

## O CORPO EM ACTO. ACTUALIDADE DE MAINE DE BIRAN

### 1. Introdução: sobre a ambiguidade do corpo

Que *somos* corpo e que, portanto, existe um corpo que podemos afirmar *nosso*, são evidências que marcam a nossa existência propriamente humana. E, no entanto, por paradoxal que tal possa parecer, chama hoje – como sempre – renovadamente a pensar o que significa *ser corpo*, o que permite e implica afirmá-lo *nosso*, e o que envolve conceber assim uma realidade – a nossa – que, enquanto *corporal*, parece mover-se entre um *ser-se* com o qual não se coincide integralmente e um *ter-se* impossível de possuir como coisa.

Enunciar nestes termos o tema do corpo e da corporeidade equivale a dizê-lo essencialmente problemático: não no sentido em que permanece uma dificuldade duradoura, ou um embaraço persistente, mas outrossim no sentido em que tal tema só pode ser adequadamente enfrentado assumindo-se o seu estatuto constitutivamente problemático. Corpo concreto e, por isso, soma de determinações fisiológicas, sou também corpo próprio que age e se movimenta, que faz parte do mundo e contribui para libertar os seus sentidos; corpo orgânico, acessível a uma análise objectiva, sou também corpo com dimensão psicológica, política, moral e estética, corpo que se conta em cada prática corporal, em cada “técnica do corpo”, em cada marca de género, em cada proposta do corpo como arte,

\* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

em cada dilema bioético, ou tão simplesmente em cada modo de exibição da personalidade na cena social do corpo. O campo de investigação do corpo é, assim, necessariamente complexo<sup>(1)</sup> e não pode iludir que nele se cruzam vários tipos de abordagens nem sempre confluentes.

Tal complexidade será, porventura, paradigmaticamente assinalada pelo modo como continuam a medir-se mutuamente uma pesquisa sistemática da *realidade* física (anatômica, fisiológica, neurobiológica) do corpo, e uma indagação radical sobre o corpo *real* nas suas múltiplas dimensões. Que estes dois caminhos de investigação, salvaguardando a respectiva importância, sejam distintos, que nenhum deles possa exaurir o outro, ou julgar-se suficiente para ocupar o seu lugar, é o que importa, desde logo, sublinhar. Diferencia-os efectivamente, o “corpo” que estudam.

Descartes, facto muitas vezes esquecido, terá sido dos primeiros a assinalar esta discrepância, ao propor-nos, nas *Meditações*, uma consideração complexa da questão do corpo entre a possibilidade de o investigar como coisa extensa, na terceira pessoa, e a necessidade de o procurar na experiência de unidade que faz *comigo*. Ao afirmar que “tenho, por um lado, uma ideia clara e distinta de mim próprio, enquanto sou apenas coisa pensante, não extensa, e por outro lado, uma ideia distinta do corpo enquanto ele é apenas uma coisa extensa”<sup>(2)</sup>, Descartes indica a via de um conhecimento científico do corpo, doravante passível de ser explorado e explicado nos seus mecanismos mais ínfimos e peças mais pequenas. No entanto, apenas alguns parágrafos depois, e ao declarar que “a natureza também ensina por estas sensações de dor, fome, de sede, etc. que não estou apenas alojado no meu corpo como marinheiro no navio, mas que estou muito estreitamente ligado a ele, e tão misturado que *componho com ele como que uma unidade*”<sup>(3)</sup>, indica igualmente o caminho de uma indispensável consideração do corpo da subjectividade incarnada.

(1) Veja-se, por exemplo, B. Andrieu, (org.) *Philosophie du corps. Expériences, interactions et écologie corporelle*, Paris, Vrin, 2010.

(2) R. Descartes, *Meditations de prima philosophia*, in *idem, Oeuvres de Descartes*, t. VII, Paris, Vrin, 1996, p. 81, trad. por: *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, Coimbra, ed. Almedina, p. 207.

(3) *Idem*, pp. 86/211.

