

A filosofia do corpo de Maine de Biran: do fato primitivo ao esforço

Maine de Biran's philosophy of the body: from primitive fact to effort

 10.21680/1983-2109.2022v29n58ID24105

André Renato de Oliveira

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

 0000-0003-3840-0635

andrerpro@hotmail.com

Resumo: Este artigo aborda a questão do corpo na filosofia de Maine de Biran. Trata-se em demonstrar como esse filósofo traz à tona um novo estatuto do corpo que se originaria a partir da identificação do fato primitivo ao esforço, isto é, Maine de Biran demonstra que o eu não pode existir por si mesmo sem ter o sentimento imediato interno da coexistência do corpo. Disso advém sua formulação do corpo subjetivo. Essa nova abordagem trará consigo a construção de uma ontologia subjetiva, com a qual Henry, M. (1965) sustenta ser capaz de fundamentar uma fenomenologia do corpo. Demonstrar a originalidade dessa concepção do corpo biraniana e avaliar a validade de sua aceção fenomenológica é com o que nos ocuparemos neste trabalho.

Palavras-chave: Maine de Biran, fato primitivo, fenomenologia, esforço

Abstract: This paper addresses the issue of the body in Maine's philosophy of Biran. It is about demonstrating how this philosopher brings to light a new status of the body that would originate from the identification of the primitive fact to the effort, that is, Maine de Biran demonstrates that the self cannot exist by itself without having the immediate feeling internal coexistence of the body, from this comes its formulation of the subjective body. This new approach will bring with it the construction of a subjective ontology, which Henry, M. (1965) maintains is capable of supporting a phenomenology of the body. In demonstrating the originality of this conception of the Biranian body, and in evaluating the validity of its phenomenological meaning, we will be concerned with this work.

Keywords: Maine de Biran, primitive fact, effort, phenomenology.

1 INTRODUÇÃO

Se asseverarmos que a psicologia biraniana emprega como seu fundamento uma verdade subjetiva, primária e indubitável, denominada por Maine de Biran de *fato primitivo do sentido íntimo*, a explicação desse *fato* enquanto *esforço* também implicará numa nova definição do estatuto do corpo. Fato é que o corpo, na filosofia de Maine de Biran, não é mais tomado como secundário e

desnecessário, como fora feito pela tradição filosófica até então. Na filosofia biraniana, enquanto resistência ao *esforço*, o corpo representa um dos dois elementos fundamentais da relação primitiva; embora distinto, o corpo é inseparável do *eu-força* (*force-moi*) que o apreende no *esforço*. O corpo possui tamanha importância na filosofia biraniana, que sem o elemento corporal não há nem relação primitiva, nem verdade primeva. A essa interpretação crítica do estatuto de corpo na história da filosofia, atestada por Maine de Biran, irrompem-nos indubitavelmente a questão da *res cogitans* cartesiana. Para Biran, a dúvida de Descartes é contrária ao *fato primitivo*. Isso quer dizer que não há consciência do eu sem o sentimento interior e contínuo de uma coexistência viva e atual com o corpo. Somente assim, o *corpo próprio* (*corps propre*)¹ vê-se enquanto objeto imediato da alma, livre de suspeitas. Mas nos atentemos aqui para uma importante questão: o *corpo próprio*, em Biran, seria aquele corpo orgânico objeto dos biólogos ou dos médicos? Não, pois falamos aqui de um testemunho imediato da potência (ou força) do *esforço*. A concepção de corpo presente na filosofia de Maine de Biran pertence a uma esfera subjetiva imanente, que não pode ser representada por uma representação externa “*partes extra partes*”. Isso quer dizer que, na concepção biraniana, não há qualquer necessidade de conhecer objetivamente os mecanismos biológicos da atividade muscular para querer e poder andar, por exemplo. A questão que se coloca, então, a partir desse novo estatuto, é compreender como o corpo pode ser ao mesmo tempo um elemento subjetivo puro e irrepresentável e o limite orgânico de um *esforço* que institui um movimento, relacionando suas particularidades tendo em vista a unidade.

Ademais, em Biran, é o corpo que permitirá a abertura às existências externas, é ele quem torna possível a presença de uma realidade diferente de si; pela prova corpórea da resistência, ele assegura a verdade positiva das realidades transcendentais. Uma amostra disso é o argumento de Biran no qual somente pelo toque ativo que a *causa-eu* é posta em relação com uma *causa não eu* que lhe resiste. Assim, identificamos que a concepção de corpo em Biran não é, necessariamente, uma concepção de *corpo objetivo*, entendido como corpo exterior, cujos elementos se situam “*partes extra partes*”, à forma do modelo anatômico presente no *Tratado dos homens*, de Descartes. Pelo contrário, Biran nega aderi-lo, pois reconhece que essa apreensão não explica como esse corpo

¹ Conceito biraniano (que se refere ao próprio corpo), contudo, o contexto de Biran (Caminhada com Royer Collard, p. 12) é o seguinte: “Neste fato verdadeiramente primitivo o *corpo próprio* é o *objeto* que já está num espaço cujo o *eu* se distingue sem poder se separar, é assim que toda sensação que está unida a consciência do eu individual é, portanto, localizada em uma parte do corpo...”.

(objetivo) pode ser apreendido como sendo “meu”.² Destarte, o que temos em Biran é uma concepção de *corpo próprio* que concerne ao meu corpo, pois este me é dado pelo conhecimento imanente de meus movimentos quando eu os executo, revelando a não necessidade de um apriorismo que me represente antecipadamente o movimento que irei executar. Destaca-se, nessa concepção biraniana, a participação de uma “força da vontade” e do “corpo”, corroborada por Maine de Biran em seu *Ensaio...*

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, subjetivo e idêntico do infalível exercício apercebido – dual – de si. (Apud UMBELINO, L. A. 2008, p. 35)

Com razão, Azouvi, F. (2005, p. 6) destaca que “É por ter descoberto o estatuto subjetivo do *corpo próprio*, a partir da experiência do movimento, que Maine de Biran tem na história da filosofia o lugar que é o seu”. E Henry, M. (1965, p. 5) que, de maneira próxima, confessa:

O primeiro filósofo e, o único que, na longa história da reflexão humana, compreendeu a necessidade de determinar originariamente o nosso corpo como um corpo subjetivo 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”(HENRY, M. 1965, p.5)³.

