autre, il est à croire que la craniologie aurait été moins en vogue et moins à la mode, parmi notre gent spirituelle et frivole. Mais tout au contraire, la craniologie ou l’art de reconnaître par certaines protubérances du crâne, les dispositions morales et les facultés de l’esprit, est tout à fait indépendant de la théorie physiologique du même auteur sur les divisions et fonctions du cerveau. L’une subsiste sans l’autre, et bien de plus, c’est qu’elles paraissent opposées entre elles (...)».

<sup>403</sup> Cf. *Rapports*, p. 58 : Depois de um elogio a Bonnet, afirma Biran: «Mais j’observe en finissant sur son article que le nombre de grandes et belles vérités qu’on trouve répandues dans les écrits psychologiques de ce philosophe est tout à fait indépendant de ses hypothèses physiques sur les mouvements des fibres du cerveau auxquelles il a cru nécessaire d’en rattacher les idées. Je crois pouvoir avancer qu’il n’y a pas une de ces importantes vérités que l’auteur n’ait dû trouver en lui-même, ou dans sa propre réflexion. ». Cf. MONTEBELLO, P., “Maine de Biran. La relation entre esprit et corps”, o. c., p. 103.

<sup>404</sup> Cf. *Rapports*, p. 73 ; Cf. *Discours*, p. 59. *Nouvelles considérations*, p. 31.

artificial, arbitrária ou convencional e, por outro lado, por um preconceito exteriorizante que, acrescentando-se, levará ao extremo do *empirismo mais absoluto*. Postulará, neste contexto, que a realidade das faculdades se pode encontrar onde mais concretamente puder ser observada, assim defendendo que o observado exteriormente num corpo totalmente *representável* pode ser identificado ou traduzir a *verdade* do que interiormente se apercebe. E a nova proposta de Gall será, a este respeito, imbatível: poderíamos “julgar as faculdades que se escondem através das belas bossas que se mostram”<sup>405</sup>, ou seja, num referencial físico integralmente disponível e acessível ao olhar e ao tocar<sup>406</sup>.

Aduza-se que a sua opção – de não considerar *reflexivamente* nenhuma das faculdades que se propõe estudar – se consubstancia no esquecimento do testemunho do sentido íntimo, esquecimento sob o qual se esconderá uma consequente desvalorização gnosiológica da subjectividade. De facto, se se assiste, na teoria de Gall, a uma tendencial uniformização epistemológica, que não reconhece dignidade ao carácter individualizado de um *conhecimento interior*, não é senão porque nela está incorporada a negação de que tenhamos, em termos de conhecimento, duas fontes distintas de clareza.

Anote-se, finalmente, que tal desvalorização do irrepresentável, do interior, assenta no hábito funesto de considerar claro e evidente apenas aquilo que podemos *ver* e *tocar*. Negado o valor gnosiológico do ponto de vista interior, será o *fascínio* pelo observável e pelo palpável que fornecerá o novo critério de evidência, assim se cumprindo o desejo de trazer para o estudo dos *modos mais íntimos* uma indubitável clareza e “essa facilidade aparente que as ideias das coisas que podem objectivar-se fora de nós”<sup>407</sup> sempre comunicam ao que é reflexivo. Assume-se, neste sentido, a opção

---

<sup>405</sup> *Rapports*, p. 73. Cf., num mesmo sentido, *Discours*, p. 58: «En examinant les crânes d’une certaine quantité d’hommes doués de telle facultés ou qualités morales, sujets à tel penchant ou telle passion, ayant tel caractère, adonnés à tel vice; comparant ces diverses crânes, soit entre eux, soit à ceux des animaux en qui se manifestaient des facultés ou dispositions correspondantes, le docteur Gall prétend avoir constamment trouvé que chacune de ces facultés intellectuelles ou affectives se marquait au dehors par une bosse ou protubérance située dans un point fixe et déterminé de la surface du crâne».

<sup>406</sup> Determinada pelos sentidos que nos ligam directamente ao mundo exterior – o olhar e o tocar – a imaginação promove um tipo de análise que se interessa apenas pelo que pode ser representado, pelo figurado, pelo dado, pelo “palpável”, logo, pelo “localizável” numa extensão determinada.

<sup>407</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 39.

segundo a qual o espírito só pode conceber o que a imaginação pode localizar<sup>408</sup> e que, desse modo, todos os fenómenos devem ser compreendidos plenamente como uma inserção espacial numa posição e lugar determinados, ou seja, traduzidos numa “qualquer imagem sensível de figura, de extensão, de movimento representados no espaço.”<sup>409</sup>

Que entre as condições vitais e as faculdades intelectuais existam determinadas correlações, não pode certamente ser negado; que os factos do sentido íntimo e as faculdades activas estejam ligados a determinadas condições materiais, sem as quais não existiriam, é também indiscutível. Mas será um erro supor que destas constatações seja possível retirar, como sua equivalente, a de que os fenómenos reflexivos e aperceptivos possam ser reduzidos às suas condições materiais e oferecidos ao olhar e ao tocar exteriores num qualquer relevo sensível. A relação de coexistência entre factos de natureza tão distinta (como o são funções orgânicas e *actos da consciência*<sup>410</sup>) “exclui toda a paridade, toda a analogia”<sup>411</sup>. Assim, que uma determinada zona da observação cerebral seja dita a *causa*, o *símbolo*, ou o *lugar*<sup>412</sup> das faculdades é uma afirmação que, para Maine de Biran, carece de fundamento. O filósofo de Bergerac sabe como são sedutores tais paralelos. Mas ensina igualmente que por mais que se desvalorize o sentido íntimo, a realidade do que, por ele, se testemunha não deixa por isso de ser menos verdadeira e irredutível à manifestação representativa. Mais: os factos de sentido íntimo não são susceptíveis de receber um grau de esclarecimento superior àquele de que gozam na fonte, onde é preciso necessariamente estudá-los para deles se formar ideias propriamente reflexivas”<sup>413</sup>, no “*eu*, como sujeito pensante primitivo de consciência”<sup>414</sup>.

---

<sup>408</sup> Cf. *Discours*, p. 50: «L’imagination, qui, représentant ce qui est hors de nous, s’attache exclusivement, dans la formation de ses tableaux, à ce qui peut se voir, se toucher, se décrire» implica um tipo de análise que é representativa, ou seja, de descrição exterior – será este o modelo seguido pelo método das ciências anatómicas e fisiológicas; por outro lado, «la réflexion qui, se concentrant sur ce qui est en nous, s’attache tout entière à ces modes les plus intimes, qui n’ont point, hors de la conscience, de signe de manifestation, ni d’objet ou d’image qui les mette dans un relief sensible» será o tipo de análise que deverá ser aplicado exclusivamente ao âmbito de uma *ciência das ideias e das faculdades do sujeito pensante*, melhor, a uma *ideologia subjectiva*. Cf. AZOUVI, F., *Maine de Biran...*, pp. 75-76 ; 154-155.

<sup>409</sup> *Rapports*, p. 38.

<sup>410</sup> Cf. *Décomposition*, versão premiada, p. 33 ; Cf. ID, o. c., versão revista, p.322. Cf. *Discours*, p. 57.

<sup>411</sup> ID, o. c., p. 39.

<sup>412</sup> *Dernière philosophie: existence et anthropologie*, p. 22.

<sup>413</sup> *Rapports*, p. 47.

<sup>414</sup> ID, o. c., p. 53.

#### 4. Biran e Gall, Changeaux e Ricoeur. O biranismo e a hermenêutica da condição humana.

##### 4.1.

Depois *conhecer o modelo original*, de que nos serve *imaginá-lo numa cópia vã*<sup>415</sup>? Para quê “juntar artifício ao artifício, incerteza à incerteza, obscuridade à obscuridade”<sup>416</sup>? “Quando nos é dado comunicar imediatamente com o nosso pensamento, porquê o auxílio de um intermediário que pode ser infiel?”<sup>417</sup>

Esquecido o testemunho do sentido íntimo, perdido o *critério* fundamental de conhecimento das faculdades (deixam de se poder estudar no seu próprio exercício), suspendida a diferença entre o que pode ser representado e o que não pode ser senão reflectido, aceite que só se conhece o que pode ser representado (e que a evidência do ver e do tocar, são capazes de rivalizar com a presença *incómoda* da certeza interior), é sempre a mesma hipótese que, no fundo, se propõe: a de que só se conhece o pensamento quando se localiza, enumera, classifica e não no próprio acto original, irrepresentável, individualizado e interior de pensar. A doutrina craniológica de Gall surge a Biran como o exemplo modelar da vontade de submeter todo o pensamento à imagem e ao visível<sup>418</sup>. Neste sentido, é a mesma história que une Condillac, Cabanis, algumas teses de Bichat, Bonnet, ou Pinel e a frenologia de Gall. Efectivamente, pode afirmar-se um “condillacismo” em Gall: ambos procuram ver no exterior da *estátua humana* a distinção das faculdades. Gall vê e toca as faculdades localizadas no cérebro e inscritas no crânio, que assim reproduziria fielmente a superfície do córtex; Condillac vê a sua estátua animar-se pela simples transformação da sensação e revelar todas as faculdades<sup>419</sup>. Ambas as teorias procuram a essência do pensamento no seu suporte material, ambas as teorias deixam em silêncio a necessidade de reconduzir a investigação das faculdades à respectiva base metafísica, reflexiva; ambas as teorias,

---

<sup>415</sup> Cf. *Décomposition*, versão revista, p. 321.

<sup>416</sup> *Rapports*, p. 82 ; Cf. *Discours*, p. 65.

<sup>417</sup> ID, o. c., p. 52.

<sup>418</sup> MONTEBELLO, P., *La décomposition...*, o. c., p. 181.

<sup>419</sup> Cf. *Discours*, p. 64.



enfim, ignoram a necessidade de, antes de se perderem em *fantasmas hipotéticos*, ponderarem se as “faculdades” que nomeiam são, “precisamente, iguais ou idênticas em natureza, em espécie ou em número àquelas que apenas o homem pode reconhecer nele o modelo interior e adquirir as ideias verdadeiras, por uma reflexão concentrada.”<sup>420</sup> Pinel também não escapou à *pressão* da exteriorização do pensamento. Ao trabalhar na sua consideração da alienação mental com signos convencionais de certas faculdades nominais, não se afasta das mesmas hipóteses que, como a de Gall, longe de considerarem o testemunho do sentido íntimo e recorrendo a definições convencionais das faculdades, estudam, dissecam, retalham o cérebro na “vã esperança de aí encontrar à sede da alma”<sup>421</sup>, de aí *ver o pensamento* e cartografar as faculdades, de enfim colocar o homem interior num relevo acessível à observação.

Para Maine de Biran, no entanto, nenhuma hipótese de divisão das faculdades é verdadeiramente válida se ignorar a “análise primeira do sentido íntimo”, se obliterar a sua base “metafísica” e a dimensão de relação a si, pela qual apenas aprendemos e damos sentido ao que somos, o que fazemos e o que sentimos.

## 4.2.

As análises de Biran, não podemos deixar de o referir, continuam actuais. Na promessa hodierna de caducidade do “ponto de vista subjectivo” – promessa dos “novos materialismos”<sup>422</sup>, do “comportamentalismo” (nas diferentes doutrinas funcionalistas) e das diversas propostas neobehavioristas – prolonga-se, julgamos, a mesma história de

---

<sup>420</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>421</sup> ID, o. c., p. 67.

<sup>422</sup> Temos em mente a definição de COMTE-SPONVILLE, A. *Une éducation philosophique*, P.U.F., Paris, 1989, p. 99 : «On appelle matérialisme la doctrine qui affirme que tout est matière ou produit de la matière (au vide près), et qu'en conséquence les phénomènes intellectuelles, moraux ou spirituels (ou supposés tels) n'ont de réalité que seconde et déterminée». Para uma contextualização histórico-filosófica Cf. MISSA, J.N., «Les systèmes matérialistes des philosophes et des médecins sur l'âme de l'homme : de La Mettrie aux neuroscientifiques du XX<sup>e</sup> siècle », in BOURDIN, Jean-Claude (dir.), *Les matérialismes philosophiques*, Éditions Kimé, Paris, 1992, p.131. Para uma abordagem dos materialismos do séc. XVIII (Fontenelle, La Mettrie, Maupertius, D'Holbach) Cf. CALLOT, Émile, *La philosophie de la vie au XVIII<sup>e</sup> siècle*, ed. Marcele Rivière et cia. Paris, 1965. A complexidade do conceito e a pluralidade de doutrinas que abarca foi estudado esquematizado por DORTIER, J. F., “Du cerveau à l'esprit”, in *Philosophes de notre temps*, Éditions Sciences Humaines, Auxerre, 2000, pp. 229-230. Por novos materialismos entendemos, no contexto que se analisa, nomeadamente, as teses da identidade entre físico e mental o fisicalismo, as teses reducionistas e as teses “eliminacionistas”.

pensamento que Biran pretendeu questionar. Semelhantes propostas, que prosseguem o sonho de *visibilidade* do “que é o homem”, teriam sido alvo – podemos imaginá-lo – da interpelação de Biran, tal como foram as doutrinas do seu tempo onde leu os alvares desse mesmo sonho: será que todos os *factos, todos os fenómenos do homem* podem ser traduzidos numa “qualquer imagem sensível de figura, de extensão, de movimento representados no espaço”<sup>423</sup>? Será o ponto de vista interior exaurível? Actualmente em constante renovação, a promessa de exaurir a *condição subjectiva* não só continua por cumprir, como parece, mais do que nunca, *bloqueada*<sup>424</sup>. Ante a parafernália de novos meios de observação que incidem sobre o mais recôndito do corpo humano, que perscrutam mesmo o cérebro ao vivo – sendo esta uma grande diferença em relação ao tempo de Biran –, algo resiste à resolução definitiva do humano na inteligibilidade das respectivas condições neurobiológicas. E, contudo, seria de supor que a possibilidade eminente de objectivar os elementos e os processos que entram na *consciência, na representação, na intencionalidade*, já se houvesse substituído decisivamente ao vivido interno do sujeito, tivesse ultrapassado a dualidade entre exterioridade e interioridade, e permitido, de antemão, descartar a *subjectividade* como eco distante de discursos equívocos. O facto, no entanto, é que a uma – cada vez mais vasta e minuciosa – *legibilidade* neurobiológica não correspondeu um proporcional conhecimento da interioridade.

Ao nível filosófico, o incómodo problema do *espírito*, das condições subjectivas da experiência de si – enquanto insólito problema, também, de um corpo sem figura –, não está hoje mais próximo de ser resolvido do que alguma vez esteve e as questões de

---

<sup>423</sup> *Rapports*, p. 38.

<sup>424</sup> O novo primado dos materialismos reducionistas procura, num derradeiro e inquestionável gesto de crítica, fazer desaparecer definitivamente, ante as novas possibilidades de *observação* facultadas pelas tecnologias de investigação neurobiológica (bem como das disciplinas que lhe estão associadas: electroquímica da condução nervosa, neurofisiologia do cérebro, biomecânica dos movimentos corporais, psicofisiologia, etologia, neuropsiquiatria, robótica), a *consciência* e a *subjectividade* como algo de *mais* ou de diferente das conexões, padrões ou localizações neurocientificamente observáveis. A *consciência*, a *subjectividade*, estorvos recorrentes, “místicas” e “metafísicas” entidades, não têm lugar no admirável mundo novo do homem integralmente cartografado. No entanto, considera CHÉDIN, J.-L., *La condition subjectif...*, o. c., p. 12 : «Mais comme on pouvait le prévoir (...), le projet tendant à rendre en quelque sorte superflu et caduc le point de vue subjectif ou ‘en première personne’, en développant jusqu’au point suffisant l’analyse et la connaissance positive soit des structures, soit des processus inhérents aux phénomènes de représentation, de connaissance, se heurte à un obstacle qui lui, n’évolue pas».

sempre repetem-se sem grandes variações<sup>425</sup>: as mesmas que Biran – ao ler nos textos de Gall que “as diversas propriedades da alma e do espírito têm cada uma órgãos diferentes” e “a *manifestação* dessas propriedades depende da sua organização”<sup>426</sup> – formulou: “será que todos os modos, ideias ou actos que entram no entendimento podem ser submetidos igualmente a um ponto de vista exterior e aprendidos nos traços materiais das impressões recebidas?”<sup>427</sup>; ou será que, pelo contrário, existem modos, ideias e actos que são “íntimos” e se caracterizam, precisamente, por não serem representáveis, mas apenas conhecidos pelo *eu que faz um com eles* e os confirma interiormente?