O corpo *extenso*, que desde o séc. XVII se tornou no objecto de estudo da ciência positiva, pode definir-se como um corpo *generalizável*, feito de *regularidades* observáveis tecnicamente e passíveis de serem intervencionadas em caso de disfunção ou desequilíbrio; este corpo é também um corpo do *infinitamente pequeno*, já que o respectivo conhecimento avança através de uma crescente especialização, reclamada pelo estudo cada vez mais fino e minucioso das referidas regularidades. São exemplo deste paradigma – cujos sucessos podemos medir, designadamente, pelo aumento exponencial das capacidades terapêuticas das ciências médicas – os hodiernos avanços espectaculares da biologia molecular que explora os processos psico-químicos inter e intra celulares, ou os sucessos inequívocos das neurociências que prosseguem as suas conquistas ao nível neuro-molecular. De um modo ou de outro, investiga-se um corpo cuja *realidade* se assume tacitamente poder ser compartimentada, cuja *realidade* se aduz implicitamente poder desvendar-se na factibilidade da mais pormenorizada regularidade observável. No limite, portanto, a explicação científica de um corpo assim disponível tende para a compartimentação, para a consideração de “sistemas” autónomos cujas regularidades são descobertas e detalhadas não a partir da consideração do equilíbrio ou desequilíbrio do “sistema” no seu estado global (como na arte médica do diagnóstico), mas sim da observação do que vem perturbar um “sistema” específico<sup>(4)</sup>. A *realidade* de um tal corpo não está, todavia em condições de esgotar tudo o que *sabemos* ser o corpo que *somos*. Semelhante corpo, disponível e minuciosamente analisado, não coincide com o nosso corpo *real* – tanto como a imagem colorida do meu cérebro não coincide com o que *tenho na cabeça*, ou a imagem do meu coração com o que *trago no peito*.

Há um corpo *real* que, justamente, apenas se conhece, apenas se desvende, apenas aparece no próprio acto de se ser activa e conscientemente corpo. Dito de outro modo: o corpo *real*, *aquela* que me permite dizer “eu” e dar sentido a essa palavra, não é um corpo-dispositivo esmiuçado, mas uma experiência de *totalidade* intensiva. O corpo real não se encontra – eis o decisivo – *no mais pequeno*, mas *no mais englobante*, não se desvende na mais ínfima regularidade, mas apenas nas *mais excessivas irregularidades*, não aparece na ponta dos instrumentos de análise experimental,

(4) Marc Richir, *Le corps. Essai sur l'intériorité*, Paris, Hatier, 1993, p. 26.

mas revela-se mais integralmente na mão que os segura. Em suma, há um corpo *real* que se torna evidente no *exercício global e perseverante de ser corpo* e que, portanto, em rigor se deve afirmar vivido pelo *interior* – por um interior que, justamente, não é apenas aquele que, provisório, o bisturi faz desaparecer.

À investigação deste corpo que diríamos *próprio* deram vigor, como é sabido, as propostas contemporâneas do horizonte fenomenológico e, em particular, na esteira de Husserl, os desenvolvimentos levados a cabo pela denominada fenomenologia francesa<sup>(9)</sup>. Neste contexto, somos convocados a investigar minuciosamente o “viver incarnado” no seu fundo vivido e no seu excesso, na sua dimensão carnal e na sua vocação de mundo, e a advogar a irredutibilidade do modo de aparecer do corpo *virado*. Como bem resumirá M. Merleau-Ponty, “não é ao objecto físico que o corpo pode ser comparado, mas à obra de arte”<sup>(10)</sup>; o corpo que sou desvela-se como verdadeiro “nú de significações vivas” e não como “lei de um certo número de termos co-variantes”<sup>(11)</sup>.

No entanto, se fizéssemos remontar apenas ao projecto fenomenológico a raiz de tal modo de investigação do corpo e da corporeidade, a nossa análise permaneceria amnésica. Como Jean Patocka entreviu distintamente nos seus escritos fenomenológicos, há que procurar mais longe, pois “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>.

## 2. Teoria do corpo sem figura

Parece-nos justa a afirmação de que pertence a Maine de Biran (1766-1824) o primeiro grande projecto de descrição minuciosa da existência corporal subjectiva, em termos que inspiram a contemporaneidade

<sup>(9)</sup> H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1965. Veja-se, em particular, o segundo volume.

<sup>(10)</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 176.

<sup>(11)</sup> *Idem*, p. 117: “C’est en ce sens que notre corps est comparable à l’œuvre d’art. Il est un noëud de significations vivantes et non pas la loi d’un certain nombre de termes covariants”.