Reafirmamos que o enfoque desta investigação é abordar a questão do corpo em Maine de Biran, embora reconheçamos não ser possível seu esgotamento neste trabalho. Para realizar a exposição que aqui nos propomos, traremos à tona as análises realizadas por alguns dos comentadores da filosofia biraniana, com destaque para a interpretação de Henry, M. (1965). Esse comentador sustenta haver uma influência biraniana sobre sua própria filosofia do corpo, isto é, a sua consideração do corpo como um eu, constituindo uma esfera de subjetividade transcendental. Contudo, demonstraremos que para sustentar uma interpretação desse tipo, Henry, M. terá de enfrentar não só o texto de Maine de Biran, mas responder às posições divergentes de outros comentadores, tais como as de Azouvi, F., Devarieux, A. e Umbelino, L. A., dentre outras. Por fim, alumbramos aqui que o propósito desta exposição não é o de delegar veracidade ao argumento

² Conhecemos o argumento de Descartes que justifica tal reconhecimento: “ele é meu em virtude de um certo direito particular”, porém, Maine de Biran nota sua insuficiência, pois nada me permite compreender a possibilidade desse direito particular posto por Descartes, sequer esse direito é explicado suficientemente por Descartes.

³ Tradução nossa. (1ª edição)

de um ou de outro comentador, mas, sim, demonstrar a originalidade da proposta biraniana, bem como o alcance e as possibilidades interpretativas que essa “ontologia subjetiva biraniana” pode nos proporcionar.

2 A INTERPRETAÇÃO DE MICHEL HENRY À TEORIA DO CORPO SUBJETIVO

Henry, M. (1965, p. 15) inicia seu texto “Filosofia e fenomenologia do corpo” afirmando que “não é por acaso que Maine de Biran realizou esta descoberta do *corpo subjetivo*. Esta se inscreve nele num contexto que a torna necessária, e que não é senão uma ontologia fenomenológica”. Como é posto por Henry (1965), nessa passagem, um dos pontos fundantes de sua interpretação fenomenológica está na ideia biraniana de *corpo subjetivo*. Antes de discorrermos com maior acuidade sobre esse conceito, vale destacar que a ideia de aproximar a filosofia biraniana da fenomenologia não é algo inédito, proposto apenas por Henry, M. (1965). Temos, por exemplo, Vancourt, R. (1949), em “Maine de Biran e a fenomenologia contemporânea”, e Bertrand, A. (1881), em “A apercepção do corpo humano pela consciência”, para citar apenas dois autores. Salvaguardo este pequeno adendo, contamos com uma explicação que apresenta, ao menos em hipótese, o porquê do debate entre a filosofia de Maine de Biran e a fenomenologia e como a concepção biraniana de *corpo subjetivo* tornou-se seu ponto de partida. Parafraseando Dherbey, G. R. (1974, p. 90), o motivo é que “a mudança de sentido que Descartes fez sofrer a noção de alma, tornou o estatuto do corpo humano extremamente incerto e difícil de pensar”. Consentimos nessa afirmação do comentador, pois Biran se volta contra Descartes a respeito da questão da unidade da alma com o corpo. Em seu: “Jornal íntimo”, Maine de Biran escreve a esse respeito, por meio de um comentário sobre Montaigne: “O sujeito, não é a alma ou o corpo separadamente, mas sim o homem”. Ao dizer isso, Biran coloca-se contrário à dúvida hiperbólica posta nas primeiras “Meditações”, de Descartes. Certo é que Biran executa uma reformulação do cogito em *voló*. Por consequência, a reformulação do cogito realizada por Biran gerará um efeito em sua concepção do corpo; a conotação do corpo já não é mais aquela que postula meu corpo como um corpo entre outros, seu estatuto agora é ontológico, não é mais aquele da *res extensa*, como implica o dualismo cartesiano das substâncias.⁴ Esse estatuto tem para Biran duas esferas: a da transcendência e da imanência. A verificação dessa concepção está no texto “Notas sobre a Ideologia”, no qual Biran liga

⁴ Maine de Biran explica que o corpo, enquanto *corpo subjetivo*, não é mais que um simples fragmento de matéria, análogo em sua essência a qualquer outro.

expressamente o espaço ao domínio do transcendente e o tempo à esfera da imanência, na qual apenas o *corpo subjetivo* é dado, caracterizando duas esferas em atuação em Biran. Ao voltarmos-nos à questão do corpo e como ela é interpretada por Henry, M. (1965, p. 74), notamos que, para esse comentador, “o corpo é para Biran o ser originário do movimento”. Esta premissa henryana significa que, num primeiro momento, o movimento não é para o corpo um mero acidente, uma qualidade que lhe chega ao ser ou não movido, mas seu alcance é ontológico. Obviamente, falamos aqui do movimento do *esforço*, mas será esse um movimento originário? – pergunta Henry, M. Miremos, por um instante, nesse ponto da argumentação do comentador. Embora haja a possibilidade em pensar um “monismo ontológico”, segundo o qual “nada nos pode ser dado senão pela mediação do horizonte transcendental e do ser em geral”. Henry sustenta que Biran afastou-se dessa tradição, pois “não há ser em geral, e sua filosofia é um verdadeiro dualismo ontológico”,⁵ e segue dizendo: “O corpo nos é dado numa experiência interna transcendental”; e esse corpo, que é subjetivo, é o próprio ego.⁶ Observemos nesta passagem, em detalhe, como o argumento de Henry, M. é articulado:

[...] o corpo nos é dado numa experiência interna transcendental, que o conhecimento que temos dele é assim, de fato, um conhecimento originário, e, por conseguinte, que o ser do corpo pertence a região ontológica na qual são possíveis e se operam semelhantes experiências internas transcendentais, ou seja, a esfera da subjetividade [...] O pertencimento do corpo originário a esfera da imanência absoluta da subjetividade transcendental significa que os fenômenos relativos ao corpo, ou antes, que os fenômenos do corpo derivam de uma ordem de fatos... (HENRY, M., 1965 p. 79).