Facilmente afiguráramos a crítica que poderia ser lançada à posição de Biran: por que razão seria a consciência, o sentido íntimo (a subjectividade, a mente, o espírito), a única coisa que não se poderia *explicar*? Mas, fazendo-nos porta-voz do filósofo de Bergerac, sabemos também qual seria a sua resposta: que “de mim” algo não se possa explicar – representar, objectivar – não significa que não se possa *conhecer* (e se conheça primitivamente) nos factos que, efectivamente, lhe correspondem. Ao falar do âmbito propriamente humano da experiência – e não, justamente, da experiência apenas conducente à explicação –, referimo-nos ao *homem*, ao único “fenómeno” que sente a necessidade de se compreender a si próprio e o pode fazer no acto de ser o que é – sem se elevar até aos céus ou descer aos abismos sob as asas da imaginação<sup>428</sup>. Qualquer esforço de *tradução* exteriorizante do que é *próprio do homem*, então, “se detém quando se trata de determinar as faculdades ou os actos reflexivos da nossa inteligência”, quando se trata de dar conta do que apenas se conhece se não se explicar, do que apenas se acolhe na compreensão de si (na primeira pessoa), num espaço,

---

<sup>425</sup> ID, o. c., l. c.: «(...) il suffit de noter que, loin de se réduire fût-ce de façon tendancielle ou infiniment progressive, la disproportion entre le fait conscient (...) et ce qui est avancé pour ‘l’expliquer’, para la science, reste invariable (...)» Neste sentido, a ponderação da *diferença* inerente à *consciência de si* reclama, ainda e sempre, um renovado esforço filosófico de análise, na medida em que essa “consciência” não se explica, de facto, a partir dos seus produtos, mas apenas a partir da sua fonte.

<sup>426</sup> GALL, *Sur l’origine des qualités morales et des facultés intellectuelles de l’homme et sur les conditions de leur manifestation*, cit. in. MONTEBELLO, P. «Maine de Biran : La relation entre corps et l’esprit», o. c., p. 101. Nosso sublinhado.

<sup>427</sup> *Décomposition*, versão revista, p. 326. Para Biran, a resposta é negativa, o que não significa afirmar que o pensamento exista independentemente de um conjunto de condições orgânicas, mas somente que o conhecimento destas não esgota o conhecimento daquele.

<sup>428</sup> Cf. *Rapports*, p. 5.

portanto, onde considerações sobre “divisões cerebrais”, “imagens” ou “signos quase não são de qualquer utilidade”<sup>429</sup>.

Será nestas considerações que balizam o diálogo com Gall que o debate em torno do diagnóstico ou antevisão da “crise da ciência” do homem se aprofunda. É a tendencial uniformização epistemológica, o correspondente processo avassalador de generalização e o primado da representação exteriorizante que explicam uma doutrina como a frenologia, doutrina de extrema violência feita aos “factos de sentido íntimo”, ao sentimento, ao irrepresentável e ao individual. O empobrecimento da noção de experiência consuma-se nesta incursão dos pressupostos da objectividade representativa para o estudo do propriamente humano, ameaçando a questão do “começo” do pensar. A ciência nascente do homem comprometer-se-á com esta crença, ilusória, de que é possível objectivar, de que é possível *ler* mesmo a dimensão pessoal do existir. A meditação husserliana sobre a “crise das ciências europeias”, como já anotámos, não estará muito longe, no seu fundo, da proposta de Biran. Também para Husserl será equívoco inverter os papéis das Ciências da Natureza e os das Ciências do Espírito, ou

---

<sup>429</sup> *Décomposition*, versão premiada, p. 43. No contexto do debate actual em redor do *mind-body problem* e, mais especificamente, no que concerne à investigação renovada da “condição subjectiva”, as teses biranianas poderiam ser de considerável auxílio. Alguns comentadores consideraram a pertinência de estudos comparativos com as posições de J. Searle ou Th. Nagel. Sobre Searle teriam, talvez em mente o famoso livro *A redescoberta da mente* e a consideração do que vai mal numa filosofia do espírito, bem como a afirmação de que “a ontologia do mental” é uma ontologia “na primeira pessoa” ou que os estados mentais são sempre estados mentais de alguém? Cf. SEARLE, J., *The rediscovery of the mind*, The M.I.T., Press, 1994, p. 20: «Because mental phenomena are essentially connected with consciousness, and because consciousness is essentially subjective, it follows that the ontology of the mental is essentially a first-person ontology. Mental states are always somebody’s mental states. There is always a “first person”, an “I”, that has these mental states». Igualmente a crítica de Descartes se aproxima da já desenvolvida por Biran, como notou MONTEBELLO, P. «Une individuation de la connaissance psycho-physique», o. c., p. 82: «Searle reprend presque mot à mot la position de Biran pour affirmer que Descartes, en substantivant la pensée, a ouvert la voie à l’analyse objective de la subjectivité.» Sem se poderem ignorar as diferenças poderia ainda considerar-se a seguinte tese de Searle (*The rediscovery...*, o. c., p. 25): «There are at least three things wrong with our traditional conception that reality is physical. First, as I have noted, the terminology is designed around a false opposition between the “physical” and the “mental”, and as I have already claimed, that is a mistake (...).» Igualmente poderíamos recordar teses biranianas para avaliar ou debater a perspectiva do “duplo aspecto” de Nagel, a que aludimos em nota anterior. Em relação ao confronto sugerido com Nagel por Baertschi, consideraríamos eventualmente NAGEL, Th. “What is like to be a bat?”, in *ID Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991. Na página 172 lê-se: «There is a sense in which phenomenological facts are perfectly objective: one person can know or say of another what the quality of the other’s experience is. They are subjective; however, in the sense that even this objective ascription of experience is possible only for someone sufficiently similar to the object of ascription to be able to adopt his point of view – to understand the ascription in the first person as well as in the third, so to speak». E na página 196: «There is a tendency to seek an objective account of everything before admitting its reality. But often what appears to a more subjective point of view cannot be accounted for». Mais uma vez, haveria que não ignorar as diferenças.

seja, explicar por processos naturais o que funda esses mesmos processos. A ideia de que a totalidade infinita do ente é em si a *natureza* como *Universum* matemático, reconhece-se como a verdadeira fonte de uma mutação de sentido que desvirtua a realidade psicológica e obscurece a sua base real. Haverá, pois, que denunciar os limites da investigação analógica da subjectividade e do método matemático-simbólico que a serve<sup>430</sup>. O desenvolvimento do horizonte temático em questão – interpretado como busca da autenticidade do saber – encontrará na hermenêutica filosófica de P. Ricœur um desenvolvimento decisivo. Acolhendo a inspiração fenomenológica e cruzando-a com a tradição reflexiva, igualmente Ricœur questionará os limites da transposição analógica do discurso sobre o “homem capaz” para o discurso neurobiológico sobre a “capacidade”. Na consideração do “eu posso” – onde não se descortina a arrogância de um sujeito soberano – encontra-se a identidade frágil, a experiência da culpabilidade e da promessa, do encontro e do perdão, do reconhecimento e da consciência história de existir com outros em laços que se narram e testemunham. O tema da identidade pessoal, o seu enraizamento no apelo e na aliança, no acolhimento do outro e de si (na diferença da dualidade de existência) será, então, percorrido pela hermenêutica da via longa como irreduzível ao modelo naturalista do pensar. Nisto se vislumbra a partilha de um caminho já trilhado pelo biranismo, como o prova a formulação comum da alteridade do corpo no centro da certeza não representativa de si – e que a hermenêutica de Ricœur desenvolverá no contexto de um triplo aprofundamento da alteridade: do corpo; do outro ligado a modalidades de passividade que alteram e transformam; da voz da consciência, ao mesmo tempo interior e superior ao eu<sup>431</sup>.

---

<sup>430</sup> Husserl viu a psicologia constituir-se. *Não anuncia um perigo, constata um triunfo* (Cf. MONTEBELLO, P., “Une individuation de la connaissance psycho-physique”, o. c., p. p. 83) o triunfo de um contra-senso: a consideração de que a natureza ambiente é estranha ao espírito e de que a ciência do espírito se pode alicerçar na Física. As expressões de Biran e de Husserl aproximar-se-ão neste contexto, pois o esquecimento da originalidade da dimensão subjectiva é, também para Husserl, um rosto de fracasso que se constata nas exteriorizações da dupla vertente do “naturalismo” e do “objectivismo” – ou seja, na redução da subjectividade a explicações físico-biológicas que esquecem a diferença e autenticidade de uma reflexão autónoma e livre “junto de si”.

<sup>431</sup> A bibliografia sobre o tema é imensa. A título de contextualização, Cf. por exemplo, PEREIRA, Miguel Baptista, “Europa e Filosofia”, in *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 4 (1993), p. 283; JERVOLINO, D., *Paul Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine*, ellipses, Paris, 2002, p. 10 e ss. Não poderíamos deixar de acrescentar as análises filosóficas particularmente relevantes de PORTOCARRERO, Maria Luísa, *Horizontes da Hermenêutica em Paul Ricœur Ariadne*, Coimbra, 2005.

### 4.3.

Não será, pois, por acaso que o debate de Biran com Gall e com a tradição de pensamento de que é exemplo, se reactualiza, de algum modo, na década de noventa do séc. XX, no diálogo, a vários títulos paradigmático, mantido então entre o famoso neurobiólogo Jean-Pierre Changeux e o filósofo Paul Ricœur. O título escolhido para encimar a publicação dos registos do inolvidável encontro, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*<sup>432</sup>, coloca-nos imediatamente não apenas ante um problema preciso mas, igualmente, face a uma dupla perspectiva no que concerne à sua abordagem. Para o neurobiólogo, formado no movimento da biologia molecular o que *nos faz pensar* encontra-se na estrutura e na dinâmica cerebral. Para um filósofo que se reclama da tradição reflexiva francesa, da fenomenologia husserliana e que procura meditar no âmbito de uma variante hermenêutica dessa fenomenologia<sup>433</sup>, o que *nos faz pensar* não pode ser compreendido na ignorância da estrutura dual inerente *ao primado da mediação reflexiva de si*<sup>434</sup>. Assim nos posicionemos em cada um dos sentidos da questão, assim se desenvolverão as implicações da resposta que for avançada. E, de facto, se aceitarmos que o que nos faz pensar é a estrutura e a dinâmica cerebral, então o *pensamento* explica-se na exacta medida em que for sendo possível *observar* a actividade cerebral; se, por outro lado, o que nos faz pensar é o *princípio da minha identidade*, então o pensar “explica-se” apenas na exacta medida em que pode ser *reflexivamente apreendido e hermeneuticamente mediado*, ou seja, na medida em que se pressupõe como parte da sua realidade o sentido de eu próprio *ser o que penso*.

Comentando o contributo das novas técnicas de observação do cérebro – pela primeira vez capazes de mostrar as respectivas funções enquanto se exercem<sup>435</sup> – para o

---

<sup>432</sup> CHANGEUX, Jean-Pierre e RICŒUR, Paul, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Éditions Odile Jacob, Paris, 1998. Estudamos pela primeira vez este diálogo em UMBELINO, Luís António, « Dualidade e mediação. Raízes Reflexivas da Hermenêutica de Paul Ricœur », in HENRIQUES, F., *A Filosofia de Paul Ricœur*, Ariadne, Coimbra, 2006, pp. 93-108.

<sup>433</sup> RICŒUR, P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris, 1986, p. 29.

<sup>434</sup> Cf. RICŒUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, p.11. «La première intention est de marquer le primat de la médiation réflexive sur la position immédiate du sujet (...).»

<sup>435</sup> Cf. COHEN, Laurent, *O Homem-termómetro. O cérebro em peças soltas*, (trad. port.), Gradiva, Lisboa, 2006. O sub-título deste texto retoma, o que não deixa de ser curioso, o título do segundo capítulo de Cf. CHANGEAUX, J.P., *L'homme neuronal*, Fayard, Paris, 1983, pp. 47-74. Alguns exemplos das técnicas de observação aqui invocadas são a Tomografia por Emissão de Positrões, a Ressonância Magnética, a nova Electroencefalografia, etc. Quando falamos de “disciplinas” referimo-nos,

desenvolvimento das neurociências, J.P. Changeux marca a sua posição nos seguintes termos: é possível obter imagens “dos estados de actividade materiais do cérebro no sujeito que está a ver, e identifica[r] as áreas diferencialmente mobilizadas pela visão de uma parede branca ou de uma paisagem. Nesta fase, estabelece-se uma correlação entre uma actividade psicológica e um estado de actividade de neurónios do córtex. (...). Mas podemos ir ainda mais longe. A câmara de positrões oferece imagens do cérebro características do sofrimento vivido ou imaginado. Regista mesmo a dor provocada por queimaduras ilusórias.”<sup>436</sup> E acrescenta ainda o mesmo autor: “Geralmente, ainda são imagens estáticas, mas já permitem ver ‘mais’ do que o psiquiatra ou o psicólogo. Os melhoramentos que se aguardam ao nível da resolução destas técnicas (...) permitirão estabelecer correlações ainda mais estreitas com a dinâmica do pensamento, (...) [ou] a evolução dos estados emocionais. Obtiveram-se imagens características de estados depressivos e, muito recentemente, puderam ser registados estados de alucinação de esquizofrénicos.”<sup>437</sup> Eis a mesma esperança de ver numa imagem o pensamento, de desvendar através do novo arsenal tecnológico *as correlações cada vez mais estreitas*, a ligação “muito directa entre o psíquico vivido e o fisiológico registado”<sup>438</sup>. Ao horizonte que assim se alude não são estranhos os percursos de biologização da consciência, de neurologização do pensamento ou manifestação do espírito.

Ante tal perspectiva, Ricœur posiciona-se criticamente<sup>439</sup>. Respondendo às considerações do seu interlocutor sobre os métodos das neurociências, nomeadamente a propósito dos avanços trazidos pela experimentação electrofisiológica, para a possibilidade de estabelecer “uma ligação muito directa entre o psíquico vivido e o fisiológico registado”<sup>440</sup>, Ricœur observará: é aí, na *relação* entre o vivido e o registado,

---

nomeadamente, à electroquímica da condução nervosa, à neurofisiologia do cérebro, à biomecânica dos movimentos corporais, à psicofisiologia, à etologia, à neuropsiquiatria, à robótica.

<sup>436</sup> CHANGEAUX, J.P. e RICŒUR, P., *Ce qui nous fait penser...*, o. c., p. 69.

<sup>437</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>438</sup> ID, o. c., p. 75.

<sup>439</sup> Cf. ID, o. c., l. c., p. 72. P. Ricœur identifica o decisivo deste ponto do debate ao responder a Changeux, a propósito de uma referência deste último a Pascal e às suas *alucinações*, o seguinte: «Employer de façon discriminée la notion d'hallucination, c'est avoir un discours neuronal riche et un discours psychologique pauvre.» E acrescenta mais à frente algo de absolutamente decisivo: «Mais qu'est-ce qui est ainsi vise sur le mode hallucinatoire? Ici, les déclarations du patient paraissent seules pouvoir répondre à la question, donc dans un récit, un fragment de discours.»

<sup>440</sup> CHANGEAUX, J.P. e RICŒUR, P., *Ce qui nous fait penser...o.c.*, p. 75.

“que reside um problema e não uma solução. Poderemos ‘identificar’ o psíquico vivido com o neuronal observado?”<sup>441</sup>

O sentido do questionamento de Ricœur é decisivo. Não se tratará, naturalmente, de negar o vigor das novas técnicas<sup>442</sup> de observação, nem os critérios anatómicos e funcionais que norteiam a nova observação. O que está em questão para Paul Ricœur parece-nos ser a necessidade de investigar a que ponto as neurociências medem realmente o desafio que se colocam a si próprias, com o projecto de cartografar integralmente a realidade do homem num “livro de imagens”<sup>443</sup> físicas<sup>444</sup>.

A forma como o filósofo primeiro se refere ao problema que, deste modo, se realça, merece ser sublinhado. Para Ricœur trata-se, desde logo, de ter em conta “a dualidade de discursos”<sup>445</sup> inerente à necessária consideração da *passagem* que se opera, não apenas entre anatomia e comportamento – como defende Changeux, acabando por enunciar apenas, de modos diferentes, o plano de um mesmo âmbito de conhecimento objectivo, no qual se situa sempre –, mas entre “comportamento observado e descrito cientificamente”, por um lado e, por outro, “o mesmo vivido de forma significativa e em termos do que Canguilhem chama ‘valores vitais’.”<sup>446</sup> O que deste modo se declara não é pouco: entre o discurso que pretende *ler* todos os estados vividos em imagens gráficas e o discurso que coincide com o testemunho daquele que *vive* a sua existência seguindo o seu ritmo interior *dramático*, há uma diferença de planos que não pode ser ignorada. Posicionando-se numa “semântica dos discursos feitos” e tomando por referência o termo *capacidade* (significativo por nos remeter para o âmbito de uma filosofia da acção como lugar privilegiado de debate entre neurociências e filosofia<sup>447</sup>), Ricoeur aprofunda e concretiza esta sua posição nos seguintes termos: a palavra “capacidade”

---

<sup>441</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>442</sup> Servidas, entretanto, por um conjunto de contributos decisivos para o tema da “localização cerebral funcional” vindos dos trabalhos de Flourens – contemporâneo de Gall, Bouillaud, Broca e outros. Cf. CHANGEAUX, J.P., *L’homme neuronal*, o. c., pp. 27-30.

<sup>443</sup> CHANGEAUX, J.P. e RICŒUR, P., *Ce qui nous fait penser...*, o. c., p. 68 : « J.-P. Changeux – Les mots ‘imagerie médicale’, je vous l’accorde, font intervenir le mot ‘image’ dans le sens de ‘livre d’images’ ou de ‘graphique’. »

<sup>444</sup> ID, o. c., l. c. « P. Ricœur – Vous partez d’une notion physique de l’image, par exemple comme projection optique d’un objet sur un autre. »

<sup>445</sup> ID, o. c., p. 29.