<sup>(12)</sup> J. Patocka, *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, Millon, 1995, p. 15.

filosófica<sup>(13)</sup>. De facto, do filósofo de Bergerac permanecemos devedores de uma consideração original do corpo que não ilude a sua complexidade, mas assinala e assume a plurivocidade dos seus modos de aparecer.

O primeiro desses modos de presença do corpo, desvenda-a o filósofo de Bergerac na própria gênese da consciência e de todas as faculdades intelectuais, ou seja, na relação primitiva de *esforço*, à qual se deve reportar a *origem* do “sentimento da nossa existência individual”<sup>(14)</sup>. A certeza de si – a consciência de si – não começa no absoluto de uma substância, princípio lógico, ou conjugação fisiológica, mas num *facto* essencialmente *dual* (mas não dualista) que exprime o exercício totalmente interior de uma força individual da vontade sobre um mesmo termo corporal resistente. A força da vontade, nessa relação, revela-se em e através da réplica da resistência muscular interiorizada e o termo corporal resistente conhece-se interiormente na vocação de apropriação pela força da vontade. Os dois elementos, como tal, não existem fora dessa relação, dessa dualidade primitiva, sem que no entanto se possam confundir. E dado assim o “esforço, há um sujeito e um termo constituídos, um por relação ao outro [...] Sem ele, tudo é passivo e absoluto [...] com ele, tudo se reporta a uma *persona* que quer, age, julga o resultado dos seus actos, distingue, por contraste, os modos forçados da sensibilidade passiva daqueles que produz *voluntariamente* [...]”<sup>(15)</sup>. No esforço, modo “real e não um puro conceito abstracto”<sup>(16)</sup>, acontece, então, o *reconhecimento da individualidade por ela própria como princípio de uma força virada*<sup>(17)</sup> ligada a um corpo interiormente apropriado. O momento ontogenético do eu<sup>(18)</sup>,

<sup>(9)</sup> Retomaremos aqui algumas teses que primeiro defendemos em Luís Umbelino, *Somatologia Subiectiva. Apercepção de Si e Corpo em Maine de Biran*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, FCT, 2010.

<sup>(10)</sup> Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie* (2 vol.) in *Œuvres de Maine de Biran*, t. VII-1, Paris, ed. Vrin, p. 2.

<sup>(11)</sup> Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, in *Œuvres de Maine de Biran*, t. III, Paris, ed. Vrin, p. 138.

<sup>(12)</sup> Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition* (versão premiada), p. 12.

<sup>(13)</sup> Cf. Maine de Biran, *Correspondance 1766-1804*, in *Œuvres de Maine de Biran*, t. XIII-2, Paris, ed. Vrin, p. 391, *passim*.

<sup>(14)</sup> Maine de Biran, *Correspondance 1805-1824* (Lettre à Durivau, 13 de Setembro de 1811), in *Œuvres de Maine de Biran*, t. XIII-3, Paris, ed. Vrin, 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

da identidade pessoal, como das faculdades activas<sup>(15)</sup>, forja-se, pois, sobre a presença de um corpo, sem representação exterior, mas evidente na sua *consistência* interior *co-respondente* à força da vontade. Neste sentido, deve afirmar-se que cada pensamento, cada recordação, cada gesto de imaginação, cada raciocínio, cada aceno da individualidade pessoal, cada reconhecimento consciente de si e dos seus actos, se tece constitutivamente de um corpo concreto mas apenas interiormente “conhecido” em acto.

O modo de presença deste corpo é o de uma *continuatio resistentis*<sup>(16)</sup> sem figura, ou plano de consistência sempre oferecido à força da vontade. Tal continuação de resistência corresponde, antes de mais, à *resistência muscular*, mas o corpo assim desvendado não constitui um corpo orgânico *strictu sensu*. O seu modo de aparecer configura, outrossim, uma “unidade de resistência” que pode ser dita, ao mesmo tempo, *constrangedora* e *dócil* ou *penetrável*: *constrangedora*, uma vez que a força individual da vontade carece de um plano de aplicação sem o qual não se distinguiria de uma *diffusa anima do mundo*; *dócil*, uma vez que semelhante resistência nunca é absoluta, à maneira das resistências dos objectos exteriores, mas sempre adequada, *dis-pontível* e *dis-posta* à força da vontade. A este corpo se poderá chamar, com rigor, corpo *próprio*, já que o seu modo de aparecer corresponde, então, à própria relação de *apropriação* que funda a certeza de si – relação que, portanto, comprovará estarem ligados “o exercício real do pensamento e o sentimento de existência individual [...] o sentimento do *eu* e a sua existência real”<sup>(17)</sup>.