Parafraseando Umbelino, L. A.

Para Henry, a letra do biranismo não só pode como deve ser corrigida [...] a relação de apropriação a um corpo que possui serve para definir a relação que poderá denominar de ‘corpo orgânico’, mas já não convém ao ‘ser originário do corpo subjetivo’, que constitui a própria ‘esfera de imanência absoluta da subjetividade transcendental (UMBELINO, L. A. (2010, p. 263)

Ocorre que Henry, M. (1965) vai ainda mais além e nos oferece sua análise indicando que além da distinção do corpo exterior, teremos mais dois corpos, estes ligados ao *esforço*. Temos, aqui, um ponto fundamental da interpretação de Henry, M. (1965): para esse comentador, temos em Biran não duas, mas três concepções de corpo. A razão pela qual Henry, M. (1965) distingue três e não dois corpos é que não podemos nos satisfazer apenas em opor o ser originário do *corpo subjetivo* ao *corpo objetivo* (objeto de uma percepção exterior). É necessário

⁵ Cf. HENRY, M. (1965, p. 20).

⁶ Cf. DHERBEY, R. (1974, p. 50).

afirmar entre os dois, e como formando a ligação, a existência do corpo orgânico, que é “o termo imediato e imóvel do movimento absoluto do corpo subjetivo, ou antes, o conjunto dos termos sobre os quais o movimento tem influência” (HENRY, M., 1965 p. 179). O *corpo originário* é entendido, nesse contexto, como aquele que vê e toca e pertence à esfera da subjetividade absoluta. Mas o que vem a ser de veras esse *terceiro corpo*? Deixemos o próprio Henry, M. (1965, pp. 162-163) expô-lo; há duas regiões que se projetam, aquela do ser imanente e a do ser transcendente. O que chamamos sentidos são exteriores, como órgãos, mas passíveis de outro conhecimento, interior, não representativo. Henry, M. (1965, p. 162) sustenta que essa oposição, longe de acentuar a separação do eu e das coisas, da subjetividade e do universo, “torna possível a presença do ser a uma presença originária a si, o que faz nascer para nós, a verdadeira proximidade das coisas no seio de uma proximidade absoluta”. Em vista disso, Devarieux, A. (2004, p. 168) enuncia que Henry, M. (1965) coloca grande ênfase sobre a unidade da experiência, que é a “unidade da vida e do ser transcendente”. Porém, o dualismo ontológico, que não é dualidade ôntica, distingue duas regiões do ser, duas modalidades na aparição, e não dois seres enquanto fenômenos.⁷ Parafraseando Devarieux, A. (2004, p. 168), Henry, M. depara-se com uma questão “que deseja resolver, e a resolve distinguindo um terceiro corpo”. A questão é a seguinte: se nós compreendemos a dualidade da manifestação, “[...] não vemos por que o que se revela originariamente a nós e o ser transcendente que se manifesta nos aparecem como uma só coisa, a saber, como o ser mesmo de nosso corpo”. Para tal, ele terá de mostrar que o *corpo orgânico* é entendido como *esforço*: “É o mesmo problema de compreender por que o corpo transcendente e o corpo subjetivo são um só e mesmo corpo, e compreender por que esse corpo transcendente pode ser designado por mim como meu corpo” (HENRY, M., 1965 p. 164). A esse respeito, a insatisfação de Henry, M. (1965) é clara: “Ele não se satisfaz com uma resposta que afirma não haver mais do que um único e mesmo corpo, por vezes experienciado interiormente, noutras externamente, pois isso supõe uma mesma realidade e dois viés diferentes para atingi-lo”.⁸ Isso quer dizer que, se dois fenômenos se opõem, estamos diante de dois seres e não apenas de um único, algo que parece divergir da letra biraniana. Contudo, atermo-nos à exposição do argumento de Henry, M. A tese do *terceiro corpo* henryana consiste, então, na ideia de que “o conjunto de nossos órgãos é uma unidade não transcendente, mas transcendental; [...] é a unidade do poder que move as diferentes partes do corpo orgânico que confere a esta sua unidade e lhes permite aparecer na coerência de uma estrutura

⁷ Cf. DEVARIEUX, A. (2008, p. 168).

⁸ Cf. DEVARIEUX, A. (2008, p. 169).

que as contém todas e podemos considerar o verdadeiro esquema de nosso corpo”.⁹

Esquema que notadamente implica a relação dos órgãos entre si e, destes, ao ser originário do movimento subjetivo.¹⁰ Em suma, temos, por parte de Henry, M. (1965), uma “subordinação” do *corpo orgânico* ao ser originário do *corpo subjetivo*.

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”. Afirmar que existe um mesmo corpo conhecido do interior e do exterior não constitui para Henry, uma resposta aceitável. Compreenderemos o porquê: de um ponto de vista fenomenológico, o aparecer fenomênico não é simples aparência. O ser é a sua própria revelação, sendo forçoso conceber, então, no seu aparecer – e porque a consciência é sempre consciência de alguma coisa – três corpos: o ser originário do corpo subjetivo ou corpo absoluto revelado na experiência interna transcendental do movimento – dado como imanência absoluta e transparência absoluta; o corpo orgânico que é o termo imediato e movente do movimento absoluto do corpo subjetivo; o corpo objetivo da percepção exterior e passível de ser analisado cientificamente. O corpo absoluto do movimento, embora em si irreduzível ao ser transcendente, 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 subjetividade”, enquanto este último é o termo resistente ou ponto de aplicação do esforço “sobre o qual o movimento se transcende imediatamente” para o possuir. Assim sendo, conclui Henry, é impossível considerar o corpo originário da subjetividade e a resistência muscular inerente ao esforço, como um só e mesmo corpo, experimentando ora do interior, ora do exterior. 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 um lado, à revelação do ser do nosso corpo na presença originária do movimento subjetivo e, de outro, à manifestação transcendente do corpo resistente que é o índice da própria presença do mundo. (UMBELINO, L. A., 2010, pp. 265-266).