<sup>446</sup> ID, o. c., l.c.

<sup>447</sup> Cf. PETIT, Jean-Luc, “Préface” in ID (ed.) *Les neurosciences et la philosophie de l’action*, Vrin, Paris, 1997, p. I.



significa “sou capaz de”, isto é, “posso fazer alguma coisa” e sou eu que sinto a disponibilidade e os limites destes poderes; *posso* apreender, *posso* tocar. Mas a palavra terá um significado “totalmente funcional no vocabulário das neurociências, um significado que não pressupõe que alguém sinta essa capacidade”, que alguém persevere no exercício de si desse “eu posso ou não posso”<sup>448</sup>. Ou seja, se nos colocarmos no *ponto de vista* fornecido por um discurso *hermenêutico*, a explicação do *homem capaz* (na plurivocidade que pode assumir a afirmação *eu posso*)<sup>449</sup> implica que se pergunte “quem?” “Quem fala, quem age, quem se narra? Quem é o sujeito moral de imputação?”<sup>450</sup> E a resposta a estas questões é sempre a mesma: o *si*, um *si mesmo como outro*, ou seja, uma identidade que toca a vida e o corpo e se conquista apenas no gesto de uma mediação reflexiva através dos signos, dos símbolos, das obras e dos textos<sup>451</sup>. A questão de fundo é, então, só uma: qual será a relação entre um discurso reflexivo da acção e o emprego da palavra “capacidade” na área neuronal? O termo “relação” deve, aqui, reter toda a nossa atenção, uma vez que aquilo que urge investigar não é senão o que autoriza o pressuposto de que o sentido do *eu posso* seja redutível à consideração de “estados mentais” ou “áreas neuronais”. É que, utilizando palavras de Ricoeur, “não há isomorfismo (...) entre os dois planos.”<sup>452</sup>

Ao projecto de uma “neurobiologia do sentido”<sup>453</sup>, na qual a utilização de palavras como “apreendido”, “concebido”, ou “vivido”<sup>454</sup>, se podem traduzir por “estados mentais em termos físicos”, não poderia deixar Ricoeur de fazer notar que a relação entre o neuronal e o psíquico constitui um problema que é insolúvel, se se

---

<sup>448</sup> Cf. CHANGEAUX, J.P. e RICŒUR, P., *Ce qui nous fait penser...*, o. c., pp. 101-102, *passim*.

<sup>449</sup> RICŒUR, P., *Lectio magistralis. Université de Barcelone, 24 avril, 2001*, in JERVOLINO, Domenico, *Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine*, o. c. p. 81. « Il m’a paru que les questions multiples qui m’avaient occupé dans le passé pouvaient être regroupées autour d’une question centrale qui affleure dans notre discours dans les usages que nous faisons du verbe modal ‘je peux’.»

<sup>450</sup> RICŒUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, o. c., p. 28.

<sup>451</sup> Cf. RICŒUR, P., *Du texte à l’action*, o. c., pp. 33-35.

<sup>452</sup> CHANGEAUX, J.P. e RICŒUR, P., *Ce qui nous fait penser...*, o. c., p 88..

<sup>453</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>454</sup> ID, o. c., l. c. «L’un des grandes progrès des neurosciences est de permettre l’accès à ce qui ne se manifeste pas nécessairement par un comportement extérieur. Là où, jusqu’à présent, on utilisait le mot ‘perçu’, ‘conçu’, ou ‘vécu’, on peut désormais parler d’état mental en termes physiques. Le projet consiste en quelque sort à établir une ‘neurobiologie du sens’, une physique des représentations’ produits par notre cerveau, que celles-ci concernent la perception sensorielle, l’action sur le monde ou tout état intime orienté vers soi ou vers le monde.»

esquecer a experiência integral do “eu desejo”, “eu posso”, “eu quero”<sup>455</sup> tal como se surpreende na ligação polémica – impossível de reduzir a um qualquer “psíquico de laboratório”<sup>456</sup> – *do corpo como meu ao eu que o vive*<sup>457</sup>. Falamos aqui do homem-corpo-próprio, figura de natureza intermédia e insatisfeita, paradoxal e lapsa, figura de tensão, desproporção, conflito. Nenhuma antropologia se poderá verdadeiramente estabelecer no esquecimento de que o homem subsiste na diferença existencial que o faz intermediário, no conflito e *miséria* que o faz mediador de si<sup>458</sup>. Evidente ao nível do conhecer e do agir, o conflito que ontologicamente constitui o homem é paradigmaticamente revelado no sentimento ou “coração inquieto”, enquanto resume a difícil mediação entre desejo e razão, por um lado, e a do *eu* consigo próprio, por outro<sup>459</sup>. A este ser frágil, incapaz de uma construção soberana do mundo, diz respeito – ainda e sempre – a opção pela vida, na consciência renovada dos limites, da falha, do sofrimento, enfim, do mal, que põe em cena a dimensão possível ou temporal da existência no interior de uma trama significativa<sup>460</sup> e, por isso, reclama uma conversão hermenêutica do pensar que se desenvolverá por uma via longa através da simbólica, da poética, da linguagem das grandes narrativas.

Para uma existência que assim revela possuir uma textura hermenêutica, o sentido de si não pode ser, originariamente, senão “mistério como reconciliação, isto é, como restauração, ao nível da consciência mais lúcida, do pacto original da consciência confusa com o seu corpo e o mundo”<sup>461</sup>. Num certo sentido, pois, o observado neurobiologicamente sob a designação de “dor”, “sofrimento”, “pensamento criativo”, não é, de facto, o *mesmo* que sob esses nomes se conhece e narra no gesto de mediação

---

<sup>455</sup>RICŒUR, P., *Le volontaire et l'involontaire*, o. c., p. 13. Cf. *Ce qui nous fait penser*, p. 66. Afirma Ricœur: «Je ne comprends pas la phrase ‘la conscience se développe dans le cerveau’ ; la conscience se sait (...), mais le cerveau restera de façon définitive un objet de connaissance, et n’appartiendra jamais à la sphère du corps propre. Le cerveau ne se ‘pense’ pas au sens d’une pensée qui se pense (...). »

<sup>456</sup> CHANGEAUX, J.P. e RICŒUR, P., *Ce qui nous fait penser...*, o. c., p. 88.

<sup>457</sup> Cf. RICŒUR, P., *Le volontaire et l'involontaire*, o. c., p. 18 e ss.

<sup>458</sup>Cf. RICŒUR, P., *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité I. L’homme faillible*. Aubier Montaigne, Paris, 1960, p. 20.

<sup>459</sup> ID, o. c., pp. 92; 148.

<sup>460</sup> Cf. PORTOCARRERO, Maria Luísa, “Corporeidade, Queda e Confissão”, in BORGES, A., PITA, A. P., e ANDRÉ, J. M. (coord.), *Ars interpretandi. Diálogo e Tempo. Homenagem a Miguel Baptista Pereira*, Fundação Eng.º António de Almeida, Porto, 2000, pp. 761 e ss.

<sup>461</sup> ID, o. c., p. 21. Cf. PEREIRA, Miguel Baptista, “A Hermenêutica da Condição Finita de Paul Ricoeur”, in *Revista Filosófica de Coimbra*, vol 12, 24 (2003), p. 249: “A compreensão distinta das estruturas subjectivas do voluntário e do involuntário está sempre referida ao ‘sentido global’ do mistério da encarnação e da nossa existência corpórea.”

hermenêutica de si. Não se dará, então, o caso de, sob esses nomes que evocam experiências sumamente familiares, as neurociências construírem arbitrariamente um discurso que *desmantela e empobrece a experiência humana*<sup>462</sup>, para posteriormente a julgar passível de tradução (e observação) no respectivo suporte neurobiológico? E não estaremos, nesse discurso que constitui o *sofrimento* ou *vivido* em objectos científicos, a obnubilar artificialmente o carácter constitutivamente aporético<sup>463</sup>, reflexivo e hermenêutico pelo qual tais realidades se ligam à estrutura dual, conflitual e polémica da condição humana?

Ricœur sabe que o *psíquico* observado, captado no seu suporte orgânico, não é “o psíquico rico da experiência integral”<sup>464</sup>. Por essa razão propõe, como possibilidade de diálogo, a afirmação da irredutibilidade dos discursos da *observação* e da *reflexão*, discursos que, efectivamente, não podem deixar de decorrer de perspectivas heterogéneas<sup>465</sup>, *não redutíveis uma à outra e não deriváveis uma da outra*<sup>466</sup>. Nesta distinção, que não pode significar o enclausuramento sobre si de qualquer um dos discursos, preservam-se os respectivos âmbitos. É neste sentido que nos propõe à meditação uma questão precisa: será que a experiência hermenêutica de *si* pode ser modelizada experimentalmente sem prejuízo epistemológico, sem perda de sentido?<sup>467</sup>

#### 4.4.

É esta mesma questão, precisamente, que Biran não cessou de colocar à frenologia de Gall e a “todas as hipóteses do mesmo género”<sup>468</sup>, ou seja, ao paradigma

---

<sup>462</sup> Cf. CHANGEAUX, J.P. e RICŒUR, P., *Ce qui nous fait penser...*, o. c., pp. 96-97. «Le neurophysiologique ne peut être que construit, alors que la construction du psychique que vous présumez procède d'un démantèlement et d'un appauvrissement de l'expérience humaine qui seuls lui permettent de se constituer en un bon objet scientifique en corrélation avec votre objet. »

<sup>463</sup> Cf. PORTOCARRERO, Maria Luísa, “Falibilidade, Mal e Testemunho em Ric”, in ID (coord.), *Mal, Símbolo, Justiça*, F.L.U.C., Coimbra, 2001, p. 150.

<sup>464</sup> CHANGEAUX, J.P. e RICOEUR, P., *Ce qui nous fait penser...*, o. c., p. 88.

<sup>465</sup> ID, o. c., p. 25.

<sup>466</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>467</sup> Cf. ID, o. c., p. 90 : « Paul Ricœur – Ma question est en fait de savoir si l'on peut modéliser l'expérience vécue de la même façon que l'on peut modéliser l'expérience au sens expérimental du mot. La compréhension que j'ai de ma place dans le monde, de moi-même, de mon corps et d'autres corps, se laisse-t-elle modéliser sans dommage ? C'est-à-dire, sans dommage épistémologique, sans perte de sens. »

<sup>468</sup> *Discours*, p. 66.

de pensamento que supõe melhor conhecido o que *interiormente* somos através do que *exteriormente vemos*. Segundo Gall, as faculdades intelectuais dão-se a ver num mapa inscrito no crânio. Tornam-se, deste modo, acessíveis não ao sujeito que *se concentra* sobre si como *individualidade irrepresentável*, mas enquanto *gráfico* disponível à *leitura* de um espectador especializado. O paradigma de determinação integral do homem, que assim se concretiza, funda-se sobre “o princípio metafísico implícito de uma possível revelação espacial e material do espírito,”<sup>469</sup> e depende do pressuposto segundo o qual as faculdades se podem analisar “fora” do *eu*. A violência extrema deste modo feita aos factos do sentido íntimo, forçados a *aparecer* num exterior localizável é, para o filósofo de Bergerac, evidente: o reflexivamente apreendido na esfera da individualidade pessoal é como que retirado àquele que se sabe ser, ficando acessível, numa generalização necessariamente abstracta, ao *perito* que, do lado de fora, procede a uma decomposição objectiva das faculdades *a partir* da sua localização visível. Biran não se cansa de sublinhar o que nesta concepção permanece de insustentável: a ideia de que o condicional orgânico permite passar, por relação causal, tradução simbólica ou identificação completa, ao apercebido.

Não deixa de ser curioso e significativo que a preocupação de Changeux com a teoria das divisões cerebrais de Gall seja, *apenas*, a de que a consideração, no córtex cerebral, de “um mosaico de territórios independentes, detendo cada um deles uma faculdade psicológica inata e irredutível, deve ser seriamente corrigida”<sup>470</sup>. Uma vez mais, a questão da base reflexiva e real das faculdades não é contemplada. Prolonga-se a *metafísica da manifestação*. Alguns reconhecem hodiernamente tal paradigma nos caminhos de uma *medicina sem corpo*<sup>471</sup> – sem corpo próprio, sem corpo sentido –, excessivamente fascinada pelas modernas técnicas de diagnóstico que revelam apenas um corpo forçado a coincidir com o seu exterior observável; outros, como Ricœur

---

<sup>469</sup> MONTEBELLO, P., « Maine de Biran. Corps et esprit », o. c., p. 101. Há um modo de me sentir *um* comigo próprio, de me aperceber *um* na dualidade da minha humanidade; e tal é um fenómeno interior ao qual não se pode com legitimidade aplicar o método de decomposição objectiva, pois nesse facto nada é figurável, tudo é próprio, nada é composto porque tudo é simples e individual, nada é representável porque tudo é apercebido num sentido íntimo. Sentido íntimo que, coincidindo com o *sentimento subjectivo de ser causa pessoal*, não é apropriado senão a esse sujeito único e simples que se sente no esforço voluntário e que, na sua diferença específica, deve ser dito o grande esquecimento das concepções metafísicas abstractas e das concepções fisiológicas, ambas igualmente incapazes de acolher o testemunho do que é irrepresentável.

<sup>470</sup> CHANGEAUX, J.P. e RICCEUR, P., *Ce qui nous fait penser...*, o. c., p. 65.

<sup>471</sup> SICARD, Didier, *La médecine sans le corps*, Plon, Paris, 2002.

precisamente, nas teses neurobiológicas que julgam *ver melhor* numa câmara de projeções o que o *psiquiatra e o psicólogo estudam* – como se, em derradeira análise, as experiências da fragilidade, da culpabilidade, da compaixão, da passividade, do sofrimento se pudessem tornar *visíveis* no monitor de uma máquina e desvendadas por um discurso funcionalizador.

Poderíamos imaginar também o comentário de Maine de Biran a estas novas propostas e possibilidades de que fala Changeaux: sem dúvida lhe responderia o mesmo que a Gall e à sua teoria especular (e também o mesmo que a Stahl e à confusão entre fisiologia e metafísica sobre o esquecimento da causalidade subjectiva, a Condillac e à sua estátua, a Pinel e à sua divisão arbitrária e nominal das faculdades, aos projectos neurológicos de Hartley, ou Bonnet): todos os sistemas de *explicação*, sejam ideológicos, frenológicos, craniológicos, têm a sua fonte comum “numa assimilação ilusória, perpetuamente estabelecida entre os fenómenos do *eu* individual” e uma “ordem de factos absolutamente estranhos ao *eu*”<sup>472</sup> e passíveis de localização ou representação. É dessa assimilação que resulta o sonho de *legibilidade* do pensamento<sup>473</sup>, sonho no qual o filósofo de Bergerac denunciou a obliteração da experiência irrepresentável de si sob a pressão do exteriormente observável, e o esquecimento do corpo *apropriado* sob uma concepção empobrecida de corpo. Assim como a Gall, pois, também a muitos dos modernos neurobiólogos Biran apelidaria, certamente, de *metafísicos ou moralistas superficiais, que nos surpreendem com asserções, induções ligeiras, analogias ilusórias e explicações frívolas*<sup>474</sup> – certo de que “o homem interior não se pode manifestar assim no exterior (...) de que tudo o que está em *imagem* (...) o desvirtua ou altera as suas formas longe de as reproduzir.”<sup>475</sup>

---

<sup>472</sup> *Rapports*, p. 86.

<sup>473</sup> Cf. CHANGEAUX, J.P. e RICŒUR, P., *Ce qui nous fait penser...*, o. c., pp. 68-69.

<sup>474</sup> Cf. *Rapports*, p. 71.

<sup>475</sup> *Journal*, II, p. 244. Cf. para uma formulação decisiva desta tese central, *Essai*, II, p. 276: «C’est en ramenant au sens de la vue les principes et la langage de la psychologie, qu’on a pu conduire à en exclure les faits de réflexion ou d’aperception interne, et à mettre ainsi tout le système intellectuel en représentations, toute la pensée en *images*».



## **Conclusão**

# Conclusão

## 1.

As conferências que Biran apresentou à *Société médicale de Bergerac* foram ocasiões para testar, na aplicação a questões precisas, teses centrais da sua meditação filosófica<sup>476</sup>. Nenhum outro documento nos ofereceria igual oportunidade de testar as nossas próprias conclusões.

### 1.1.

Irrigada por um desejo de ilustração e fortalecida na convicção de que só a partilha de saberes e o aprofundamento da reflexão pode, com sucesso, aprofundar a arte de curar<sup>477</sup>, a *Société Médicale de Bergerac* é fundada em 15 de Novembro de 1806<sup>478</sup>. Regulada por um sistema de quotas que servirá para garantir a assinatura de publicações da especialidade e enquadrada por um calendário regular de sessões de trabalho, a Sociedade será formada por trinta e dois membros titulares e doze correspondentes<sup>479</sup>. São ilustres médicos, cirurgiões, profissionais de saúde e farmacêuticos unidos por laços de amizade, mútua admiração profissional e um interesse científico comum. Maine de Biran, o primeiro presidente eleito da novel

---

<sup>476</sup> Abordámos pela primeira vez estes textos noutra ocasião. Cf. UMBELINO, Luís António, «Maine de Biran e a ‘Société Médicale de Bergerac’», in *Cadernos L.I.F – Corpo, Saúde e Espaço Público*, Ariadne, Coimbra, 2006, pp. 25-37.