Com razão, afirmou, pois, P. Ricoeur que “Maine de Biran é o primeiro filósofo a ter introduzido o corpo na região da certeza não personalité individuelle: ce moi a donc une origine; je la cherche hors des premières sensations et je la trouve dans un premier effort voulu”.

<sup>(15)</sup> Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition* (versão premiada), p. 362.

<sup>(16)</sup> Maine de Biran, *Essai*, p. 141. A expressão tem óbvias ressonâncias leibnizianas, mas o seu sentido é estritamente biraniano: “Leibniz a superelementar 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>(17)</sup> Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition* (versão revista), p. 364.

representativa”<sup>(18)</sup>. A certeza não representativa do corpo é uma certeza íntima: não no sentido em que se torna acessível a qualquer egoidade inclusa, redutível a qualquer espírito-piloto, concebível como qualquer subjectividade transcendental, ou destacável em qualquer conjugação orgânica, mas no sentido em que a certeza aperceptiva ou consciência de si é um acto que não se explica, mas se exerce.

Eis uma evidência escandalosa para todas as doutrinas que partilham o “paradigma da representação”: “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>(19)</sup>. E, de facto, não será necessário concluir que, no exercício de si, não há efectivamente “nenhuma necessidade de supor o intermediário de um conhecimento representativo ou objectivo se quisermos que a acção seja feliz”<sup>(20)</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; dito de outro modo, para que a sua acção se exerça – ou seja, para que a certeza de si se constitua e acompanhe todos os novos modos activos –, o esforço não reclama a presença de qualquer conhecimento objectivo do corpo orgânico para se exercer. 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

<sup>(18)</sup> P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l’involontaire*, Paris, ed. Aubier, 1949, p. 372.

<sup>(19)</sup> Maine de Biran, *Essai* (t. II), p. 287.

<sup>(20)</sup> Maine de Biran, *Commentaires et marginalia. Dix-huitième siècle*, in *Œuvres de Maine de Biran*, t. XI-2, Paris, ed. Vrin, p. 17.

qualquer parte determinada do corpo"<sup>(21)</sup> – sem que isso signifique, no entanto, que a presença do corpo deixe de ser evidente e imediatamente aperebida.

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 qualquer, não pode ser o corpo dos meios ou instrumentos da *motilidade*. Mais: a própria possibilidade de um movimento voluntário depende de desconhecemos esse corpo do anatomista. Com mais rigor o entenderíamos, a esse corpo, como uma *extensão interior* – “antes de mais vaga e ilimitada”<sup>(22)</sup>, depois distinguida no processo de localização das sensações –, como uma “certa *forma interior* de *espaço* ou de extensão corporal” palmilhada de modo pleno por um tocar interior activo; enfim, mais facilmente o conheceríamos como um *espaço interior*<sup>(23)</sup>.

O corpo assim esboçado a partir do seu *interior* destrói 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. Mais: fere de dúvida todas as teorias e doutrinas que assumem acriticamente a hipótese de tradução, ou localização do pensamento e das faculdades. Este sonho – que sempre foi o da fisiognomonia, que atravessará o vitalismo, a *idéologie*, as doutrinas fisiológicas das localizações cerebrais, que será levado ao extremo pela frenologia – é um sonho que sempre se escreveu sobre um corpo forçado a coincidir com o seu exterior e reduzido a *relevo sensível*. Ora, o corpo do esforço, concreto na sua interioridade, evidente na continuidade da sua consistência, próprio no exercício de cada faculdade activa fere de dúvida tais fantasias teóricas.

Em Biran – e no momento histórico em que se prepara a transposição para a novel ciência do homem da inspiração das ciências da natureza –, a afirmação do carácter irrepresentável do corpo próprio do esforço é concomitante da afirmação da *ilegitimidade* do pensamento. A todas as doutrinas apressadas que procuram no exterior do *eu*, o que lhe é próprio, oporá, portanto, Maine de Biran a evidência de um facto

<sup>(21)</sup> *Idem*, p. 16.

<sup>(22)</sup> Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition* (versão premiada), p. 140.