Essa passagem, extensa em tamanho, também o é em esclarecimentos, pois o comentador demonstra com clareza a dificuldade de reconhecimento do corpo transcendente (que sendo outro) pertenceria a mim. Embora, Henry, M. (1965, p. 168) nos dê uma resposta a essa questão afirmando que “o termo resistente pertence ao ser transcendente, mas a sua homogeneidade ontológica admite uma diferenciação, na verdade, essencial, uma vez que ela deve nos permitir distinguir, no interior desta região do corpo transcendente em geral, um corpo que é o nosso entre corpos exteriores”, admitimos que há, aqui, a concepção de um corpo resistente necessário ao esforço e vimos que Henry, M. (1965) faz referência a um

⁹ HENRY, M. (1965, p. 171).

¹⁰ Cf. DEVARIEUX, A. (2008, p. 169).

corpo orgânico (enquanto “conjunto dos nossos órgãos”) 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 qual temos autoridade”.¹¹ Mas essas justificativas postas por Henry, M. (1965) sobre a necessidade de considerar um terceiro corpo são suficientes? Recapitulamos que, para Henry, M.

a unidade do corpo transcendente não é uma unidade transcendente. É a unidade do poder que move as diferentes partes do espaço orgânico, 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 (HENRY, M. 1965, pp.169-170-171).

Como acertadamente nos adverte Umbelino, L. A. (2010, p. 267-268), “o problema da unidade do corpo transcendente é resolvido pela participação na unidade originária do corpo subjetivo”, contudo, fica claro que, para Henry, M. (1965 p. 175), sem o corpo orgânico, o esforço não seria possível. Conforme Umbelino, L. A. (2010) destaca nesta passagem:

[...] o corpo orgânico é meu apenas na medida em que depende da unidade originária do corpo subjetivo, sem a qual aquele permaneceria “abstracto”, pois não pode de modo algum usurpar a suficiência e maior *dignidade ontológica* do ser *originário do movimento subjetivo*. O ser do corpo orgânico resistente depende, sem dúvida, “de um ato de transcendência do movimento subjetivo”, e é neste sentido que *escapa ao golpe da redução fenomênica*; 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 corpo orgânico”. (UMBELINO, L. A., 2010, pp. 268-267).

Nesse sentido, somos inclinados a pensar se o sentido da relação inerente ao esforço distorceria a autossuficiência ontológica da subjetividade.¹² Mas, em Henry, M. (1965, pp. 175-176), a esfera da subjetividade transcendental é o fundamento desse ser¹³ que, enquanto termo em direção ao qual ela se transcende, aparece-nos como seu limite, limite que ainda lhe pertence. Ora, Henry, M. (1965) atribui como sustentáculo do corpo resistente uma certeza prévia (ontológica), antecedendo a própria dualidade primitiva inerente ao esforço, “e necessariamente, não relativa à esfera de imanência do corpo absoluto que albergaria a verdade do próprio corpo”.¹⁴ Embora entendamos que a posição interpretativa de Henry, M. (1965) tenha seu fundamento, a consequência dessa interpretação henryana causará grande desconforto aos comentadores do biranismo, pois haveria realmente algo mais primitivo do que a dualidade

¹¹ Cf. UMBELINO, L. A. (2010, p. 267).

¹² Cf. UMBELINO, L. A. (2010, pp. 268-267).

¹³ Referência ao ser transcendente do corpo orgânico.

¹⁴ Cf. UMBELINO, L. A. (2010, p. 269).

primitiva em Biran, como sustenta Henry, M. (1965)? E, o principal, o texto biraniano asseguraria tal interpretação?

3 O MOVIMENTO ENQUANTO EFEITO E NÃO COMO CAUSA PRIMITIVA: CRÍTICAS À INTERPRETAÇÃO DE MICHEL HENRY

Averiguamos que Henry, M. (1965) sustenta haver uma relevância da teoria ontológica do corpo na filosofia biraniana. Recapitulando, o comentador toma como premissa a conjectura de que a filosofia biraniana tem por tarefa primordial realizar uma crítica radical aos dois argumentos “maiores” da teoria cartesiana do corpo. Por decorrência disso, Maine de Biran se oporia à concepção cartesiana de corpo, uma teoria da imanência (do corpo), na qual o corpo é dado imediatamente numa experiência interna transcendental. Essa teoria da imanência estaria fundada, para Henry, M. (1965), na teoria do movimento biraniana. Seguindo o percurso que definimos, passaremos agora a verificar, sob a perspectiva de outros intérpretes, suas respectivas críticas aos pontos fundantes da interpretação henryana.

Para fazê-lo, iniciaremos com a questão do movimento em Henry.

O movimento, escreve Henry, é conhecido por si mesmo, ele está em nossa posse porque o corpo é transcendente [...] ele não é um intermediário entre o ego e o mundo; não é um instrumento. O corpo nada mais é do que a realidade deste movimento que se opera sem mediação do pensamento, sem saber representativo das partes do corpo, sem ser um instrumento do pensamento. (HENRY, M., 1965)¹⁵

Assim, é dada a justificativa de Henry, M. (1965) de como Maine de Biran descobriria que o corpo é ontologicamente subjetividade, e donde advém a afirmação de que seu ser é dado por uma proximidade fundamental à imanência própria da subjetividade.¹⁶ A questão é que, de acordo com Montebello, P. (2004), Henry, M. (1965) comete um erro. Esse erro dá-se ao defender que o movimento corporal não deve ser confundido com a sensação muscular, isto é,

o ser do movimento subjetivo é uma revelação imediata de si para si”, que não tem qualquer necessidade de seu efeito orgânico para ser apreendida; ora, ao sustentar tal posição, Henry cometeria o “mesmo erro que Hume em pensar o sentimento da ação a partir de seu efeito muscular exterior, partindo do conhecimento que deveríamos ter do mecanismo orgânico pelo qual a ação deve ocorrer (MONTEBELLO, P. 2004).