<sup>477</sup> *Discours*, p. 4.

<sup>478</sup> Cf. DELPIT, M., *Séance de fondation du 15 novembre 1806*, in *Discours*, o. c., p.131.

<sup>479</sup> *Règlements adoptés lors de la séance d’inauguration, le 15 février*, in *Discours*, p. 136. São os números do artigo primeiro dos estatutos. No entanto na *Lettre destinée au recrutement des futurs membres*, os dados são de trinta e dois membros titulares e oito correspondentes. De um modo ou de outro, os membros titulares eram os que tinha morada no *arrondissement* de Bergerac.



*Sociedade*, resumi-lo-á nos seguintes termos: proceder à aplicação continuada dos conhecimentos científicos disponíveis ao “conhecimento do corpo humano no estado de saúde ou de doença”<sup>480</sup> e, através da partilha de casos patológicos estudados, “contribuir entre nós para o progresso da arte de curar.”<sup>481</sup> A questão do “corpo e da saúde em Biran” não poderia deixar de encontrar nesta colaboração os elementos determinantes. A *Société Médicale de Bergerac* é um produto do seu tempo. Mergulha raízes no reforço das ligações entre civilidade e ciência, progresso e utilidade, humanidade e descoberta, trabalhando, pois, com ideias de *saúde, medicina, homem e corpo*, moldadas pelo horizonte da denominada *ciência do homem*<sup>482</sup>. A importância de tais temas não pode ser iludida, tanto mais que são progressivamente reconhecidos como determinantes no cumprimento dos novos critérios civilizacionais de desenvolvimento reclamados por uma época herdeira das *luzes* e da *Encyclopédie* – onde, precisamente, um em cada vinte e dois artigos são de carácter médico<sup>483</sup>. Neste contexto, não é um pormenor que ao saber médico seja atribuído, como novo horizonte de trabalho, a consideração do homem como um centro, mas igualmente o conjunto dos fenómenos aos quais se liga a existência humana. Não será por demais, portanto, sublinhar o compromisso da *Société Médicale de Bergerac* e do seu presidente com uma ideia alargada de saúde e de prática médica, que não podem ocultar a necessidade de ponderar o *enfermo* de um modo filosoficamente inovador. A Sociedade, pode ler-se nos regulamentos, deve ocupar-se “essencialmente de todos os aspectos que estejam mais ou menos directamente relacionados com a arte de curar: a física, a química, a história natural, a agricultura, o estudo do homem intelectual e moral, considerado na sua relação com o homem físico, fazem igualmente parte do plano destes trabalhos”<sup>484</sup>. É possível vislumbrar dois grandes pontos no horizonte desta proposta: por um lado, o reconhecimento da complexidade de âmbitos, realidades e saberes onde se joga o tema *da saúde*, obrigando a ponderá-lo na ligação entre todos os saberes e disciplinas que,

---

<sup>480</sup> *Discours*, p. 4.

<sup>481</sup> ID, o. c., p. 5.

<sup>482</sup> ID, o. c., l. c. Cf. GUSDORF, G., *La révolution galiléenne*, o. c., pp. 187-188.

<sup>483</sup> Cf. BARROUX, Gilles, «Quelle lecture du corps malade au XVIII<sup>e</sup> siècle ? L'exemple des fièvres vu à travers le prisme de l'*Encyclopédie*», in *Corpus*, nº 43 (2003), p. 95.

<sup>484</sup> *Discours*, p. 136.

por princípio, deverão ligar-se ao saber médico<sup>485</sup>; por outro lado, deve salientar-se que a questão da saúde e da doença, como os alicerces do próprio saber médico, estarão incompletos se obliterarem a consideração do *homem intelectual e moral na relação com o homem físico*.

Ao primeiro dos aspectos orientadores do trabalho da *Société* dará consistência e cumprimento o projecto, a vários títulos notável, de promoção da política médica e da saúde dos cidadãos<sup>486</sup>, através do desenvolvimento de uma “topografia médica”<sup>487</sup> de Bergerac, que contribuirá para o plano mais vasto, traçado para toda a França, pela Sociedade Médica de Paris. Da topografia médica de Bergerac fazem parte dez pontos programáticos que importa explicitar: 1) descrição da posição geográfica do respectivo cantão, bem como da figura do sol, da orografia e do relevo, dos cursos de água, das manchas florestais, das zonas de cultivo e respectivas espécies cultivadas, das principais doenças que afectam as culturas, do grau de fecundidade dos solos e das culturas que lhe são mais adequadas; 2) levantamento da população de animais domésticos e selvagens, do número de animais utilizados tanto na agricultura e como os que são comercializados, das doenças de que sofrem; neste ponto, deve incluir-se ainda a avaliação do trabalho da medicina veterinária para que se ponderem as reformas necessárias; 3) análise da qualidade da água potável para consumo e das águas minerais que possam existir na região; 4) de uma topografia médica constará igualmente a *história natural do país*: os seus minerais, as minas em laboração, as novas zonas de extracção, as espécies de plantas; trata-se, em suma, de elaborar um inventário dos recursos naturais existentes; 5) estudo detalhado e preciso das condições atmosféricas, que deve compreender: estado do ar (temperatura, movimentos e estagnação), qualidade em cada região e do movimento dos ventos em geral; 6) deverá ser estudada a constituição física e moral dos habitantes, “especialmente das mulheres e crianças”, com atenção aos usos e costumes de trabalho, de alimentação; 7) rastreio de doenças e estabelecimento da respectiva tipologia: se são epidémicas, contagiosas, endémicas, crónicas, se têm cura conhecida ou não; 8) um oitavo ponto programático propõe o

---

<sup>485</sup> ID, o. c., p. 5.

<sup>486</sup> ID, o. c., p. 37.

<sup>487</sup> ID, o. c., p. 8. «L’un des buts, qui entra plus particulièrement dans les vues du fondateurs, fut la plan d’une topographie médicale de cet arrondissement, grand et utile ouvrage que conçut dans son ensemble et relativement à la France entière la célèbre Société de médecine de Paris.»

levantamento das doenças cuja cura passe pela cirurgia; neste contexto, aconselha-se um acompanhamento dos doentes antes e depois das operações. Com a mesma atenção se deverão acompanhar as doenças infantis e a educação física das crianças, precavendo os erros e vícios mais frequentes, bem como as doenças do trabalho; 9) levantamento do número de idosos na região, avaliação da esperança de vida, do estado da população e que causas concorrem para o seu bem-estar; 10) finalmente, deve considerar-se “o estado da vacina” e avaliar se a Revolução Francesa aumentou ou diminuiu o número de doenças, e se teve ou não alguma influência sobre a constituição física e moral dos indivíduos<sup>488</sup>.

O plano é ambicioso. A sua profundidade e actualidade surpreendem: a saúde dos cidadãos é aqui cartografada à luz de um projecto que pressupõe a preservação dos recursos naturais, a rentabilização das zonas agrícolas, os cuidados a ter com as condições de salubridade, de criação, comércio e utilização dos animais na lavoura, a atenção à qualidade da água e do ar, o rastreio de doenças, o estabelecimento de uma educação para a saúde, a atenção aos idosos e à esperança de vida como índice de desenvolvimento, a ligação dos hábitos e costumes às condições de saúde, a consideração do que será hoje uma medicina do trabalho, entre outros aspectos<sup>489</sup>.

---

<sup>488</sup> Cf. *Plan d'une topographie médicale de l'arrondissement de Bergerac*, in *Discours*, pp. 141-142, *passim*.

<sup>489</sup> Cf. GUSDORF, G., *La conscience révolutionnaire...* o. c., pp. 451-452. É visível neste plano a dívida da Sociedade Médica de Bergerac para com uma ideia de saúde secularizada, herdada do séc. XVIII como promessa de bem-estar a ser garantida pelo poder político, pela organização social doravante interventora na esfera pública e, igualmente importante, pela promoção da figura do médico. A substituição de uma ideia de saúde referida a um destino sobrenatural, por uma ideia de saúde entendida como “bem-estar natural dos indivíduos” é aqui evidente. É-o, igualmente, a consideração de um novo horizonte para a medicina, horizonte esse que à ideia de salvação a alcançar num “amanhã” meta-histórico opõe, progressivamente, princípios de humanidade e bem-estar; princípios estes que rapidamente inspirarão nos governos da Europa reformas do ensino da medicina e do funcionamento dos hospitais, bem como preocupações variadas em matéria de saúde pública. Neste sentido, não será seguramente estranho ao grupo de Bergerac o projecto de reforma, de “revolução geral”, da medicina que se desenvolve a partir das últimas décadas do séc. XVIII. Será essa tentativa de mútua mediação, que parece querer cumprir o sonho de Hipócrates de levar a filosofia para a medicina e a medicina para a filosofia. São nomes importantes neste contexto: Vicq d'Azyr (1748-1794), secretário perpétuo da *Sociedade Real de Medicina*, Leroy, Thouret (1746-1794), Fourcroy (1755-1809), Portal (1742-1832), Hallé, Duméril, Roussel, Cabanis (1757-1808) Moreau de la Sarthe, Alibert, ou Jean Chaptal (1756-1832). Espíritos inovadores atraídos pela ciência médica, progressivamente vista como campo de vanguarda do conhecimento, muitos ligar-se-ão ao grupo dos *Idéologues*. O seu afastamento subsequente não invalidará a partilha de um enquadramento social, político, cultural e filosófico marcado por um processo de “laicização e humanização da felicidade” (BILLIER, J.-C., *Le bonheur. La question philosophique*, ed. ellipses, Paris, 1997, p. 94.) de que fará parte perene o *direito à saúde* e, conseqüentemente, a afirmação

Não é um pormenor que um segundo aspecto seja sublinhado no horizonte de trabalho da *Société*: a questão da relação do *homem físico e ao homem moral*.

No *Discours d'ouverture*, e furtando-se sempre que possível às meras palavras de circunstância ditadas pelo “política e socialmente correcto”, Biran não se coíbe de afirmar que a sua colaboração com a *Société* passará pelo reconhecimento das implicações de um pressuposto incontornável, a saber: os temas da saúde e da doença não devem dispensar “os frutos que a medicina pode recolher de uma outra ciência, cujo objecto mais profundo e, por assim dizer, completamente interior, parece tão vago e tão indeterminado aos olhos de tantos homens que não sabem ver nada a não ser fora deles próprios”<sup>490</sup>. Nesta possibilidade descortina mesmo o filósofo de Bergerac uma decisiva aproximação de âmbitos de estudo: considerada essa relação, “procuraria em vão defender-me de um sentimento talvez demasiado pessoal, e cedo ao desejo de vos exprimir a satisfação que experimento ao encontrar-me próximo de vós pelo objecto mais constante dos meus trabalhos e das minhas meditações.”<sup>491</sup> De facto, o que estuda Biran senão o *homem*, a sua natureza, a existência, as faculdades? E não é sobre essa mesma realidade que a medicina e as ciências do ser vivo fazem incidir o seu saber? Mais: não é àqueles que dominam a arte de curar que se revela, como já havia sabiamente compreendido Hipócrates<sup>492</sup>, a *natureza humana*? Quem poderia compreender melhor, no desarranjo e desacordo diagnosticado, o jogo das faculdades, as variações do temperamento e, nessa proximidade dos segredos da natureza sensível, o próprio mistério da geração das ideias e das operações do entendimento? Mas se assim é, como ignorar que esses saberes<sup>493</sup> dificilmente se fortalecerão se não se dispuserem a *recolher os frutos de uma ciência cujo objecto é completamente interior*?

---

de que a saúde tem uma dimensão *política* e deve, por isso, ser referida à ordem da “liberdade” e da “igualdade”, enfim, à ordem da cidadania.

<sup>490</sup> *Discours* p. 6. Não é, portanto, um pormenor que possa ser ignorado, o facto de Bacon, inspirador da nova metodologia científica, Descartes, o primeiro a ter colocado nos seus termos correctos a questão de um ser cujo começo é a própria consciência de si, ou Locke, restaurador da metafísica, sejam estudiosos da arte médica.

<sup>491</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>492</sup> Cf. ID, o. c., l. c.: «Le père de la médecine avait vu avec son génie ordinaire que la nature humaine, sous quelque face qu'on la considère, ne peut se manifester pleinement qu'à celui qui possède le système des connaissances relatives à l'art de guérir (...)

<sup>493</sup> Cf. ID, o. c. pp. 6-7. «Et qui pourrait, en effet, mieux connaître le jeu des facultés humaines que ces observateurs assidus, à portée de saisir et de comparer la nature sensible dans les modifications variables correspondantes aux affections et des idées dans les modifications variables correspondantes aux âges, aux sexes, aux tempéraments et aux maladies ; eux seules ont vue les phénomènes, la machine tranquille

A referência de Biran é subtil<sup>494</sup>. Se não pode ignorar-se o conjunto de desenvolvimentos da nova medicina, tão-pouco se pode esquecer que a medicina, tratando do homem no estado de saúde e de doença, trata *do homem*. Logo, a sua atenção não pode centrar-se exclusivamente sobre os sintomas, nem sobre a doença, nem sequer sobre o “corpo doente”, mas sobre esse “homem doente”. À emancipação<sup>495</sup> do estado de saúde e de doença, propõe, então, Biran contrapor a consideração de que a *saúde e a doença são saúde e doença de alguém*. E como estudar este *alguém*?

## 2. (Primeiro passo)

Um primeiro momento do nosso trabalho considerou a provocatória formulação biraniana de uma ideologia subjectiva e a concomitante crítica à transposição indevida da metodologia das ciências da natureza para a ciência do homem. Nessa “passagem” anuncia Maine de Biran a crise da ciência do homem que se comprometerá com a tendência para a uniformização de planos de análise e tipos de factos obliterando o sentido pessoal da experiência propriamente humana. Nesta tendência, prolongada por um empobrecimento da noção de causalidade, lê o filósofo de Bergerac insuportáveis perdas epistemológicas e uma violência aos factos de sentido íntimo. Propor-se-á superar os problemas assim colocados através de um regresso ao solo de enraizamento do saber sobre o homem: um pensamento concreto do individual estabelecido sobre um facto primitivo desvendado no esforço e reflexivamente confirmado.

Nesta via, a sua primeira preocupação será a de delimitar tipos de factos, distinguir planos de análise, denunciar analogias indevidas. Concluirá que os “modos, ideias ou actos, que entram no entendimento” não podem ser por igual submetidos a um ponto de vista exterior e apreendidos nos traços materiais das impressões recebidas<sup>496</sup>; e fundamentará a sua tese sustentando que há modos que apenas podem ser conhecidos

---

et furieuse, faible ou vigoureuse, saine ou brisé, délirante ou réglée, successivement léthargique, agissante, vivante, morte... Eux aussi sans doute sont plus près du secret de la nature sensible, ou du mystère sous lequel s'enveloppe la génération des idées et des opérations premières de l'entendement humain...»

<sup>494</sup> Cf. ID, o. c., p. 7.

<sup>495</sup> “Emancipação da doença”. A expressão feliz é de MALDINEY, Henri, “L'existant”, in FÉDIDA, Pierre, et SCHOTTE, Jacques, *Psychiatrie et existence*, o. c., p. 23.

<sup>496</sup> *Décomposition*, versão revista, p. 326.

na medida em que se identificam com o “próprio *eu* que sente ou se apercebe nas suas operações”<sup>497</sup> e dá testemunho do seu existir. Com a tematização do facto primitivo a partir do esforço e como dualidade primitiva, Biran encontra o momento ontogénico do pensamento, da consciência de si e a base real para a decomposição real faculdades *propriamente humanas*: a diferenciação das formas do *si* aperceptivo e a diferenciação do elemento material em relação.

Porque é do esforço que se trata, o filósofo de Bergerac esclarece, simultaneamente, que nenhuma ideia, pensamento, faculdade, acto, existem fora de um corpo presente na própria relação primitiva – de um corpo, pois, que se faz presente de um modo em tudo diferente da presença de um objecto exterior. Assim, se com o esforço Biran demonstra “onde” podemos encontrar a origem da apercepção pessoal<sup>498</sup>, igualmente esclarece, como parte da mesma questão, onde podemos radicar a origem do conhecimento do corpo próprio.

O estabelecimento de uma *ideologia subjectiva* deveria ser, neste sentido indicado por Maine de Biran, necessariamente prévio a qualquer gesto representativo, sob pena de nada se representar de facto. De onde a crítica a todos os autores que “não tomaram a precaução de distinguir o que pode conceber-se por representação e o que não pode ser conhecido senão por reflexão e jamais objectivado ou imaginado”<sup>499</sup>. Ao ignorar-se essa distinção necessária, faz-se a abstracção da dimensão de *actividade* do pensamento, obnubila-se o ponto de vista que essa acto exige para ser conhecido e julga-se legítimo conhecê-lo separado do *eu* ou independentemente da esfera da certeza aperceptiva. Biran não o pode aceitar.