<sup>(23)</sup> Maine de Biran, *De l'aperception immédiate. Mémoire de Berlin*, in *Œuvres de Maine de Biran*, t. IV, Paris, ed. Vrin, p. 125.

primitivo que, estruturalmente relacional, inclui uma heterogeneidade irreductível no centro da qual se constituem – e se podem apreender – as nossas faculdades activas, a consciência, o *eu*. Ser *si mesmo* é, finalmente, questão de uma actividade corporalmente enraizada; ou seja, actividade perseverante onde a subjectividade não compromete a concreitude da corporeidade, mas se prepara e desmola *através* dela, e a *presença* do corpo na sua solidez não perturba o modo de ser da *consciência*, mas sustenta-a como elemento constitutivo.

### 3. Sobre o corpo representável

O corpo próprio do esforço é uma evidência dada imediatamente pelo próprio facto de consciência<sup>(24)</sup>. O seu conhecimento não guarda, pois, qualquer dificuldade, ou mistério. O que representa realmente um problema é a constituição de um conhecimento representativo do corpo e, em particular, o falso problema que tal tentativa quase sempre acarreta: “o de se julgar dever negar a consciência, se se toma como dado o conhecimento objectivo do corpo, passando em silêncio a presença imediata do corpo à consciência, isto é, se se toma como *primeira* a representação objectiva do corpo, que na verdade não é senão um fenómeno secundário e já composto”<sup>(25)</sup>. Toda a dificuldade é aqui a de considerar em que medida é possível conhecer representativamente o corpo que somos.

No limite, tal conhecimento representativo deverá seguir o modelo da *física*, que reclama o ponto de vista exterior da localização num espaço pessoal e uniforme, e é conduzido pelo exemplo do tocar e da visão na consideração dos objectos. Ora, um objecto é, antes de mais, uma unidade de resistência “impenetrável”, fixa, heterogénea e que se opõe ao *eu*. Com toda a evidência, portanto, há que concluir que “todas essas qualidades, tidas pelos físicos como propriedades primordiais ou atributos essenciais dos corpos, não entram igualmente na essência real

<sup>(24)</sup> Cf., por exemplo, Maine de Biran, *Dernière philosophie: existence et anthropologie*, in *Œuvres de Maine de Biran*, t. X-2, Paris, ed. Vrin, p. 108.

<sup>(25)</sup> P. Montebello, *Le vocabulaire de Maine de Biran*, Paris, Ellipses, 2000, p. 15.

do corpo, que consiste inteiramente na resistência ao nosso esforço”<sup>(26)</sup>. De facto, torna-se, desde logo, necessário pensar uma dissemelhança entre a resistência absoluta e invencível de um objecto e a resistência disponível, dócil sem deixar de ser consistente, do termo *imediatamente aplicado 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, como já vimos, a essência do corpo *próprio*. Analogamente, à impenetrabilidade do corpo objectivo, que detém na sua solidez o movimento do tocar, contrapõe-se a penetrabilidade do corpo próprio pela força da vontade. E à representação espacial do corpo objectivo contrapõe-se, como também já vimos, a evidência do espaço interior do corpo próprio que, acompanhando a própria relação de esforço, se desvenda como tecido consistente da própria consciência de si e de todos os seus modos activos; dito de outro modo, à resistência da extensão exterior do corpo objectivo, contrapõe-se a resistência interiorizada do corpo próprio, extensão ou espaço interior que acompanha todos os modos da individualidade consciente.

Ora, neste sentido, *ser* o corpo do esforço e *conhecer* o seu corpo à maneira dos *objectos exteriores*, ou seja, como algo impenetrável, extenso, inerte, sólido, tridimensional, etc., nunca poderá, então, significar o mesmo. Não será isto dizer pouco: o corpo próprio e o corpo exterior “são dados em pontos de vista irreduzíveis um ao outro” e, nesta medida, podem ser ditos *dois corpos* essencialmente distintos no seu modo de presença<sup>(27)</sup>. Antecipando de certo modo a célebre distinção fenomenológica entre *körper* e *leib*, Biran considera que o corpo da identidade aperceptiva e o corpo representável “à maneira dos objectos exteriores” não têm o mesmo significado, não dizem respeito ao mesmo modo de presença do corpo, não se encontram no mesmo plano de análise; na verdade, esses dois tipos de conhecimento são essencialmente diferentes<sup>(28)</sup> e entre eles nenhuma comparação é possível. “Que analogia – questiona criticamente