¹⁵ Não havendo nem separação entre a esfera subjetiva e a execução dos movimentos do corpo, nem representação dos movimentos do corpo para sua execução, nem intermediário entre a subjetividade e a ação do mundo, Biran pode sustentar que o corpo é ontologicamente subjetivo (Cf. Henry, M., 1965).

¹⁶ Cf. MONTEBELLO, P. (1994, p. 151).

O problema é que, para Biran, a intencionalidade não se resume apenas à revelação de si para si. Fiéis a essa diretriz, verificamos que Henry, M. (1965), ao atribuir ao movimento um termo transcendente que lhe é dado pela experiência interna transcendental e que a experiência interna transcendental é também experiência transcendente,¹⁷ faz da concepção ontológica do movimento a verdade última da intencionalidade; por consequência, o corpo não é apenas identificado ontologicamente ao eu, também o eu é essencialmente movimento. Dito isso, temos duas questões problemáticas trazidas por Montebello, P. (1994) quanto à interpretação de Henry, M. (1965). A primeira delas é a de que a teoria da intencionalidade de Henry, M. suprime a questão do lugar, conseqüentemente, anula-se a dualidade sob a qual Biran funda sua ontologia. O problema dessa interpretação é que ela faz com que se perca um dos pontos mais fundamentais de sustentação da filosofia biraniana. Falamos, aqui, da tensão, elemento principal da dualidade que faz do corpo a verdadeira experiência transcendental interna, identificando os dois elementos da dualidade ao invés de colocá-los em relação.¹⁸ A essa crítica de Montebello, P. (1994) acostamos a de Baertschi, B. que defende que

[...] afirmar que o eu e o corpo são distintos, é afirmar que há entre eles a distinção de causa e de efeito. Ora, o movimento já é um efeito, ele não pode então ser a causa primitiva. Jamais Biran afirmou algo contrário, e nem disse que o corpo, o movimento, são causa da resistência. O corpo não poderia ser uma realidade homogenia àquela do eu (BAERTSCHI, B. 1982, pp. 85-86)

Lembremos aqui que, para Henry, M. (1965, pp. 11-102-179-182), nosso corpo não é, primariamente, nem um corpo biológico, nem um corpo vivo, ou mesmo um corpo humano. Ele pertence a uma região ontológica radicalmente diferente daquela da subjetividade absoluta. Se o ser do corpo é idêntico ao ser do eu, então o corpo não poderia ser percebido de início como uma resistência; a resistência só pode ser transcendente: “o real transcendente tem recebido o nome de ‘contínuo resistente’”. Recordemos que nisso se alicerça a defesa de Henry, M. (1965) sobre a necessidade em diferenciar três modos de conhecimento do corpo, que seriam: o ser originário do corpo subjetivo, ou seja, o corpo absoluto, revelado na

¹⁷ Não nos estenderemos na argumentação de Henry, M. (1965, pp. 99-100-101), visto que já foi realizada antes, contudo, de maneira sucinta, a ideia é a seguinte: “o ser do corpo é o lugar do verdadeiro conhecimento ontológico, porque, em sua revelação a si, é também o ser do mundo que lhe será manifestado. Se nós mostramos que o movimento não é apenas uma intencionalidade dentre outras, mas sim que é a intencionalidade mais profunda do ego e, por conseguinte uma intencionalidade que se encontra em todas as determinações da subjetividade transcendental, é necessário dizer que o ser transcendente na presença do qual vivemos traz consigo o princípio de uma unidade de todas as formas que ele pode tomar por nós. Esta unidade que resulta da presença na via da subjetividade de um mundo fundamental de nosso poder de constituição, ou, se preferir da determinação de nossa intencionalidade mais profunda como movimento, não é apenas o aspecto comum do mundo, tornando-se o fundamento”. (MONTEBELLO, P., 1994, p. 152).

¹⁸ Cf. MONTEBELLO, P. (1994, p. 154).

experiência interna transcendental do movimento; o corpo orgânico, que é o termo imediato e movimento do movimento absoluto do corpo subjetivo; o corpo objetivo, que é o objeto de uma percepção exterior e que pode ser a matéria de uma pesquisa científica. A crítica desse comentador a Henry, M. também gira em torno da existência desse corpo originário, antecessor ao corpo orgânico.¹⁹ Baertschi, B. (1982, p. 81) investiga qual seria a fonte dessa tese henryana e a encontra na crítica biraniana sobre o princípio de causalidade de Hume: “A afirmação da imanência absoluta do corpo originário constitui o princípio do questionamento de Hume sobre o princípio de causalidade”.²⁰ Contudo, Baertschi, B. (1982) destaca que Maine de Biran já teria censurado o filósofo escocês por confundir os dois tipos de conhecimento: o conhecimento interior e o conhecimento exterior: Hume decompõe o fato primitivo em dois termos sucessivos, a vontade e o movimento, e os investiga num lugar onde não poderia encontrá-los: no exterior. Embora Biran (*Ensaio...*, t. VIII, nota 194)²¹ seja claro ao afirmar que “não há intermediário entre o querer (*vouloir*) e o movimento”, ocorre que Henry, M. (1965, p. 82) conclui que há, nessa imediação, entre querer e o movimento, uma identidade ontológica, e sustenta sua posição dizendo que: “O movimento não é um intermediário entre o ego e o mundo, ele não é um instrumento”. Dado todo esse contexto crítico, é possível atestarmos a veracidade da argumentação de Henry, M. no texto de Maine de Biran? Demonstraremos que a realização de tal tarefa encontrará não só inúmeros empecilhos vindos de outras interpretações, como também advindos do texto de Maine de Biran. Um exemplo dessa dificuldade pode ser visto em uma passagem do texto “Notas sobre algumas passagens do abade de Lignac”, no qual Maine de Biran diz que “os movimentos voluntários do nosso corpo são meios que empregamos para atingir um fim exterior qualquer” e, em especial, numa carta a Durivau, de vinte de julho de 1812: “[...] A atividade motriz, a causa, o eu são idênticos; apenas o ponto de vista objetivo pode ser dissociado [...] Tome cuidado, meu caro colega para não confundir o esforço, ou a determinação voluntária com o movimento, movimento este efetuado pelos órgãos e já fora de nós”. Com a exposição dessas passagens, embora pudéssemos destacar outras mais, sentimo-nos mais confortáveis em corroborar que o esforço não é o movimento realizado, ou, ainda, o eu não é o movimento, e, assim: “Se há simultaneidade entre a determinação voluntária e o movimento, não há identidade ontológica entre eles...”.²² Parafraseando

¹⁹ Cf. BAERTSCHI, B. (1982, p. 81).