### 3. (Segundo passo)

A meditação biraniana forma-se no ambiente da *Idéologie*, mas fortalece-se num gesto de autonomização em relação a esse horizonte. Reteve a nossa atenção o facto de esse processo de autonomização, de crescimento na originalidade e novidade filosóficas, se medir pelo desenvolvimento de uma meditação consistente sobre o corpo e,

---

<sup>497</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>498</sup> Cf. ID, o. c., p. 311.

<sup>499</sup> ID, o. c., versão premiada, p. 39, n.

nomeadamente, sobre questão da “origem do conhecimento do corpo próprio”. Neste sentido, o modelo do tocar exterior de Condillac – que entende o corpo a partir da sua superfície exterior – e a *impressão* de resistência que acompanha o movimento – e onde Destutt de Tracy identifica apenas o objecto que resiste exteriormente e a resistência que o corpo oferece – não encontram, segundo o filósofo de Bergerac, o fundo da questão do corpo e da experiência da corporeidade. Impõe-se, por esta razão, renovar a investigação, o que Biran fará propondo uma nova resposta: a relação primitiva irrepresentável de uma força-eu ao corpo distinto mas não separado<sup>500</sup> – onde “começa” a “personalidade” – desvenda um modo originário de presença do corpo, sobre o qual apenas se poderá fundar uma renovada filosofia do corpo próprio – de um corpo que não é, primeiramente, presente como um dado, mas que é dado com a consciência de si.

A questão do corpo não se esgotará nestas considerações<sup>501</sup>. Há um corpo pelo qual o indivíduo entra em “relação de conhecimento tanto com os objectos exteriores, como com uma força interior que se torna consciente ou se reflecte nos seus próprios actos”<sup>502</sup>; e há um corpo furtivo que se mantém encerrado na relação a si próprio, que se escapa à *apropriação* e ao domínio da consciência. Interrogar o corpo será, pois, tarefa complexa: corpo afectivo, corpo das impressões localizadas, corpo que toca e se toca, corpo apercebido no “sentimento íntimo e radical que acompanha o seu exercício no esforço actual (...) e no movimento fenomenal que aí está ligado”<sup>503</sup>, corpo que é espaço interior fora do espaço, corpo que é base do tempo e da duração do *eu*, corpo que absorve a consciência, aliena e desapossa.

#### 4. (Terceiro passo)

Através de um corpo obreiro da individualidade pessoal, as próprias ideias de interioridade e identidade, pensamento e consciência são precisadas. Sobre a identidade

---

<sup>500</sup> Cf. *Commentaires et marginalia. XVII*, p. 15.

<sup>501</sup> O corpo do esforço é um corpo subjectivo, mas não esgota a subjectividade. O perigo de uma falsa identificação não escapou a Biran: não sendo a subjectividade mais do que o corpo, aquela poderia ser analisada, *observada*, neste último. Mas o que obstaria, nesse caso, a que todos os caminhos do pensamento, das faculdades, dos estados de saúde e de doença conduzissem à localização cerebral, conduzissem à ideia de que, no fundo, *é o cérebro que pensa?*

<sup>502</sup> *Décomposition*, versão revista, p. 381.

<sup>503</sup> *De l'aperception*, p. 110.

pessoal não se ignora a ausência, em Biran, de uma aprofundada teoria da alteridade; o seu início ou condição primitiva de possibilidade é, no entanto, tematizado sob a forma de uma relação aperceptiva que desvenda, no seu centro, uma unidade na dualidade a que corresponde uma *consciência de si corporalizada* – testemunhada de diversos modos ao longo das variações intensivas do próprio esforço. O corpo do esforço aperceptivo é a primeira figura da alteridade que permitirá todas as outras.

“Este” corpo do esforço, este corpo da consciência, não encerra o questionamento de Biran sobre o corpo. Há que ponderar o regime de presença de um corpo furtivo no núcleo da existência pessoal que fragiliza a *posse de si*. Na *Mémoire sur les perceptions obscures ou sur les impressions générales affectives et les sympathies en particulier*, lida em 15 de Novembro de 1807 ao grupo de Bergerac, Biran testou, a este propósito, uma dupla tese: por um lado, que a sensação não é algo de elementar<sup>504</sup>, mas um composto de passividade e de actividade; por outro, que existem estados puramente afectivos ou sem eu<sup>505</sup>. Na terceira grande *Mémoire* que apresenta à *Société*, em 19 de Novembro de 1809, intitulada *Nouvelles Considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme*, aquele último tema é desenvolvido<sup>506</sup> na aplicação aos fenómenos do sono, dos sonhos e do sonambulismo. Confirma-se a distinção do afectivo e do perceptivo, a ligação de todas as modalidades de consciência ao exercício voluntário e o desaparecimento, no inconsciente, de todas aquelas que não se associam a esse exercício<sup>507</sup>. Barthez e o vitalismo da Escola de Montpellier, Cabanis e Bichat são analisados no horizonte da consideração da fragilidade do pensamento e do

---

<sup>504</sup> AZOUVI, F., “Introduction”, in *Discours*, p. IX

<sup>505</sup> Cf. ID, *Maine de Biran...*, o. c., p. 11. Não o afirma, como vimos ao longo deste trabalho, sem conhecimento actualizado dos avanços científicos. Maine de Biran, filósofo da *interioridade*, do *Diário íntimo*, do sentimento penoso de existir, do recolhimento e da solidão, é igualmente o pensador que conhece admiravelmente as ciências do seu tempo e, particularmente, as ciências do ser vivo. Domina as investigações de Bonnet, Buffon e Barthez, conhece com minúcia os textos de Cabanis, admira o trabalho de Bichat, conhece Willis, possui vasta e aprofundada informação sobre os trabalhos de Gall, descobrirá, para o fim da vida, como pioneiro em França, os trabalhos de Reid e Magendie aos quais ainda dedicará textos, debaterá recorrentemente com eminentes cultores das *ciências médicas* e será reconhecido por estes como interlocutor, como o demonstra o diálogo que manteve, em 1820, com o médico A-A. Royer-Collard.

<sup>506</sup> Cf. *Discours*, p. 124 e ss. É a última leitura de relevo que foi levada a cabo ante a *Société Médicale de Bergerac*. O entusiasmo inicial parece esmorecer. O nosso filósofo ainda prepara um *Discours a la Société Médicale de Bergerac dans le but de remonter cette société en décadence, lui donner plus de consistance et d'activité, coordonner et régulariser ses travaux, les ramener a des objets plus fixes, mieux déterminer et d'une utilité plus immédiate*. Presente o fim da sociedade.

<sup>507</sup> AZOUVI, F., “Introduction”, in *Discours*, p. XII.



equilíbrio da identidade, tocados por um corpo que, assim, ora promove a inconsistência e dissolução do pensamento, ora se oferece como consistência irrepresentável que impede a alienação de si, funda a identidade, assevera a posse de si e a vigência do estado de *conscium sui*.

Um corpo furtivo, rebelde à consciência, invade regularmente a consciência e a posse de si, embargando o *eu*. Eis um “sintoma” do corpo que Maine de Biran não esquece na sua somatologia subjectiva, e ao qual dedica atenção no horizonte dos efeitos perturbadores de um inconsciente somático. Os órgãos interiores fazem jogar as paixões feitas de mil variações, tonalidades e intensidades. A influência exercida pelos “consensos” das afecções e pelo modo como se espalham sobre o conjunto da vida, revela-se, nos seus obscuros e subtis prolongamentos, nas variações inexplicáveis do humor que fazem o nosso *temperamento*, na zona inexplicável de todas as opções morais e estéticas, nas paixões e sob as emoções, nas inesperadas *anemias vitais*, nos devaneios mais incômodos, na melancolia e, no seu extremo, mesmo nos casos de mania.

Em rigor, a filosofia biraniana do corpo configura-se como uma *teoria integral e englobante do corpo*: corpo da consciência ou corpo apropriado do esforço aperceptivo, corpo vigoil do esforço imanente, espaço interior de localização das sensações e de sustentação do tempo como da duração do *eu*, corpo extenso desvelado no final do trabalho perceptivo de que a experiência da reversibilidade tocante-tocada (para Merleau-Ponty decisiva em vários momentos da sua meditação e recolhida de Husserl) é medida, corpo dos afectos, rebelde, inapropriável e insubmisso, corpo do temperamento, corpo da noite do pensamento, corpo tirânico, corpo furtivo de todos os ritmos quotidianos entre o bem e o mal-estar. Neste sentido se torna legítimo indagar sobre “as saúdes” do corpo, quando o sujeito se encontra descentrado, afastado do seu centro de gravidade, incapaz de pensar, de ter *ideias ou de se ater a qualquer coisa de fixo*<sup>508</sup>. Frente aos profissionais de saúde que o escutam na sessão de abertura da *Société Médicale de Bergerac*, afirmará Biran: “gostaria de vos esclarecer das vantagens que poderia encontrar a ciência que professais, em aliando-se àquela que eu estudo.”<sup>509</sup>

---

<sup>508</sup> *Journal*, III, p. 109.

<sup>509</sup> *Discours*, p. 7.

## 5. (Quinto passo)

O duplo regime de presença do corpo apropriado e afectivo é sentido ao vivo pelo melancólico que todos somos. Que experiência pode ser mais humana do que a de ser corpo e, sendo-o, experimentar as alternâncias entre a posse de si e a desapossamento, entre os estados de *conscium* e de *alienus*?

O tema da alienação e, em particular, o tema da alienação mental, torna-se incontornável e convocará para o debate a figura maior de Philippe Pinel. Uma questão se destaca neste contexto: que sentido pode ter uma existência que alberga a possibilidade do vazio de consciência?

Se Biran deixa em aberto diversas possibilidades de análise, de que indicamos algumas, terá sido por uma dupla razão que seguimos uma delas: por permitir reactualizar o ponto de partida escolhido para este trabalho, aprofundando-o e por desvendar um derradeiro desenvolvimento da interrogação sobre o corpo e sobre os limites da sua redução à representação exterior, optámos pela possibilidade que descortinámos na formulação decorrente da associação de Pinel à mesma história de pensamento de que Gall é figura paradigmática.

O que evoca esta figura de Gall? Para Maine de Biran, o rosto mais radical da *episteme da manifestação* – também o rosto das falsas ciências médicas<sup>510</sup> – e do seu principal problema: a questão da tradução do pensamento num corpo disponível. É este aspecto que está em questão na segunda grande comunicação à *Société*, que conhecemos sob o título: *Observations sur les divisions organiques du cerveau considérées comme sièges des différentes facultés intellectuelles et morales; des rapports qu'on peut établir entre cette sorte de division et l'analyse des facultés de l'entendement: examen du système du docteur Gall*. Trata-se ainda, a nosso ver, de uma última meditação sobre o esquecimento do corpo próprio, sob os auspícios de uma história de pensamento que ignorou a relação inerente ao esforço.

O que sempre aconteceu foi tentar-se dar conta da relação a partir da descoberta de uma ligação entre os respectivos termos considerados separadamente e como heterogéneos: procurou-se uma ligação para o que já é sempre conhecido como ligado,

---

<sup>510</sup> Cf. ID, o. c., p. 44.

confundindo a necessidade de distinguir os elementos com a uma heterogeneidade que reclamaria a explicação da respectiva ligação. Neste contexto, as propostas de tradução das faculdades no físico são outros tantos modos de ignorar a que ponto o pensamento *toca* o corpo e *se toca* através dele, a que ponto o corpo *toca* o pensamento e *se toca* através dele, a que ponto o corpo é uma dimensão da consciência.

O desafio derradeiro que se coloca a uma filosofia do corpo desembocará, portanto, na superação de semelhantes perspectivas *explicativas*, único modo de obstar à pretensão de exteriorização do pensamento e do sentido íntimo em signos visíveis, à mutilação do sujeito do seu próprio conhecimento e ao esquecimento dos modos de presença do corpo, como outras tantas dimensões da própria existência consciente.

A ideia de que o condicional orgânico permite passar – por relação causal, tradução simbólica ou identificação completa – ao apercebido é combatida por Biran com veemência. O *reflexivamente apreendido na esfera da individualidade pessoal* é sempre retirado àquele que se sabe ser, ficando acessível, numa generalização necessariamente abstracta, ao *perito* que, do lado de fora, decompõe objectivamente as faculdades – como as doenças das faculdades – a partir de uma localização visível. Um derradeiro momento de uma somatologia subjectiva joga-se aqui: o filósofo de Bergerac viu com precisão a que ponto uma metafísica da manifestação, que julga poder ver o pensamento, tem como contrapartida a consideração de um corpo sobre-representado e saturado do seu exterior. Eis as duas faces da mesma história de exteriorização do pensamento, da mesma tentativa de ver o pensamento quer na identificação, quer na tradução em signos *manifestos*. Não se negará que o trabalho da “ciências anatómica e fisiológica”<sup>511</sup> carece de “decompor as funções consideradas como movimentos, e de localizá-las nas sedes ou órgãos particulares nos quais e pelos quais elas podem ser concebidas”<sup>512</sup>, ou seja, que necessita de assumir o corpo como um “objecto naturalmente composto, e que se oferece dele mesmo aos sentidos externos, como uma máquina da qual podemos aperceber separadamente as peças, os meios, ou imaginar os movimentos, o jogo e os produtos.”<sup>513</sup>

---

<sup>511</sup> *Discours*, p. 50.

<sup>512</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>513</sup> ID, o. c., l. c.

A questão, contudo, é que semelhante perspectiva e tais pontos de vista não esgotam o saber sobre o corpo<sup>514</sup>. Assim como as imagens do pensamento afastam o pensamento de si próprio, igualmente as figurações anatómicas e fisiológicas nos distanciam do corpo próprio, do corpo apropriado à vontade, ainda nos apartando do corpo que, do interior, contribui para o tocar, tanto como do corpo que, furtivo, anuncia a queda da consciência, a vida dos afectos e as aventuras de uma sensibilidade selvagem profundamente inscrita na nossa carne.

---

<sup>514</sup> Cf., por exemplo, *Dernière philosophie: existence et anthropologie*, p. 36: Está em causa a distância que vai da localização espacial de funções em órgãos e o corpo individualizado, um, indivisível e ilocalizável. O hiato é de tal forma marcado entre um corpo *interior* e um corpo esfarelado em partes representáveis e localizáveis exteriormente, que a *razão não pode legitimamente pretender superá-lo*.

# **Índices e Bibliografia**



# Índice Onomástico

## A.

Alembert, J. D' – 43.

Alexander, I. W. – 18.

Ampère, A.-M. – 198 ; 209 ; 314 ; 316.

Aristóteles – 83; 322.

Azouvi, F.(\*) – 16; 42; 198; 225; 237; 240; 253; 308; 309.

Azyr, V. – 467.

## B.

Bacon, F. – 43; 44; 47; 48; 54; 55; 57; 60; 293; 376; 421; 422; 468.

Baertschi, B (\*) – 27; 56; 121; 277; 279; 413; 452.

Barbaras, R. – 17; 18; 19; 268; 280; 281; 318.

Barroux, G. – 465.

Barthez, P.-J. – 243; 373; 376; 377; 379; 421; 423; 471; 472.

Bégout, B. – 108.

Bergson, H. – 16; 17; 18; 43; 96; 146; 320.

Beysade, J.-M. – 416.

Bichat, X. – 59 ; 174 ; 332 ; 373 ; 374; 375 ; 379 ; 406 ; 430; 431; 432; 448; 472.

Billier, J.-C. – 467.

Binswanger, W. – 361; 388.

Boerhaave, H. – 24 ; 64 ; 367.

Bonnet, C. – 43; 45; 59; 200; 243; 376; 377; 423; 432; 433; 434; 436; 437; 439; 442; 445; 448; 461; 472.

Bordeu, T., de – 373.

Bouckaert, B. – 123; 135.

Brunschvicg, L. – 20; 68.

Buffon, G. L. – 291 ; 373 ; 472.

## C.

Cabanis, P.-J.-G. – 45; 59; 74; 373; 374; 376; 377; 379; 400 ; 406 ; 421 ; 423 ; 427 ; 448 ; 467 ; 472.

Callot, E. – 449.

Camper, P. – 395; 438.

Canguilhem, G. – 456.

Changeux, J. P. – 454 ; 455 ; 456 ; 460.

Chédin, J.-L. – 32; 416 ; 450.

Condillac, E. – 24; 28; 31; 43; 44; 45; 59; 76; 81; 62; 85; 86; 146-160; 162-164; 167; 168; 169; 170; 172; 178; 179; 192; 220; 228; 243; 252; 258; 264; 274; 275; 287; 376; 377 ; 384 ; 393; 420 ; 423 ; 448 ; 461 ; 471.

Corsano, A. – 17.

Cuvier, G. – 383.

## D.

Damásio, A. – 36.

Degerando, J.-M. – 82; 88; 244.

Delbos, V. – 306; 308; 376.