Maine de Biran – 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>(29)?</sup>

Com isto, Biran não pretende negar a relevância do conhecimento representativo, ou reduzir o conhecimento do corpo ao âmbito interior do esforço aperceptivo; pretende tão-somente traçar diferenças. A ignorância de tais diferenças tem sido, considera Biran, fonte de erros graves e equívocos funestos: ao não se distinguir o corpo do sentimento imediato de si e o corpo passível de representação objectiva, está-se apenas a um passo de acreditar ser possível encontrar no “corpo figurado a verdade última do corpo e também a verdade derradeira do pensamento”<sup>(30)</sup>.

Sempre que uma teoria filosófica, psicológica ou fisiológica, pretende submeter o pensamento ao imperativo da representação, sonhando a sua realidade individual, fá-lo, segundo Biran, sobre o esquecimento do sentido íntimo, do horizonte subjectivo do pensamento e, por conseguinte, sobre o esquecimento de um registo de presença irrepresentável do corpo próprio que faz assentar as suas teses. Stahl, Bonnet, Cabanis, Pinel, Gall, para citar apenas alguns dos autores que Biran confronta criticamente – de um modo que o revela, a nosso ver, um autor que também se mantém actual no que concerne o horizonte do chamado *mind-body problem* –, lavram no esquecimento desta diferença evidente: é por isso que julgarão possível encontrar o pensamento, o eu, a subjectividade pessoal num qualquer *relievo sensível* – como se o pensamento, a diferença das faculdades activas, a consciência de si, pudessem encontrar-se primeiro *num dado local observável* e não, absurdo derradeiro, no próprio acto corporalizado de ser consciente de si.

O sonho de cartografia integral do humano, programa de todas as doutrinas que formam o horizonte de uma *episteme da manifestação* (na expressão de P. Montebello), escrevendo-se sobre a ignorância do horizonte activo e irrepresentável do pensamento e das faculdades

<sup>(26)</sup> Maine de Biran, *Essai* (t. II), p. 293.

<sup>(27)</sup> *Idem*, p. 282. Cf. F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, Paris, Vrin, 1995, p. 249.

<sup>(28)</sup> *Idem*, 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. F. Azouvi, “Conscience, identification et articulation chez Maine de Biran”, *Revue de Métophysique et de Moral*, vol. 3, 1983, p. 476 ss.

<sup>(29)</sup> Maine de Biran, *Essai* (t. I), *idem*, pp. 163-164.

<sup>(30)</sup> P. Montebello, *La décomposition de la pensée. Dualité et empirisme transcendantal chez Maine de Biran*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, p. 172.

propriamente humanas, é subsidiário, segundo Biran, de uma concitante obliteração da realidade do corpo próprio.

#### 4. Teoria do corpo afectivo

Ao desvendar o começo do pensar numa relação de esforço que envolve o corpo, Biran sustenta inequivocamente que *não pensamos sem corpo* e que o corpo – o corpo *apropriado* da relação interior de esforço, o corpo interiormente consistente e sem figura – é *um elemento constitutivo do pensamento*, da consciência, das facilidades. Ora, ao afirmá-lo, Biran não poderia encerrar a sua reflexão sem analisar detalhadamente o que implica, realmente, *pensar como corpo*. Descobrirá, não sem escândalo, que *pensar como corpo implica não ser capaz de pensar sempre*.

No seu *Journal intime*, o filósofo de Bergerac espanta-se, de facto, a cada página, com a instabilidade do pensamento, com a sua inconstância, surpreende-se com a precariedade das condições propícias ao pensamento, com a dificuldade quotidiana de se “concentrar”. Pensar afigura-se-lhe uma actividade contingente, difícil, atravessada de eclipses e intermitências que parecem acompanhar as mais prosaicas circunstâncias diárias: uma digestão pesada, mudanças súbitas do clima, distrações mundanas. Por igual sente, então, o mais penoso “vazio de pensamentos e meditações”<sup>(31)</sup>, a mais frustrante “incapacidade de pensar”, o mais pesado jugo da “tolice”, da “nulidade”, do “nada”, do “vazio”<sup>(32)</sup>. Disto mesmo encontramos um testemunho, na primeira pessoa, em quase cada uma das páginas do *Journal*: “Grateloup, 3 de Setembro: [...] A mudança de temperatura afectou-me. Apanhei uma constipação que abate singularmente as minhas facilidades e me tira todo o equilíbrio, toda a firmeza de pensamento”<sup>(33)</sup>. “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 impaciência, uma precipitação singular que me domina e me atormenta”<sup>(34)</sup>.