²⁰ HENRY, M. (1965, p. 85).

²¹ O texto: *Ensaio* trata-se do texto *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie, et autres écrits sur la psychologie* que compõe as obras completas de Maine de Biran (oeuvres de Maine de Biran) TOMO VII.

²² Cf. BARTSCHI, B. (1982, p. 82).

Baertschi, B. (1982), é possível sustentar que o movimento em Biran não é, como afirma Henry, M. (1965), “um meio, um instrumento”; já quanto à refutação de Hume, Biran não propôs mostrar uma identidade ontológica entre o eu e o movimento corporal, mas apenas sua simultaneidade, que implica não na captura de uma única e mesma zona de realidade, mas, sim, a de uma relação.²³ Finalizando a crítica de Baertschi, B. (1982), se, para Henry, M. (1965), Maine de Biran foi o primeiro a sustentar a ideia de corpo subjetivo, este não é aquele que defende Henry, M. (1965), ou seja, o corpo subjetivo biraniano não é ontologicamente idêntico ao eu, ao ego.

Para Maine de Biran não haveria três corpos, como sustenta Henry, M. (1965), mas apenas dois, ou seja, não haveria distinção entre o corpo próprio, originário e o corpo orgânico resistente.

Mas os entraves à tese de Henry, M. (1965) não param por aí. Ela também não escapou às críticas de Azouvi, F. (1995, p. 235). O comentador ressalta que “esta tese que funda a *Filosofia e fenomenologia do corpo*, implica a distinção, não de dois, mas três corpos [...] o que chamamos corpo subjetivo ou corpo próprio é separado em Henry”. Embora Azouvi, F. (1995, p. 236) exponha os argumentos de Henry, M. (1965) de maneira muito próxima à de Baertschi, B. (1982), ele insiste na pertinência da questão: haveria algo de mais primitivo do que a dualidade primitiva? Ou seja, haveria uma relação mais simples e anterior à dualidade primitiva? De acordo com Azouvi, F. (1995), Henry, M. (1965) fundamenta essa “anterioridade” a partir do texto “Apêndice sobre as duas relações simples da experiência pessoal e exterior”, no qual Maine de Biran mostra-se contrário à hipótese de Condillac, defendendo que “a análise descobre um conjunto tanto na sensação supostamente simples, quanto neste fato de consciência (admitido como primitivo) no qual o eu supostamente só existe em relação a uma força externa [...] nós pensamos que há uma relação mais simples e anterior àquela”. Mas anterior a quê? Henry, M. (1965) acredita que seja anterior ao fato primitivo. A essa interpretação, Azouvi, F. (1995) destaca que o que o texto biraniano indica é apenas a anterioridade do conhecimento do corpo próprio sobre a dos corpos externos, demonstrando um contraponto a Henry. Por isso, seria um erro pensar que Biran faz surgir um eu de uma experiência interna não relativa. Isso impossibilitaria encontrar em seus textos fundamentos que justifiquem a suficiência ontológica do ego e fazer da experiência interna do movimento um corpo originário ou subjetivo distinto do corpo orgânico. Azouvi, F. (1995, p. 238) é categórico e diz: “É impossível fundamentar esta interpretação sem arruinar completamente a

²³ *Ibidem*, 1982, p. 82.

filosofia biraniana”. Eis, aqui, algumas das objeções das quais Henry, M. (1965) teria de se defender para, então, corroborar a sua interpretação de corpo na filosofia de Maine de Biran.

4 O CORPO EM MAINE DE BIRAN

Quanto a nós, reiteramos que embora nosso intuito neste trabalho não seja o de sair em defesa de uma ou outra interpretação e, sim, apresentá-las expondo como os comentadores abordados tratam de um tema em comum – o corpo na filosofia de Maine de Biran –, não podemos ficar totalmente indiferentes à questão. Diante disso, o que faremos a partir deste ponto é demonstrar, fidelizando o texto biraniano, nossas considerações a respeito do papel do corpo nessa filosofia. Para tal, iniciemos a tarefa a começar pelo texto “Comentários sobre as meditações metafísicas de Descartes”. Nesta obra, Biran (Oeuvres, T. LXII) faz observar que “a suposição de poder existir e dizer eu, sem ter consciência do corpo próprio é impossível [...] o eu não é a substância abstrata que tem por atributo o pensamento, mas, sim o indivíduo completo cujo corpo próprio é uma parte essencial, constituinte”. Essa passagem nos indica claramente a importância do corpo para a filosofia de Maine de Biran, mas não só isso, ela também destaca a importância da consciência de si. Seguindo as “Memórias sobre a decomposição do pensamento”, é atestada tal pertinência pelas palavras do próprio Biran: “... o sentimento da existência individual é inseparável daquela do esforço...”.

Empenhar-nos-emos aqui para aclarar o que colhemos dessa premissa. Nos “Ensaaios...”, de Maine de Biran (Oeuvres, T. VIII, p. 19), há uma passagem que nos auxilia: “Todo fato traz necessariamente consigo uma relação entre dois termos ou dois elementos que são dados em conexão, sem que nenhum deles possa ser concebido em si mesmo separado do outro”.