Deleuze, G. – 36; 130; 369.

Deleuze, J-P – 381.

Delpit, F. – 464.

Descartes, R. – 16; 20; 27; 28; 33; 82; 86; 110; 111; 149; 153; 237; 243; 307; 324; 240; 243 ; 371 ; 372 ; 398 ; 405 ; 411-421 ; 423 ; 439 ; 452 ; 468.

Destutt de Tracy, A.-L. – 29; 30; 31; 35; 43; 44; 45; 70; 74; 76; 88;135; 142-147; 153; 157; 158-180; 182; 183; 184; 185; 188; 192; 226; 232; 240; 244; 258; 288; 295; 383; 471.

Devarieux, A.(\* ) – 307.

Diderot, D. – 56; 57; 149.

Duchêne, D. – 20.

Dumeril – 467.

Dupuis, M. – 302; 310.



Durivau, E.-P. H. – 73; 119; 246; 276 ; 277.

## **E.**

Engel, J.-J. – 250; 251.

Espinosa – 267.

Even, L. – 76.

## **F.**

Fédida, P. – 388; 469.

Fessard, G. – 17; 52; 154; 253.

Foucault, M. – 361; 369; 397-402.

Fouquet, H. – 56; 376.

Fourcroy – 467.

Freud, S. – 307; 362.

## **G.**

Gall, F. J. – 59; 323; 324; 370; 395; 397; 423; 425; 426; 427; 437; 438-447; 448; 449;  
451; 452; 454; 459; 460; 461; 472; 474.

Gassendi, P. – 44; 110; 111; 412.

Gauchet, M. – 369 ; 386 ; 400 ; 401 ; 402.

Gil, J. – 36 ; 261 ; 264.

Gouhier, H. – 15; 16, 26; 38; 42; 43; 44; 144; 145; 146; 155; 165; 184; 247; 254; 343;  
372 ; 373 ; 376 ; 377 ; 412 ; 413.

Gros, F. – 369 ; 398.

Gusdorf, G. – 43; 44; 421; 430; 465; 467.

## **H.**

Haller A. von – 332; 373; 376; 430.

Hallé – 467.

Hallie, Ph. – 79; 193.

Hartley, P. – 200; 432; 437; 439; 461.

Helvétius – 110.

Henry, M. – 18; 29; 21; 24; 68; 107; 131; 238; 239; 248; 266-273; 274; 275; 276; 278; 280; 281; 283; 284; 306; 307.

Hobbes, Th. – 44; 110; 111; 412; 424.

Holbach, D' – 449.

Hume, D. – 24; 68; 248; 249; 251; 276.

Husserl, E. – 17; 20; 22; 36; 50; 123; 452; 453; 473.

Huxley, A. – 403.

## **J.**

Janet, P. – 306; 307; 308.

Janicaud, D. – 17.

Jervolino, D. – 21; 453; 457.

## **K.**

Kant, I. – 44; 51 ; 74 ; 81 ; 82 ; 85.

Kimura, B. – 388.

## **L.**

Lacaze, L. de – 376 ; 431.

Lancisi, G. – 439.

La Peyronie, F. de – 439.

Lassaigne, J. – 15.

La Valette Monbrun, A de – 15 ; 143.

Leibniz, G. W. – 81 ; 82 ; 85 ; 108 ; 243 ; 293 ; 294 ; 233 ; 233 ; 249 ; 305.

Lelarge de Lignac, J.-A. – 151 ; 158 ; 239 ; 258 ; 277.

Lemay, P. – 307.

Lemoine, A. – 274 ; 281.

Le Roy, G. – 16 ; 24 ; 45 ; 53 ; 54 ; 65 ; 67 ; 68 ; 90 ; 99 ; 104 ; 112 ; 118 ; 121 ; 151 ; 152 ; 209 ; 218 ; 219 ; 222 ; 246 ; 299 ; 301 ; 315 ; 316 ; 322 ; 373.

Locke, J. – 43 ; 44 ; 76 ; 77-79 ; 80 ; 82 ; 85 ; 106 ; 110 ; 129 ; 146 ; 159 ; 179 ; 195 ; 217 ; 243 ; 264 ; 347 ; 372 ; 377 ; 468.

## **M.**

Madinier, G. – 43 ; 146 ; 253 ; 308.

Magendi, F. – 388 ; 472.

Maldiney, H. – 358 ; 361 ; 388 ; 469.

Malebranche, N. – 16 ; 18 ; 151 ; 243 ; 249 ; 258 ; 275 ; 411 ; 412 ; 417 ; 419 ; 420.

Marion, J. L. – 417.

Maupertius, P.-L. – 56 ; 449.

Mérian, J. B. – 243.

Merleau-Ponty, M. – 18 ; 19 ; 20 ; 22 ; 36 ; 109 ; 119 ; 215 ; 296 ; 204 ; 283 ; 320 ; 473.

Missa, J.N. – 449.

Monette, A. – 121.

Montebello, P. (\*) – 3 ; 9 ; 25 ; 54 ; 130 ; 278 ; 279 ; 280 ; 310 ; 355.

Moore, F.C.T. – 28 ; 54 ; 307.

Moravia, S. – 43.

## **N.**

Nagel, Th. – 453.

Newton, I. – 41 ; 43 ; 51 ; 53.

## **P.**

Pascal, B. – 456.

Patočka, J. – 17 ; 158 ; 268.

Pereira, M. B. – 7 ; 15 ; 23 ; 267 ; 453 ; 458.

Pinel, P. – 367 ; 369 ; 370 ; 371 ; 379 ; 382-386 ; 387 ; 388 ; 391 ; 392-395 ; 397 ; 399-402.

Pomiers, G. – 380.

Portocarrero, M. L. – 23 ; 453 ; 458 ; 459.

Prévost, P. – 51 ; 55.

## **R.**

Ravaisson, F. – 17 ; 357.

Reid, T. – 159 ; 206 ; 210 ; 388 ; 472.

Reil, J. C. – 297 ; 332.

Rey Régis, J.-J. – 262 ; 296.

Ricœur, P. – 21 ; 22 ; 23 ; 24 ; 83 ; 287 ; 344 ; 448 ; 456-461.

Romeyer-Dherbey, G. – 15 ; 273 ; 306 ; 307 ; 373.

Rousseau, J.-J. – 312 ; 343.

Roussel – 467.

Royer-Collard, A.-A. – 16; 384-388 ; 389.

## **S.**

Schopenhauer – 373.

Searle, J. – 452.

Semelaigne, R. – 369.

Serres, M. – 231.

Simondon, G. – 172.

Stahl, G. E. – 243; 295; 377; 404-411; 421; 422; 423; 427; 461.

Staum, M. – 423.

Strauss, E. – 354; 388.

Swain, G. – 369; 370; 386; 401; 402.

## **T.**

Tellenbach, H. – 302; 388.

Thibaud, M. – 16.

Thouret, L. – 467.

Tilliette, X. – 236; 237; 238.

Tisserand, P. – 68; 221; 253; 294; 306; 308; 315.

## **U.**

Umbelino, L. A. – 83; 454; 464.

**V.**

Vancourt, R. – 17; 121; 198; 209; 239; 253.

Voutsinas, D. – 307.

**W.**

Willis, T. – 440; 444; 472.

(\*) Autores citados regularmente como apoio à análise. Indicamos, por isso, apenas as ocorrências no texto quando debatemos directamente as suas ideias.



# Bibliografia

## 1 - Obras de Maine de Biran.

A – Seguimos neste trabalho a edição – de rara qualidade e inquestionável importância – das *Œuvres de Maine de Biran*, Librairie philosophique J. Vrin, dirigida por François Azouvi. Optámos por citar os títulos de cada volume. Apresentamos agora os textos que foram editados em cada um desses volumes pelos diferentes especialistas do pensamento biraniano.

Vol. I – *Ecrits de jeunesse* (ed. B Baertschi).

- Discussion sur l'existence de l'être suprême.
- Réflexions sur l'athéisme.
- Méditation sur la mort près du lit funèbre de sa sœur Victoire.
- De l'homme.
- Sur un discours de Robespierre.
- Est-on bien fondé à dire que toutes nos idées viennent des sens ?
- Réflexions nées en lisant ce que dit J.-J. Rousseau dans la *Profession de foi du vicaire savoyard* sur la conscience.
- Portrait du sage.
- Notes sur le premier livre des lois de Cicéron.
- *Marginalia* : Beccaria, Des délits et des peines.
- Réflexions sur les forces générales qui animent la nature.
- Peut-on expliquer l'univers sans une première volonté motrice ?
- Note sur une expérience d'électricité.
- Vieux Journal (côté A)
- Vieux Journal (côté B)

- Note sur une conversation avec Dupont de Nemours.
- Notes qui doivent servir pour un mémoire sur l'influence des signes.
- Notes sur l'influence des signes.
- Appendices.

Vol. II – *Influence de l'habitude sur la faculté de penser* (ed. G. Romeyer-Dherbey)

- Mémoires sur l'influence de l'habitude.
- Premier mémoire sur l'influence de l'habitude.
- Notes rédigées par Maine de Biran en marge de son exemplaire de mémoire imprimé, ou sur feuilles insérées dans l'ouvrage.
- Notes en marge du livre de H. Dutrocher sur l'habitude.

Vol. III – *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (ed. F. Azouvi)

- Mémoire sur les rapports de l'idéologie et des mathématiques.
- Mémoire sur la décomposition de la pensée. (Version couronnée).
- Mémoire sur la décomposition de la pensée. (Version remaniée).
- Appendices.

Vol. IV – *De l'aperception immédiate* (ed. I. Radrizanni)

Vol. V – *Discours à la Société Médicale de Bergerac* (ed. F. Azouvi)

- Discours d'ouverture de la Société Médicale de Bergerac prononcé par le Sous-préfet de Bergerac, Président de la Société, dans la 1<sup>ère</sup> séance, qui a eu lieu le 15 Février 1807.
- Mémoire sur les perceptions obscures ou sur les impressions générales affectives et les sympathies en particulier lu à la Société Médicale de Bergerac le 15 Novembre 1807.
- Fragment d'un discours sur les fausses sciences médicales.
- Observations sur les divisions organiques du cerveau considérées comme sièges des différentes facultés intellectuelles et morales ; des rapports qu'on



peut établir entre cette sorte de division et l'analyse des facultés de l'entendement : examen du système du Docteur Gall à ce sujet.

- Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme.
- Discours à la Société Médicale de Bergerac, dans le but de remonter cette société en décadence, lui donner plus de consistance et d'activité, coordonner et régulariser ses travaux, les ramener à des objets plus fixes, mieux déterminés et d'une utilité plus immédiate.
- Appendices.

Vol. VI – *Rapports du physique et du moral de l'homme* (ed. F. C. T. Moore)

Vol. VII – 1 / VII – 2 – *Essai sur les fondements de la psychologie* (ed. F. C. T. Moore)

- Prologue (Vol. 1)
- Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature (Vol.1)
- Essai d'une nouvelle analyse de la division des sens externes et des facultés qui s'y rapportent. (Vol. 2).
- Appendices (Vol. 2)

Vol. VIII – *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie* (ed. B.Baertschi).

- Rapports des sciences naturelles avec la psychologie.
- Écrits sur la psychologie.
- Appendices.

Vol. IX – *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme* (ed. B.Baertschi).

- Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme.
- Écrits sur la physiologie.
- Extrait sur Reil (*De organo animae*).
- Prolégomènes psychologiques.

- Distinction de l'âme sensitive et de l'esprit selon van Helmont.
- Appendices.

Vol. X – 1 – *Dernière philosophie : morale et religion* (ed. M. B. Launay)

- Examen critique des opinions de Monsieur de Bonald.
- Fragments relatifs aux fondements de la morale et de la religion.
- Mot de Socrate.
- Note sur les deux révélations.
- Note sur l'Évangile de Saint Jean.
- Note sur le deuxième volume de *l'Essai sur l'indifférence en matière de religion* de L'Abbé de Lamennais.
- Sur les *Recherches philosophiques* de M. de Bonald.
- Sur les deux premiers volumes de *l'Essai sur l'indifférence en matière de religion* de L'Abbé de Lamennais.
- Note pour le chapitre du désir.
- Extrait de Proclus.
- Fragment sur Marc Aurèle.
- Sur certaines passages de Plotin.
- Note sur de Bonald.
- Note sur de Maistre.
- Note sur l'acte de la réflexion.
- Lettres sur l'amour.
- Note sur Saint Augustin.

Vol. X – 2 - *Dernière philosophie : existence et anthropologie* (ed. B. Baertschi)

- Nouveaux essais d'anthropologie ou de la science de l'homme intérieur.
- Note sur l'idée d'existence.
- Derniers fragments.
- Appendices

Vol. XI – 1 – *Commentaires et marginalia : dix-septième siècle* (ed. C. Frémont)

- Règles de Descartes pour la direction de l'esprit.
- Commentaires sur les Méditations métaphysiques.
- Notes sur les Méditations de Descartes.
- Objections à la théorie des idées de Locke.
- Notes sur Malebranche.
- Notes sur certains passages de Malebranche et de Bousset.
- Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz.
- Des rapports des êtres.
- Des premiers principes.
- Remarques sur Bousset.
- *Regulae* (Marginalia)
- *De lumine* (Marginalia)
- *De methodo* (marginalia)
- Lettre à Hyperaspistes (Marginalia)
- Pensées (Marginalia)
- Notes de Voltaire et Condorcet sur les Pensées de Pascal (Marginalia)

Vol. XI – 2 - *Commentaires et marginalia : dix-huitième siècle* (ed. B.Baertschi)

- Examen des doutes sceptiques de Hume sur l'idée de pouvoir, d'énergie et de liaison nécessaire, et sur l'origine que peut avoir cette idée dans le sentiment interne de l'effort, ou du pouvoir efficace de la volonté dans les mouvements du corps.
- Sur la causalité.
- Opinion de Hume sur la nature et l'origine de la notion de causalité.
- Sur l'origine de l'idée de force, d'après M. Engel.
- De l'opinion de M. Engel sur la volonté.
- Notes sur quelques passages de l'abbé de Lignac.
- Lignac. Note sur un passage très remarquable du Témoignage du sens intime relatif à une théorie psychologique.
- Bonnet. Sur la méthode analytique.
- Bonnet. Les idées mécaniques.

- Critique des opinions de Buffon sur la distinction de l'homme et de l'animal.
- Barthez. *Marginalia*
- Barthez. Notes psychologiques.
- Note sur quelques antinomies de Kant.
- Notes sur la philosophie de Kant.
- Comparaison des trois points de vue de M. Reid, Condillac et M. de Tracy sur l'idée d'existence ou le jugement d'extériorité.
- La perception de la dureté est-elle une idée de sensation ou de réflexion ?
- Note sur la vue.
- Stewart. *Marginalia*.
- Notes sur la Philosophie de l'esprit humaine de M. Dugald Stewart.
- Note sur la croyance et le jugement d'existence.
- Note sur l'idée d'étendue et le jugement d'extériorité.
- Notes sur les mémoires de Berlin.
- Selle. Des idées et des objets.
- Note sur les réflexions de Maupertius et de Turgot au sujet de l'origine des langues.
- Note sur le projet de la Morale sensitive.
- Note sur l'éducation.

Vol. XI – 3 - *Commentaires et marginalia : dix-neuvième siècle* (ed. J. Ganault)

- Notes sur l'idéologie de M. de Tracy.
- Note sur la Logique de Destutt de Tracy.
- Réponses aux objections contre la dérivation de l'idée de corps.
- Remarque sur la Logique de M. de Tracy.
- Examen de l'opinion de M. de Tracy ...
- Tracy. *Marginalia*
- Critique d'une opinion de Cabanis sur le bonheur.
- Notes sur le Mémoire de M. Cabanis ...
- Compte rendu du Mémoire intitulé : De la génération des faits psychologiques et physiologiques.

- Note sur l'Histoire comparée des systèmes philosophiques.
- Note sur Fichte
- Note sur l'analyse et la synthèse.
- Analyse d'un Mémoire sur les méthodes.
- Note sur l'Essai sur le scepticisme.
- De la perception du moi et de celle d'existence.
- Dualité primitive.
- Division du sujet par M. Ancillon.
- Sujet et objet. Dualité primitive.
- Examen d'opinions d'Ancillon ...
- Notes sur le premier problème de la philosophie.
- Notes sur l'existence.
- Observations sur les leçons orales de Laromiguière.
- Examen des Leçons de philosophie de M. Laromiguière.
- Exemple de la confusion du point de vue subjectif avec le point de vue objectif ...
- Discussion avec M. Royer-Collard sur la réalité d'un état purement affectif.
- Réponse à Staffer.
- Critique des opinions de M. Bonstetten sur l'efficace de la volonté.
- Réfutation d'un passage de M. Bonstetten sur la volonté.
- Note sur Bonstetten.
- Note sur la possibilité de s'étudier soi même.
- Note sur la difficulté d'exister substantivement.
- Quelques explications du magnétisme.
- Notes sur la logique et le raisonnement.
- Des forces. Discussion de Laplace.
- Philosophie des Beaux-arts.