Escandalosa evidência: pensar como corpo parece ter como contrapartida não pensar sempre, não receber o pensamento já feito de uma vez por todas, mas estar condenando a sofrer as suas oscilações, as suas falências quotidianas, a sua noite. Querer concentrar-se e ser arrebatado por imagens e devaneios sonhadores que nos transportam para longe; querer meditar e ser tomado pelos incómodos de uma digestão mal feita; querer concentrar-se e ser tomado de inexplicável inquietação nervosa; querer perseverar no seu centro e perder-se como que hipnotizado por si próprio.

Pensar é uma tarefa árdua, reclama difíceis equilíbrios e parece sustentar-se numa linha de vigência frágil e sempre ameaçada de dissolução. Como explicá-lo senão considerando que a relação de esforço que funda o pensar, não vigora sempre com igual intensidade? O ponto é importante: no esforço, nem a vontade é infalível, nem o corpo integralmente *apropriável*. Ou seja: deve notar-se que, em rigor, o corpo *próprio* não é todo o corpo que *eu sou*. E, efectivamente, fazendo a experiência quotidiana da falência do pensamento, devo concluir ser também um corpo que resiste a ser *apropriado*, um corpo furtivo que segue apenas as suas leis e lança sobre o plano da consciência recorrentes ecos perturbadores. Sou também, portanto, um corpo onde o coração subitamente se acelera sem que eu o queira, onde o estômago impõe a sua lei rebelde fazendo oscilar o estado de bem-estar, onde imagens e associações alucinadas se preparam de forma cega e influem sobre o modo como se sente a existência quotidianamente.

Há, pois, que considerar um terceiro modo de aparecer do corpo: de um corpo que *sou* sem o poder *apropriar*, de um corpo que devesho recorrentemente, de um corpo que por vezes *me* é sem mim, de um corpo que *sou* no sentido em que somos o nosso organismo rebelde à influência da vontade, no sentido em que sofremos as contingências de um existir marcado pela “organização vital” e – como dirá Biran – pelo jogo das afecções que a atravessa. Sendo corpo *próprio*, não deixamos de ser o corpo afectivo (referência de um verdadeiro inconsciente somático) da organização, que sempre resiste a entrar em resistência no esforço e que,

<sup>(31)</sup> *Idem*, p. 127

<sup>(32)</sup> Cf. P. Montebello, “Le corps de la pensée”, *Les études philosophiques*, avril / juin 2000, p. 205.

<sup>(33)</sup> Maine de Biran, *Journal*, (3 vol.), Paris, Éditions de la Baconnière, 1954 / 1955 / 1957, t. II, p. 154.

<sup>(34)</sup> *Idem*, p. 64.

assim furtivo, sabemos presente em cada desregramento do pensamento atento, em cada incapacidade de perseverar no seu centro (em cada perda de *concentração*), como em cada estado em que parece que algo nos faz *perder de nós próprios*. Este algo, sendo oriundo das profundezas da vida afectiva, permanece, nos seus arranjos e na sua origem, inacessível à consciência. E, contudo, as suas constantes reverberações – as de um corpo rebelde à vontade – podem, sustenta Biran, contornar *constantemente*<sup>(35)</sup> e *continuamente*<sup>(36)</sup> a “direcção das nossas ideias e dos nossos pecados”.