Embora essa passagem destaque a apresentação da dualidade primitiva, por outro lado, ainda não temos a explicação do que seriam esses dois termos do fato primitivo. Eles são encontrados ao avançarmos na leitura desse mesmo texto; nas páginas seguintes, Biran (Ensaaios... T. VIII, p. 186) nos explica que “o fato primitivo do sentido íntimo não é senão aquele do esforço voluntário, inseparável de uma resistência orgânica ou de uma sensação muscular da qual o eu é a causa. Esse fato trata-se de uma relação na qual dois termos são distintos, mas nos atentemos, sem serem separados”.²⁴ Notemos que temos uma relação entre

²⁴ Na sequência, “O fato primitivo que serve necessariamente de ponto de partida à ciência, vai então se converter num primeiro esforço onde a análise pode ainda distinguir dois elementos: uma força hiperorgânica naturalmente em relação com uma resistência viva”. (BIRAN, M. t. VIII, p. 187).

termos distintos, porém, unidos. Vejamos o significado disso: temos a identificação do fato primitivo à dualidade originária que constitui a relação esforço/resistência. O fato primitivo é um esforço voluntário, e isso quer dizer que ele é o esforço da consciência do sujeito que se torna presente a si; a consciência de si constitui-se pelo seu próprio exercício, porém, só podemos ter consciência desse exercício por meio da resistência, esta distinta, mas reafirmamos, inseparável do esforço. É assim que entendemos como Biran apresenta a referida dualidade. Constata-se, então, que, pelo esforço, tomo consciência de uma resistência, pela qual o eu sujeito tomaria consciência de uma resistência não-eu-objeto. É pela dualidade que a consciência tornar-se-á presente, ou seja, a consciência é a consciência da consciência da dualidade, eis o que Biran chama de: *ato reflexivo*. Embora pareça nebuloso, não o é. O que Biran diz é que: o *ato reflexivo* constitui-se por essa atenção, por essa consciência alvitrada a uma consciência pré-reflexiva da dualidade, coextensiva e simultânea ao mesmo ato do qual ela é consciente. Essa consciência pré-reflexiva é imanente ao nosso esforço. É importante destacar que podemos distinguir a consciência reflexiva, mas não separá-la, da pré-reflexiva. O argumento biraniano que relaciona o esforço à resistência é contundente. Observamo-lo:

Os dois termos são distintos sem serem separados. Para que assim o possam ser, é necessário, nas hipóteses fisiológicas tomadas por símbolos, que a ação imediata exercida do centro sobre os nervos motores fosse acompanhado de uma percepção interna particular, distinta e separada da sensação muscular; mais então, a mesma percepção interna consistiria numa outra relação, ainda mais íntima entre a força hiper orgânica exercida do centro dos nervos, na qual atua imediatamente. Esta seria a inércia nervosa que substituiria neste caso a inércia muscular, *e não haveria nenhuma mudança na característica do fato primitivo*. (BIRAN, M. Ensaio... t, VIII, pp. 186-187).²⁵

Demonstra-se, assim, que a consciência reflexiva é ligada de imediato à resistência orgânica. Pois bem, se considerarmos precisamente essa inseparabilidade irreduzível que há entre os dois termos da dualidade (que não existiria sem ela), constatamos que a consciência não pode considerá-las separadamente; num mesmo ato seria consciente dos dois termos. Por isso, mesmo que o eu possa se distinguir desse não eu, não se separa dele; embora haja a necessidade de uma distinção para chegarmos a ter a apercepção interna de nossa existência, não há uma separação. Ora, se há uma consciência reflexiva, ou melhor, se há a apercepção interna da existência, ela deve, de fato, distinguir-se da consciência pré-reflexiva da dualidade, mas não se separar dela. Em suma, defendemos que, originalmente, no ato em que se constitui o fato primitivo, a

²⁵ *Grifo nosso.*

dualidade está intimamente ligada a uma diferença originária, uma vez que dualidade e diferença originária constituem o mesmo ato.

Dito isso, sustentamos que no *esforço* não há dois fatos, dois modos particularmente distintos, em conexão accidental, mas um único fato, de modo que não podemos isolar um desses elementos sem aniquilar o outro, o que não liquida a diferença. Sustentamos que o eu capta-se como sujeito uno e simples do *esforço*, isto é, por oposição ao termo múltiplo sobre o qual a força se desdobra, o organismo inerte e resistente torna-se essencial à realização do *esforço*. Biran integra o corpo ao ato pelo qual o sujeito apercebe-se, e a originalidade estaria na forma de compreender o *corpo próprio*. Para contribuir na validação dessa afirmação, citamos Maine de Biran:

O eu é uno e simples, mas ele é ou apenas se apercebe enquanto sujeito do esforço e relativamente ao termo composto e múltiplo sobre o qual sua força é empregada. Esta multiplicidade ou composição do termo esforço não pode ser presentemente concebida por nós, em virtude de nossos primeiros hábitos, que sob a imagem de partes contíguas e justapostas, conforme este modo de coordenação que chamamos espaço, extensão material, e que é, como se diz, a forma de todas as nossas representações externas. Mas eu digo que esta forma de espaço exterior, que é o objeto da visão ou do toque, difere essencialmente daquele que constitui o termo próprio do esforço, objeto da apercepção imediata da qual o eu é inseparável. Leibniz define magnificamente a extensão, a continuidade do que resiste; *continuatío resistentes*. Esta definição, que no espírito do autor, se aplica ao fenômeno da extensão exterior, tal como ela se manifesta ao sentido do toque e da visão juntos, além disso abarca ainda o objeto da apercepção interna imediata. Ela exprime perfeitamente o ponto de vista totalmente novo sob o qual considero o conhecimento do corpo próprio. Se consultarmos somente o sentido muscular do esforço e da resistência, e abstrairmos tanto quanto possível seu exercício atual, tudo o que pode se relacionar a visão ou ao toque, numa palavra a representação objetiva, descobriremos que esta continuidade de resistência, não mais externa e absoluta, mas própria e imediatamente relativa ao esforço voluntário, é o fundamento ou o tipo simples e original de um modo de extensão que, por não ser capaz de se representar sob nenhuma imagem, prefere toda realidade de um fato primitivo, realidade tão certa quanto nossa existência, da qual é inseparável. (BIRAN. M. Ensaíos... T. VIII pp. 206-207).