Vol. XII – 1 – *L'homme public (1789-1814)* (ed. André Robinet e Nelly Bruyère)

Vol. XII – 2 - *L'homme public (1815-1824)*

Vol. XIII – 1 – *Correspondance philosophique avec Ampère* (ed. André Robinet e Nelly Bruyère)

Vol. XIII – 2 - *Correspondance philosophique (1766 – 1804)*,

Vol. XIII – 3 - *Correspondance philosophique (1805 – 1824)*,

**B** – Para o texto do *Journal* seguimos a edição de H. Gouhier nas *Éditions de la Baconnière*, Neuchatel, 1954 (3 volumes)

## **2 – Sobre Maine de Biran:**

- ALEXANDER, I. W., «Maine de Biran and Phenomenology» in *French Literature and the Philosophy of Consciousness*, Cardiff, 1984.

- AZOUVI, François, «Genèse du corps propre chez Malebranche, Condillac, Lelarge de Lignac et Maine de Biran », in *Archives de Philosophie*, 45 (1982), pp. 85-107.

- AZOUVI, F., « L'affection et l'intuition chez Maine de Biran», in *Les études philosophiques*, janvier/mars, 1982, 1, pp. 79-90.

- AZOUVI, François, « Conscience, identification et articulation chez Maine de Biran » in *Revue de Métaphysique et de Moral*, 3 (1983), pp. 465-484.

- AZOUVI, François, *Maine de Biran. La science de l'homme*, Vrin, Paris, 1995.

- AZOUVI, François, « Note en Marge d'un livre », in *Les Études Philosophiques*, avril/juin 2000, ed. P.U.F., Paris, pp. 149-153.

- AZOUVI, François, « La triplicité des points de vue sur le corps dans la philosophie de Biran », in *Revue philosophique de Louvain*, t. 103, 1-2 (2005), pp. 6-15.
  
- BAERTSCHI, Bernard, *L'ontologie de Maine de Biran*, Éditions Universitaires Fribourg, 1982.
  
- BAERTSCHI, Bernard, « Les fondements de la morale de Maine de Biran » in *Revue de Métaphysique et de Moral*, 3 (1983), pp. 447-464.
  
- BAERTSCHI, Bernard, « La statue de Condillac, image du réel ou fiction logique ? », in *Revue Philosophique de Louvain*, tome 82, n° 55 (1984), pp. 335-364.
  
- BAERTSCHI, Bernard, « L'épisode matérialiste de Maine de Biran », in *Les Études Philosophiques*, avril/juin 2000, ed. P.U.F., Paris, pp. 155-172.
  
- BAERTSCHI, Bernard, *Les rapports de l'âme et du corps. Descartes, Diderot et Maine de Biran*, ed. Vrin, Paris, 1992.
  
- BEAUFRET, Jean, *Notes sur la philosophie en France au XIX siècle : de Maine de Biran à Bergson*, Vrin, Paris, 1984.
  
- BÉGOUT, Bruce, *Maine de Biran, la vie intérieure*, Payot & Rivages, Paris, 1995.
  
- BÉGOUT, Bruce, « De l'existent à l'existence. Maine de Biran face au grand problème des existences », in *Les Études Philosophiques*, avril/juin 2000, ed. P.U.F., Paris, pp. 221-242.
  
- BIRAN, A. de, « Maine de Biran dans le cadre de sa famille et de sa province », in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, nouvelle série, numéro 8, décembre 1949, pp. 66-74.

- BOUCKAERT, Bertrand, « L'itinéraire de la sympathie. Les ambiguïtés de l'altérité et la conscience de soi chez Maine de Biran », in *Revue philosophique de Louvain*, t. 103, 1-2 (2005), pp. 105-119.
  
- CORSANO, A., « Interpretazioni di Maine de Biran », in *Giornale critico della Filosofia italiana*, XXXVI, 1957.
  
- DELBOS, Victor, *Maine de Biran et son œuvre philosophique*, Vrin, Paris, 1931.
  
- DEPRUN, Jean, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Vrin, Paris, 1979.
  
- DEVARIEUX, Anne, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, Millon, Grenoble, 2004.
  
- DEVARIEUX, Anne, « Introduction », in MAINE de BIRAN, *De l'aperception immédiate*, Le Livre de poche, Paris, 2005.
  
- DEVARIEUX, Anne, « L'exil des affections pures. A propos d'une formule d'Ovide et de sa reprise biranienne », in *Revue philosophique de Louvain*, t. 103, 1-2 (2005), pp. 139-158.
  
- DREVET, Antoinette, *Maine de Biran*, P.U.F., Paris, 1968.
  
- DUCHÊNE, Joseph, « Merleau-Ponty lecteur de Biran : à propos du corps propre », in *Revue philosophique de Louvain*, t. 103, 1-2 (2005), pp. 42-64.
  
- DUPUIS, Michel, « À propos du sentiment biranien de l'existence », in *Revue philosophique de Louvain*, t. 103, 1-2 (2005), pp. 159-176.



- FESSARD, P., *La méthode de réflexion chez Maine de Biran, Cahiers de la Nouvelle Journée*, n°39, Librairie Bloud & Gay, 1938.
  
- FROGNEUX, Nathalie, « La résistance vive du corps dans l' 'Essai' de Maine de Biran », in *Revue philosophique de Louvain*, t. 103, 1-2 (2005), pp. 65-81.
- FOREST, Aimé, « L'Intériorité biranienne », in *Revue Internationale de Philosophie*, 1966 (75), Fascicule 1, pp. 53-68.
  
- FURUKAWA, Masaki, *Philosophie et religion chez Maine de Biran*, ed. ANRT, Paris, 2002.
  
- GHIO, Michelangelo, *Maine de Biran e la tradizione biraniana in Francia*, Edizione di Filosofia, Torino, 1962.
  
- GHIO, Michelangelo, « Biran interprete di Leibniz », in *Revue Internationale de Philosophie*, 1966 (75), Fascicule 1, pp. 117-140
  
- GOUHIER, Henri, *Les Conversions de Maine de Biran*, Vrin, Paris, 1948.
  
- GOUHIER, Henri, « Maine de Biran et ses historiens », in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, nouvelle série, numéro 8, décembre 1949, pp. 96-103.
  
- GOUHIER, Henri, « Expérience religieuse et philosophie dans la pensée de Maine de Biran », in *Revue Internationale de Philosophie*, 1966 (75), Fascicule 1, pp. 90-116.
  
- GOUHIER, Henri, *Maine de Biran par lui-même*, ed. Seuil, Paris, 1970.
  
- GUIBERT-SLEDZIEWSKI, Élisabeth, « Maine de Biran devant la Révolution », in *Revue de Métaphysique et de Moral*, 3 (1983), pp. 485-498.

- HALLIE, Philip P., *Maine de Biran. Reformer of Empiricism*, Harvard University Press, Cambridge, 1959.
  
- HENRY, Michel, « Le concept d'âme a-t-il un sens ? », in *Revue philosophique de Louvain*, tome 64, n° 81 (1966), pp. 5-33.
  
- HENRY, Michel, *Philosophie et Phénoménologie du corps : essai sur l'ontologie biranienne*, P.U.F., Paris, 1987.
  
- HUXLEY, Aldous, « Variations on a Philosopher », in ID *Themes and Variations*, Chatto & Windus, London, 1950, pp.1-152.
  
- LAOUREUX, Sébastien, “Immanence et intentionnalité. Les figures du ‘continu résistant’ biranien dans la phénoménologie matérielle », in *Revue philosophique de Louvain*, t. 103, 1-2 (2005), pp. 16-41.
  
- LASSAIGNE, Jean, *Maine de Biran, homme politique*, La Colombe Editions, 1958.
  
- LAVELLE, L., « Maine de Biran : l'homme et la philosophie », in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, nouvelle série, numéro 8, décembre 1949, pp. 75-84.
  
- LEFÈVE, Céline, « Maladie et santé dans les Mémoires sur l'influence de l'habitude sur la faculté de penser de Maine de Biran », in *Les Études Philosophiques*, avril/juin 2000, ed. P.U.F., Paris, pp.173-201.
  
- LEMOINE, Maël, « Affectivité et auto-affection : réflexions sur le ‘corps subjectif’ chez Maine de Biran et Michel Henry », in *Les Études Philosophiques*, avril/juin 2000, ed. P.U.F., Paris, pp. 243-267.
  
- LE ROY, Georges, *L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran*, Boivin & Cie., 1937.

- LLEWELYN, John, « L'idéologie de l'action et de la passion chez Maine de Biran, avec un post-scriptum suivi d'une note de Nelly Dème », in AAVV, *Victor Cousin. Les idéologues et les Écossais*, Presses de l'École Normale Supérieure, Paris, 1985, pp. 49-61.
  
- MARÍAS, Julian, *San Anselmo y el Insensato, y otros estudios de Filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1954.
  
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Vrin, Paris, 1968.
  
- MONBRUN, A. de la Valette, *Maine de Biran critique et disciple de Pascal d'après de nombreux documents inédits*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1914.
  
- MONETTE, Arcade-Marie, *La théorie des premiers principes selon Maine de Biran*, Vrin, 1945.
  
- MONTEBELLO, Pierre, *La décomposition de la pensée. Dualité et empirisme transcendantal chez Maine de Biran*, Jérôme Million, Grenoble, 1994.
  
- MONTEBELLO, Pierre, « Une individuation de la connaissance psycho-physique », in PETIT, Jean-Luc (éd.), *Les neurosciences et la philosophie de la action*, Vrin, Paris, 1997, pp. 79-97.
  
- MONTEBELLO, Pierre, « Le corps de la pensée », in *Les Études Philosophiques*, avril/juin 2000, ed. P.U.F., Paris, pp 203-220.
  
- MONTEBELLO, Pierre, *Le Vocabulaire de Maine de Biran*, ellipses, Paris, 2000.

- MONTEBELLO, Pierre, « Maine de Biran : la relation entre esprit et corps », in QUILLIOT, Roland, (Dir.) *Le corps et l'esprit*, ellipses, Paris, 2003, pp. 96-111.
  
- MOORE, F. C. T., *The psychology of Maine de Biran*, Clarendon Press, Oxford, 1970.
  
- MOORE, F. C. T., *Une copie mal déguisée* in AAVV, *Victor Cousin. Les idéologues et les Écossais*, Presses de l'École Normale Supérieure, Paris, 1985, pp. 37-47.
  
- NAERT, Émilienne, « Maine de Biran lecteur de Leibniz », in *Revue de Métaphysique et de Moral*, 3 (1983), pp. 499-513.
  
- PALIARD, J., « Maine de Biran et Maurice Blondel », in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, nouvelle série, numéro 8, décembre 1949, pp. 91-95.
  
- REA, Caterina, « Corps subjectif et question morale chez Maine de Biran », in *Revue philosophique de Louvain*, t. 103, 1-2 (2005), pp. 82-104.
  
- PATOČKA, J., *Papiers phénoménologiques*, Millon, Grenoble, 1995.
  
- ROMEYER-DHERBEY, G., *Maine de Biran ou le penseur de l'immanence radicale*, Seghers, Paris, 1974.
  
- ROMEYER-DHERBEY, G., « Maine de Biran et les signes », in *Revue de Métaphysique et de Moral*, 3 (1983), pp. 514-538.
  
- SIMHA, André, *La conscience. Du corps au sujet*, Armand Colin, Paris, 2004.
  
- SOUAL, Philippe, « Le désir et la volonté. Maine de Biran lecteur des cartésiens », in *Revue Philosophique de la France et de L'Étranger*, t. CXCIV, 4 (2004), pp. 423-442.

- STANEK, V. “Le désir et la volonté. Maine de Biran lecteur des cartésiens », in *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, T. CXCIV (2004), p. 435.
  
- SWAIN, Gladys, *Dialogue avec l'insensé*, Gallimard, Paris, 1994.
  
- THIBAUD, Marguerite, *L'effort chez Maine de Biran et Bergson*, ed. Imprimerie Allier & Fils, Grenoble, 1939.
  
- TILLIETTE, Xavier, « Nouvelles réflexions sur le Cogito biranien » in *Revue de Métaphysique et de Moral*, 3 (1983), pp. 436-446.
  
- TISSERAND, Serge, *L'anthropologie de Maine de Biran ou la science de l'homme intérieur*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1909.
  
- THIRION, Benoît, « Le corps dans les travaux de Maine de Biran sur l'habitude (1800-1802) », in *Revue philosophique de Louvain*, t. 103, 1-2 (2005), pp. 120-138.
  
- UMBELINO, Luís António, “Notas sobre o corpo no contexto de um diálogo impossível entre Sartre e Maine de Biran”, in REIMÃO, Cassiano (coord), *Jean-Paul Sartre. Uma Cultura da Alteridade – Filosofia e Literatura*, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2005, pp.129-143.
  
- UMBELINO, Luís António, «Phenomenology of the Inside of Space. Readings of Maurice Merleau-Ponty», in WIERCIŃSKI, Andrzej (ed), *Between Description and Interpretation. The Hermeneutic Turn in Phenomenology*, The Hermeneutic Press, Toronto, 2005, pp. 113-124.
  
- UMBELINO, Luís António, “Condição subjectiva. Presença de Maine de Biran no projecto ricœuriano de uma fenomenologia da vontade”, in CANTISTA, Maria José, *Subjectividade e Racionalidade. Uma abordagem fenomenológico-hermenêutica*, Campo das Letras, Porto, 2006, pp.193-212.

- UMBELINO, Luís António, “Maine de Biran e a *Société Médicale de Bergerac*. Contributos para a história da ideia de saúde”, in PORTOCARRERO, Maria Luísa, (coord.), *Cadernos L.I.F. “Corpo, Saúde e Espaço Público”*, Ariadne, Coimbra, 2007.
- VANCOURT, Raymond, *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran. Réalisme biranien et idéalisme*, Aubier, Paris, (2<sup>a</sup> ed.), 1944.
- VANCOURT, Raymond, « Maine de Biran et la Phénoménologie contemporaine », in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, nouvelle série, numéro 8, décembre 1949, pp. 85-90.
- VOUTSINAS, Dimitri, « Maine de Biran (1766-1824), fondateur de la psychologie française », in *Revue Internationale de Philosophie*, 1966 (75) Fascicule 1, pp. 69-89.

### **3 – Outras obras citadas :**

- AAVV, *Les théories de la causalité*, P.U.F., Paris, 1971.
- BARBARAS, R, *Le désir et la distance Introduction à une phénoménologie de la perception*, Vrin, Paris, 1999.
- BARROUX, Gilles, “Quelle lecture du corps malade au XVIII<sup>e</sup> siècle ? L’exemple des fièvres vu à travers le prisme de *l’Encyclopédie*”, in *Corpus*, n° 43 (2003), pp. 93-137.
- BEYSSADE, J.-M. *Descartes au fil de l’ordre*, P.U.F., Paris, 2001.
- BINSWANGER, L., *Mélancolie et manie*, (trad. Francesa), P.U.F., 1987.
- BOUILLIN, F., *Histoire de la philosophie cartésienne*, Delagne, Paris, 1868.

- BRUN, Jean, *A Mão e o Espírito*, (trad. port.), ed. 70, Lisboa, 1990.
  
- CALLOT, Émile, *La philosophie de la vie au XVIII<sup>e</sup> siècle*, ed. Marcel Rivière et Cie, Paris, 1965.
- CASSIRER, Ernst, *La Filosofia de la Ilustracion* (trad. espanhola), ed. Fondo de Cultura Economica, Buenos Aires, (2<sup>a</sup>. ed.), 1950.
  
- CHÉDIN, Jean-Louis, *La condition subjective. Le sujet entre crise et renouveau*, Vrin, Paris, 1997.
  
- CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Armand Colin, Paris, 1924.
  
- CONDILLAC, *Traité des sensations*, Fayard, Paris, 1984.
  
- DAMÁSIO, António, *O Sentimento de si. O Corpo, a Emoção e a Neurobiologia da Consciência*”, Europa-América (13<sup>a</sup> ed.), 2001.
  
- DALED, Pierre, F., *Le matérialisme occulté et la genèse du sensualisme*, Vrin, Paris, 2005.
  
- DELEUZE, G. e GUATTARIE, F., *L'anti-Œdipe*, Éditions de Minuit, Paris, 1972.
  
- EHRENBURG, Alain, (dir.) *Drogues et médicaments psychotropes. Le trouble des frontières*, Esprit, Paris, 1998.
  
- ESPINOSA, B., *Ética*, (trad. port., 3 vol.) ed. Atlântida, Coimbra, 1960, 1964.
  
- FÉDIDA, P., e SCHOTTE, J., *Psychiatrie et existence*, Million, Grenoble, 1991.

- FOUCAULT, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris, 1972.
  
- GAUKROGER, Stephen (ed.), *The Soft Underbelly of Reason. The Passions in the Seventeenth Century*, Routledge, 1998.
  
- GIL, José, *Metamorfoses do Corpo*, (2ª edição), Relógio d'água, Lisboa, 1997.
  
- GIL, José, *Fernando Pessoa ou a Metafísica das Sensações*, Relógio d'Água, Lisboa, s/d.
  
- GIL, José, *A Imagem-Nua e as Pequenas Percepções. Estética e Metafenomenologia*, Relógio d'Água, Lisboa, 1996.
  