Ser-nos-á, pois, impossível deixar de ser, e de padecer, um corpo que, de forma cega, lança sobre a nossa vida os véus do “fluxo perpétuo”<sup>(37)</sup> de uma matéria sem as “formas” de espaço, tempo, ou causalidade subjectiva – e que se furta “à reflexão pela sua própria intimidade”<sup>(38)</sup>. Tal corpo fluído guarda todas as combinações afectivas que, então, se sucedem, combinam e misturam, produzindo as mais súbitas alternâncias das disposições corporais, as mais inexplicáveis mutações de humor, as mais bizarras predilecções, as mais inesperadas atracções: é esse corpo que marca o ritmo das variações do *tom do sentimento de existência*. Escandalosa evidência: pensar como corpo tem como contrapartida não pensar sempre, não receber o pensamento já feito de uma vez por todas, mas estar condenado a sofrer as suas oscilações, ou, mais do que isso, as suas insolências e, no limite, a sua noite. Pensar é um acto vaclante e precário que “nada tem de ideal ou abstracto, nada tem de substancial ou inato, ele toca a vida e o corpo”<sup>(39)</sup>; pode, por isso, o pensamento interromper-se, dissolver-se, ser ocupado pelo seu reverso alienante. Ninguém negará, certamente, que não estando o corpo tranquilo, ele deixe de comunicar a sua perturbação ao plano da consciência. Como não concluir, então, que, no limite, tal corpo desregulado possa

chegar a impedir “operações intelectuais”<sup>(40)</sup> e colocar no lugar do *conscius*, o *alienus*?

Corpo próprio da posse de si, somos também um corpo que nos pode desapossar de nós próprios, que nos pode perder.

A tese é da máxima relevância: não há pensamento sem corpo; e porque o pensamento não sobrevoa o corpo e a vida, será ainda um certo modo de presença do corpo, de um corpo que não se deixa apropriar no esforço, de um corpo que não resiste mas flui, que marca o pensamento propriamente humano com um ritmo dramático que intercala momentos de vigência com a iminência – mais ou menos grave – da sua noite. Da experiência de um pensamento corporalizado – ou seja, propriamente humano – fará, então, forçosamente parte a certeza de *poder não pensar*. Ou seja, a medida verdadeira de um pensamento realmente humano será justamente o reconhecimento da sua recorrente precariedade, a acitação da sua iminente dissolução ou queda, sobre o pano de fundo da experiência de não se possuir totalmente, de ser depois de não ter sido, de oscilar na cadência de uma trama diária, contada entre um corpo *apropriado* e um corpo *fluído*.

## 5. Notas finais: os traços melancólicos da existência corporalizada

Um afecto infeliz ou *inquietaante*, disposições orgânicas desfavoráveis, movimentos desordenados do corpo em resposta à temperatura ou a um alimento determinado, são suficientes para que a *desarmonia* se produza e a corrente da consciência e do pensamento seja perturbada. A aventura do pensamento e da posse de si é uma aventura precária, 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>(41)</sup>. Nesses momentos em que não conseguimos dedicar-nos ao que quer que seja, em que a “vontade é nula”, vive-se o drama de *não se poder perseverar totalmente na posse de si*, na contraluz da consciência de já *ter sido e tudo ter podido*.

<sup>(35)</sup> Maine de Biran, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, in *Œuvres*, t. IX, Paris, ed. Vrin, p. 132.

<sup>(36)</sup> Maine de Biran, *Essai* (t. II), p. 202.

<sup>(37)</sup> Maine de Biran, *De l'aperception*, p. 137.

<sup>(38)</sup> Maine de Biran, *Discours à la société médicale de Bergerac*, in *idem*, *Œuvres de Maine de Biran*, t. V, Paris, Vrin, p. 29.

<sup>(39)</sup> P. Montebello, “Le corps de la pensée”, in *Les Études Philosophiques*, avril / juin 2000, Paris, P.U.F., p. 207

<sup>(40)</sup> Maine de Biran, *Journal*, (t. II), p. 161.

<sup>(41)</sup> Maine de Biran, *Essai* (t. I), p. 3.



Segundo Maine de Biran, a melancolia<sup>(42)</sup> é o sentimento dessas oscilações, dessa fronteira porosa entre posse de si e desapossamento: e, neste sentido, é a “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>(43)</sup>. Fora das afecções, mas presentindo 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>(44)</sup> e deste se pôr a salvo.

Certeza de não ser sempre e em todo o lado na sua própria existência, experiência 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 e de reconhecer, no entanto, ao mesmo tempo, nessa fronteira porosa da noite do pensamento, o quanto vale a pena perseverar no seu centro: eis o rosto escandaloso de uma humanidade que se escreve sobre uma corporeidade complexa e *ambígua*.

<sup>(42)</sup> *Idem* (t. 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”.

<sup>(43)</sup> Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition* (versão revista), p. 385.

<sup>(44)</sup> *Idem*, p. 385.