Constata-se que a extensão interna do corpo que é captado no ato do esforço não é a extensão visual ou tátil em que situamos os objetos do mundo exterior. Extensão interna ou subjetiva e extensão externa ou objetiva são essencialmente distintas, eis a diferença; e não podemos conceber a extensão interna como externa. Essa extensão orgânica é percebida pelo sentido íntimo como uma continuação de resistência. Trazemos, aqui, como sustentáculo, as palavras de Biran (Ensaio... T. VIII, p. 207): “Esta extensão interior do corpo, objeto da

apercepção imediata, cujo, o eu se distingue *sem jamais poder se separar...*.²⁶ Pode-se aferir disso que o conhecimento imediato que temos de nosso corpo dá-se pelo *fato primitivo*, isto é, na origem do surgimento do eu. Nesse conhecimento do corpo há dois momentos: o corpo é captado como um todo, depois se distinguem as suas partes.²⁷ Atentemo-nos, novamente, à pergunta e à resposta de Biran (Ensaio... T. VIII, p. xx): “Como o ser sensível e motor aprende inicialmente a conhecer seu corpo próprio?”; “Este só teve em vista um modo de conhecimento exterior e objetivo, e tomado por fato primitivo e simples um fenômeno secundário e já composto”. E segue: “O eu não pode existir por si mesmo, sem ter o sentimento ou a apercepção imediata interna da coexistência do corpo, eis o fato primitivo. Mas ele poderia existir ou ter esta apercepção, sem conhecer ainda seu corpo como objeto de representação ou de intuição pelo exercício do tato...”. Disso advém a questão que, embora já tenhamos, em certa medida, atentado-nos antes, é posta em debate por Baertschi, B. (1982, p. 79): de acordo com o comentador, temos de ter cuidado, pois há um conhecimento objetivo do corpo, “aquele que podemos adquirir do exterior e que é, por exemplo, aquele da biologia, e um conhecimento subjetivo do corpo (aquele que é apenas a apercepção interna imediata do corpo próprio)”. O problema em questão é confundi-los, este é um erro grave, pois, ao fazê-lo, fazemos do eu um elemento de exterioridade. Tal alerta é oportuno. De fato, o conhecimento dos diferentes órgãos não é objeto do conhecimento exterior, o próprio Maine de Biran (Ensaio... t. VIII, p. 382), a esse respeito, escreve o seguinte: “Esta mão móvel, que percorre sucessivamente sob as diferentes partes e que torna-se a unidade de medida de uma superfície sensível, não apalpa a si mesma, nem mais que o olho se vê, e, portanto, ela pode ser conhecida antes de ser empregada como instrumento ou medida”. Percebe-se como o fato deve ser considerado como uma continuidade, na qual, progressivamente, ocorre a aquisição de novos dados, que nada mais são do que detalhes das apreensões do primeiro dado.²⁸ A consequência de uma interpretação desse tipo é que se o corpo é subjetivo, ele também é objetivo, sob o mesmo ponto de vista, ou seja, no interior do fato primitivo; “a única dualidade que é realmente primitiva e indecomponível é aquela que é dada no sentimento de um esforço articulado a uma resistência orgânica, mas esta dualidade é totalmente interior, ela é um elemento da representação externa”.²⁹ Embora seja possível, sim, cairmos nesse erro, o próprio Biran (Respostas a Stapfer, p. 235) esclarece que “sabemos pelo sentido íntimo que esta manifestação

²⁶ Grifo nosso.

²⁷ Cf. BAERTSCHI, B. (1982, p. 79).

²⁸ Ver BAERTSCHI, B. (1982, p. 80).

²⁹ BIRAN, M. (Carta a Durivau 13 de setembro de 1811).

interior antecedente não é aquela da substância sempre concebida objetivamente, mas aquela da força ou da causa primitivamente e essencialmente subjetiva”. Esta passagem replicaria o argumento do comentador.

Quanto a nós, concluímos que, para Maine de Biran, toda filosofia primeira é subjetiva, e não só isso, ela é subjetiva, una e dual. Assim, perfaz-se aqui nosso objetivo em aclarar como Maine de Biran articula e apresenta os elementos de sua filosofia em relação ao corpo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZOUVI, F. *Maine de Biran: La science de l'homme*, Paris, Vrin, 1995.
- BIRAN, M. *Oeuvres de Maine de Biran* Vrin - Bibliothèque des Textes Philosophiques, Paris, 2001, 14vol.
- BAERTSCHI, B. *Les Rapports de l'Ame Et Du Corps: Descartes, Diderot Et Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1992.
- BAERTSCHI, B. *L'ontologie de Maine de Biran*, Fribourg, Éditions universitaires, 1982.
- BERTRAND, A. *Science et psychologie*, Paris, Ernest Leroux, 1881.
- DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes* (org. Charles Adam & Paul Tannery), Paris, J. Vrin, 1996.
- DEVARIEUX, A. *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, Grenoble, Jérôme Millon, 2004.
- DHERBEY, G, R. *Maine de Biran ou le penseur de l'immanence radicale*, Paris, Seghers, 1974.
- GOUHIER, H. *Les conversions de Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1947.
- HENRY, M. *Philosophie et phénoménologie du corps*. Paris, Presses Universitaires de France, 1965.
- HUME, D. *Tratado da natureza humana*. Tradução Déborah, D. São Paulo: Unesp, 2000.
- MONTEBELLO, P. *La décomposition de la pensée. Dualité et empirisme transcendantal chez Maine de Biran*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1994.
- TISSERAND, P. *Oeuvres de Maine de Biran*, Paris, Félix Alcan, 1920-1932.
- UMBELINO, L, A, F, C. *Somatologia subjetiva: apercepção de si e corpo em Maine de Biran*, Portugal, Tese, 2010 (publicação).
- VANCOURT, R. *Maine de Biran et la phénoménologie contemporaine*, in Bulletin de l'association Guillaume Budé, n° 8 (1949), p. 85.