- GIL, José, *Movimento Total. O Corpo e a Dança*, Relógio d'Água, Lisboa, 2001.
  
- GOUHIER, H., *Études sur l'histoire des idées en France depuis le XVII<sup>e</sup> siècle*, Vrin, Paris.
  
- GUSDORF, Georges, *La conscience révolutionnaire. Les Idéologues*, ed. Payot, Paris, 1978.
  
- GROS, F., *Foucault et la folie*, P.U.F., Paris, 1997.
  
- JERVOLINO, D., *Paul Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine*, Ellipses, Paris, 2002.
  
- HUNEMAN, Philippe, *Bichat, la vie et la mort*, ed. P.U.F., Paris, 1998.
  
- HUSSERL, E., *Idenn zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II : Phänomenologische untersuchung zur konstitution. Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures II La crise des*



*sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, (trad. franc.), Gallimard, Paris, 1976.

- HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (trad. Franc. De G. Granel), Gallimard, Paris, 1976

- MADINIER, G., *Conscience et mouvement : étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*, Félix Alcan, Paris, 1938.

- MADINIER, G., *Conscience et signification: Essai sur la réflexion*, P.U.F., Paris, 1953.

- MALDINEY, H., *Penser l'homme et la folie*, Millon, Grenoble, 1997.

- MALHERBE, Michel, *De l'idée au jugement chez Reid et Destutt de Tracy*, in AAVV, *Victor Cousin. Les idéologues et les Écossais*, Presses de l'École Normale Supérieure, Paris, 1985, pp. 29-35.

- MARION, J.-L. *Sur la théologie blanche de Descartes*, P.U.F., Paris, 1981.

- MICHOTE, A., *Causalité, permanence et réalité phénoménales*, Publications Universitaires de Louvain, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, Paris, 1962.

- MORAVIA, Sérgio, *Il tramonto dell'illuminismo, Filosofia e Politica nella società francese (1770-1810)*, Laterza, Bari, 1968.

- NAGEL, Th., *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

- PALMER, Robert, *Catholics and Unbelievers in Eighteenth Century France*, Princeton University Press, 1947.

- POMIERS, Guy, «Le somnambulisme: un problème philosophique.», in *Dix-huitième siècle*, 10 (1978).
  
- PORTOCARRERO, Maria Luísa, *Horizontes da Hermenêutica em Paul Ricœur*, Ariadne, Coimbra, 2005.
  
- PORTOCARRERO, Maria Luísa Portocarrero F., “Corporeidade, Queda e Confissão”, in BORGES, A., PITA, A. P., e ANDRÉ, J. M. (coord.), *Ars interpretandi. Diálogo e Tempo. Homenagem a Miguel Baptista Pereira*, Fundação Eng.º António de Almeida, Porto, 2000, p. 761 e ss.
  
- PORTOCARRERO, Maria Luísa, “Falibilidade, Mal e Testemunho em Ricœur”, in ID (coord.), *Mal, Símbolo, Justiça*, F.L.U.C., Coimbra, 2001, p. 150.
  
- PATOČKA, J., *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Million, Grenoble, 2002,
  
- PERKINS, Jean A., *The Concept Self in the French Enlightenment*, Librairie Droz, Genève, 1969.
  
- PIGNEAUD, Jackie, *Aux ports de la psychiatrie*, Aubier, Paris, 2000.
  
- RICŒUR, Paul, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, ed. Aubier, Paris, 1949.
  
- RICŒUR, Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris, 1986.
  
- RICŒUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990.
  
- RICŒUR, Paul, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, ed. Esprit, Paris, 1995.

- RICŒUR, Paul, *Ce qui nous fait penser, La nature et la règle*, Odile Jacob, Paris, 1998.
  
- SEARLE, J., *The rediscovery of the mind*, The M.I.T. Press, 1994.
  
- SEMELAIGNE, René, *Philippe Pinel et son œuvre, au point de vue de la santé mentale*, Harmattan, Paris, 2003.
  
- SIMONDON, Gilbert, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Million, Grenoble, 1995.
  
- STAUM, M., *Cabanis, Enlightenment and Medical Philosophy in the French Revolution*, Princeton University Press, 1980.
  
- STEWART-ROBERTSON, J.-C., «Un cheval de Troie dans la citadelle écossaise : l'Idéologie et la prétendue conspiration de Thomas Brown et Desttut de Tracy», in AAVV, *Victor Cousin. Les idéologues et les Écossais*, Presses de l'École Normale Supérieure, Paris, 1985, pp. 63-95.
  
- STRAUS, Erwin, *Du sens des sens*, (trad. francesa), Million, Grenoble, 1989
  
- SUTTON, Timothy, «Thomas Reid et les fondements de la philosophie du sens commun», in AAVV, *Victor Cousin. Les idéologues et les Écossais*, Presses de l'École Normale Supérieure, Paris, 1985, pp. 19-27.
  
- SWAIN, G., *Le sujet de la folie*, Privat, Toulouse.
  
- SWAIN, G. e GAUCHET, M., *La pratique de l'esprit humain*, Paris, Gallimard, 1980.
  
- TUILIER, André, «La Bibliothèque Victor Cousin de la Sorbonne et l'influence de la philosophie écossaise en France au début du XIX<sup>e</sup> siècle», in AAVV, *Victor Cousin*.

*Les idéologues et les Écossais*, Presses de l'École Normale Supérieure, Paris, 1985, pp. 159-175.

- TRACY, Destutt de, *Mémoire sur la faculté de penser et autres textes*, Fayard, Paris, 1992.

- TRACY, Destutt de, *Eléments d'idéologie* (I; II; III; IV-V), Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1977.

- TELLENBACH, H. *Goût et atmosphère*, P.U.F., Paris, 1986.

# Índice Geral

Homenagem	7
Nota prévia.	9
Notação das obras mais citadas	11

## **Introdução**

	13
--	----

1. Intróito	15
2. Actualidade de Maine de Biran	16
3. Consciência do corpo.	25
4. Presença(s) do corpo.	27
5. Plano	35

## **Parte I – A Crise das Ciências Europeias e o Biranismo**

	39
--	----

### **Capítulo 1 – Da experiência *propriamente humana***

	41
--	----

1. O projecto de um <i>ideologia subjectiva</i> .	42
---	----

O ar do tempo. A metafísica restaurada e a ciência do homem. O horizonte da *Idéologie*. O caminho do sentido íntimo.

2. Antecipando a crise da ciência do homem.	47
---	----

A questão do método. Limites de transposição do método científico para o estudo do homem. Anfibologia do termo sensibilidade. A necessidade de traçar diferenças. *Homo duplex* ou a existência complicada.

3. <i>Voluntas principium dat.</i>	68
------------------------------------	----

A ideia de causa: caminho de superação da crise da ciência. O princípio real de uma “ciência dos princípios”. A questão da forma e da matéria do pensamento. A vontade e o corpo: o grande impensado.

4. “Matéria” e “Forma”	82
------------------------	----

O princípio do pensar. A forma e a matéria do pensamento. O solo firme da decomposição real do pensamento e a teoria das faculdades. A forma mais marcada de disjunção das faculdades: a fronteira da consciência.

5. Teoria real das faculdades	89
<b>Capítulo 2 – Apercepção e reflexão. Saber de limite e limite do saber</b>	97
1. Da reflexão no horizonte aperceptivo	98
2. Redobramento reflexivo.	102
Acepções do termo reflexão. A reflexão no contexto do sistema reflexivo. Reflexão e Apercepção. Reflexão especular e reflexão íntima.	
3. Origem natural da reflexão: a escuta de si.	112
O ouvido unido à voz; Reflexão <i>stritu sensu</i> e <i>lato sensu</i> ; O <i>eu abstrahens</i> mas não <i>abstractus</i> . Delimitação interior dos actos do <i>eu</i> . Desdobramento e redobramento.	
4. Actividade reflectida e teoria das faculdades	122
Reflexão e teoria das faculdades. O caso das faculdades intelectuais. O limite de uso de cada faculdade. O próprio de cada faculdade. A “superioridade” da reflexão. O duplo critério reflexivo.	
5. Não se pensa senão o corpo.	133
Reflexão e sentido íntimo. Os sistemas do biranismo. A intensidade do esforço e a derivação das faculdades. Não se pensa senão o corpo.	
<b><u>Parte II – Somatologia Subjectiva As presenças do corpo.</u></b>	139
<b>Capítulo 1 – Arqueologia do corpo primitivo</b>	141
1. Crítica da razão <i>ideológica</i> .	142
A troca epistolar com Tracy entre 1803 e 1804: narrativa de uma revolução. Estudo comparativo das primeiras e últimas obras do fundador da <i>Idéologie</i> . O caminho abandonado por Tracy. O biranismo original e a questão do corpo.	
2. Corpo da sensação e sentimento do corpo. Avaliação de Condillac.	146
Tracy leitor de Condillac. A doutrina de Condillac: a sensação transformada. A questão central da origem do conhecimento do corpo próprio. A importância do tocar. A dupla sensação de contacto. Limites da posição de Condillac segundo Biran: o corpo é sempre conhecido a partir de um modelo de conhecimento tomado do tocar exterior.	

3. Sentimento do corpo e corpo do movimento. Avaliação de Destutt de Tracy. 158

As prometedoras leituras críticas de Tracy: correcções de Condillac. O princípio na *motilidade*. O primeiro esforço segundo Tracy. A dupla sensação de contacto corrigida pela categoria de movimento. Equívocos de Destutt de Tracy e traição ao princípio reflexivo que enuncia. A hipótese abstracta. A consideração da resistência como sempre exterior. Tracy, como Condillac, esquece o corpo próprio: esquecimento da resistência interiorizada, confusão sobre o sentido da vontade, silenciamento do verdadeiro princípio do pensar.

4. Corpo do esforço, corpo próprio. Maine de Biran por ele mesmo. 180

Aprofundamento da ideia de esforço. A vontade aplicada ao corpo: causalidade subjectiva e resistência interiorizada. O movimento voluntário. Causa já sempre conhecida e corpo presente intimamente. A incompreensão de Tracy. A análise biraniana dos limites da posição do seu mestre. O facto primitivo como *uma certa relação ao corpo*.

## **Capítulo 2 – O corpo tocante-tocado** 191

1. Localização das sensações. 192

O estatuto da afecção na relação ao *eu*. Reminiscência modal e reminiscência pessoal. Primeiras ocorrências da categoria de *espaço interior do corpo*. A predisposição intuitiva. Esboço de coordenação espacial. Reminiscência objectiva e reminiscência pessoal. O espaço como símbolo sensível do tempo.

2. Percepção e atenção. O paradigma do tocar. 201

A impressão de um cheiro e o apreciar de uma fragrância. Saborear e degustar. Ouvir e escutar. Ver e olhar. Sentir passivamente e tocar activamente. A mão tocante-tocada. O privilégio do tocar. O tocar activo e sensação de pressão.

3. Conhecimento exterior do corpo. 217

Resistência e qualidades primeiras dos objectos; A especificidade do tocar. Critérios do conhecimento exterior. O que se entende por um objecto.

4. O problema do conhecimento representativo do corpo próprio. 223

Resistência exterior e resistência interior. Corpo exterior e corpo interior. Conhecimento exterior do corpo e conhecimento de objectos. A diferença do conhecimento do corpo como próprio. A resistência que cede.

<b>Capítulo 3 – O corpo distinto, mas não separado da esfera aperceptiva.</b>	229
1. <i>Continuatio resistentis</i>	230
A resistência contínua do corpo apropriado. A estrutura do esforço. O corpo como o “mesmo” e como “o diferente”. Diferença não separada. Esforço imanente e esforço intencionado. O corpo como objecto imediato da apercepção. O carácter não instrumental do esforço. A vontade enquanto diferente do desejo. Conhecimento não-representativo do corpo. Leituras de Hume e Engel.	
2. O espaço do corpo	251
O corpo do tempo. O corpo da duração. O esforço: constância e repetição. A continuidade da resistência e o espaço interior do corpo. O corpo interiormente percorrido. Superação definitiva do modelo condillaciano do tocar para conhecer o corpo próprio.	
3. O eu e o seu corpo (M. Henry leitor de Maine de Biran).	264
A interpretação do biranismo proposta por M. Henry: um corpo que é um <i>eu</i> . Limites e equívocos desta interpretação: confronto entre as posições de B. Baerschi, P. Montebello, F. Azouvi e A. Devarieux. Algo corresponde no biranismo a um corpo da imanência e da identificação completa, mas este corpo exclui o eu.	
<b>Capítulo 4 – O corpo furtivo</b>	285
1. Um outro corpo.	286
Corpo da apercepção e corpo furtivo da vida impessoal. Na fronteira entre a reflexão e a vida. A <i>interfacialidade</i> do corpo. O corpo do <i>conscium</i> e o corpo do <i>alienus</i> .	
2. Teoria da vida impessoal.	289
As afecções. De uma sensibilidade passiva afectiva-intuitiva. Devir identificatório. A obscuridade das afecções. Simbólica sensível. Não sabemos o que pode o corpo que somos.	
3. Inconsciente somático.	303
Sentido do inconsciente biraniano: perspectivas que defendem uma dimensão psíquica; perspectivas que defendem uma dimensão corporal. Inconsciente cerebral, inconsciente somático: o corpo perturbador, alienante. <i>Indistância</i> do corpo afectivo e identificação pura. O corpo na paixão, na emoção, na mania, na alucinação, no juízo moral, no juízo estético. Corpo e “tom” da existência.	



4. O Temperamento.	319
Corpo e “sentimento geral da existência”. O temperamento e o involuntário do corpo. Crítica à tradição da fisiognomia: não se pode “ver” o temperamento porque o regresso à causa das afecções nos está interdito. Teoria dos “signos simpáticos”.	
5. Teoria do homem melancólico.	333
Temperamento e melancolia. A refração. Sentido filosófico do <i>Journal</i> . Sentimento melancólico e fragilidade da posse de si. O duplo regime de presença do corpo. Pensar na fronteira da ausência de si. O corpo que dissolve o pensamento e o corpo que permite pensar. Melancolia e corpo consistente. A melancolia testemunhada: hermenêutica da fragilidade.	
<b>Parte III – Terapêutica, alienação e imagem do corpo</b>	<b>357</b>
<b>Capítulo 1 – Teoria biraniana da alienação.</b>	<b>359</b>
1. <i>Alienus</i>	360
2. Alienação e terapêutica.	364
Alienação e mania; “Psicotrópicos” e “Terapêutica moral”. Influências possíveis sobre as afecções. A imaginação manuseada.	
3. Alienação completa.	368
O momento 1800 e a figura de Pinel. Teoria biraniana da alienação completa. Noção alargada de alienação: sono, sonho, sonambulismo, idiotia, demência. Limites das doutrinas de Bichat, Barthez e Cabanis sobre os fenómenos do sonho. Confronto com a tese da “alienação parcial”. O diálogo Biran / Royer-Collard.	
4. Biran <i>versus</i> Pinel	388
Leitura biraniana das doutrinas de Pinel: louvor da prática terapêutica e crítica da divisão das faculdades a partir de um estado que exclui o <i>eu</i> . Sentido de uma alienação completa. Aproximação de Pinel à mesma história de pensamento que inclui a figura de Gall. Explicitação do problema da “tradução” como central no contexto das “ciências do espírito”.	
<i>Excursus.</i>	397
A interpretação de Foucault do momento 1800 e da figura de Pinel, no contexto de um estudo das grandes figuras da loucura. A crítica de G. Swain e M Gauchet, seguida de uma proposta de reinterpretação do	

momento auroral da psiquiatria moderna.

<b>Capítulo 2 – Poderão ver-se as saúdes do corpo?</b>	403
1. Dualidade e dualismos.	404
A questão da tradução nos alvares da reflexão biraniana sobre o problema da causalidade e dos pontos de vista. Origens de um equívoco: o cartesianismo e o animismo de Stahl.	
2. O problema da tradução do <i>moral</i> pelo <i>físico</i> .	424
Duas faces de um mesmo problema: manifestação do pensamento e redução do corpo à sobre-representação do seu exterior. Actualidade da meditação biraniana: os novos materialismos; as propostas neobehavioristas. As três justificações do paradigma da tradução: relação causal; ligação de identidade; ligação ou tradução simbólica. Os exemplos de Cabanis, Bichat, Bonnet e a figura paradigmática de Gall.	
3. As promessas da frenologia de Gall. A <i>metafísica da manifestação</i> explicada.	438
A doutrina fisiológica de Gall e o “salto” para a frenologia. Características da doutrina frenológica. A crítica biraniana: denúncia das falsas bases, dos limites e dos equívocos.	
4. Biran e Gall, Changeux e Ricœur: biranismo e hermenêutica da condição humana.	448
Actualização do diálogo Biran/Gall. O diálogo Changeux/Ricœur. O sonho de ver o pensamento. A consciência da diferença de planos na afirmação hermenêutica do sentido do homem capaz. O biranismo e a hermenêutica.	
<b>Conclusão</b>	463
Índices e Bibliografia.	477
Índice onomástico.	478
Bibliografia.	487
Índice Geral	509