

# O CORPO DO MOVIMENTO

## Aproximações Fenomenológicas<sup>1</sup>

*Luís António Umbelino*  
Universidade de Coimbra

1. Não é um pormenor despiciendo que a crítica ao subjectivismo da fenomenologia husserliana se prossiga, nalguns casos, precisamente através de uma interrogação renovada e radicalizada sobre a essência da subjectividade. Igualmente merece atenção o facto desses novos percursos fenomenológicos se terem fortalecido, no contexto de uma ponderação do papel do corpo, no que continua a ser uma análise da estrutura própria do aparecer e das condições de possibilidade de uma *ida até às coisas*.

No contexto invocado, ganha renovado interesse a assimilação fecunda entre subjectividade e movimento que, entre outros,<sup>2</sup> M. Henry mostrou ao fazer notar que o movimento se revela particularmente apto a demonstrar em que medida um *corpo originário* se confunde com a esfera de *imanência absoluta da subjectividade transcendental*. De facto, no movimento, esclarece o fenomenólogo, o corpo não *aparece*, primitivamente, como realidade transcendente. Ao contrário: “o movimento é conhecido por ele próprio [ou seja] [...] nenhuma distância fenomenológica se vem interpor entre o movimento e nós”,<sup>3</sup> consequentemente, “o movimento está na nossa posse”,<sup>4</sup> pelo que do corpo do movimento nunca temos um conhecimento em *segunda mão*. Aprofundemos esta evidência e veremos, enfim, que “o movimento não é um

---

<sup>1</sup> A matéria desta comunicação faz parte de uma investigação mais alargada, no âmbito da nossa Dissertação de Doutoramento, dedicada ao pensamento de Maine de Biran.

<sup>2</sup> Veja-se, por exemplo, a vigorosa análise fenomenológica do movimento empreendida por J. Patočka. Cf. J. Patočka *Papiers phénoménologiques*, Millon, Grenoble, 1995. Cf. R. Barbaras, *Vie et intentionalité. Recherches phénoménologiques*, Vrin, Paris, 2003, pp. 81-112.

<sup>3</sup> Cf. M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, P.U.F., Paris, 1965, p. 80.

<sup>4</sup> ID, o. c., l. c.

intermediário entre o ego e o mundo, não é um instrumento”,<sup>5</sup> permitindo, finalmente, concluir por uma unidade originária entre o ego e o corpo.

Nesta proposta de M. Henry, tal como é desenvolvida na obra *Philosophie et phénoménologie du corps*, reteve toda a nossa atenção um duplo aspecto: primeiro, o facto de se convocar, como referência para meditar o corpo subjectivo do movimento, a filosofia de Maine de Biran, que é comentada de modo original, nomeadamente, com a apresentação da teoria dos “três corpos”. Em segundo lugar, considerámos particularmente interessante que, segundo Henry, o filósofo de Bergerac mereça “ser visto por nós, ao mesmo nível que Descartes e Husserl, como um dos verdadeiros fundadores de uma ciência fenomenológica da realidade humana”<sup>6</sup> – na medida em que deve ser reconhecido como um precursor não só da consideração do ser *fenomenológico* (ou seja, original, real e absoluto) do corpo em termos de subjectividade, mas também por ter identificado um conhecimento primitivo da realidade do corpo ao nível de uma “imanência absoluta”, onde não intervém nenhuma distância fenomenológica e onde não se opera nenhuma constituição.<sup>7</sup> Em função deste duplo interesse, o presente trabalho estruturar-se-á ao longo dois grandes momentos: a) num primeiro momento, tratar-se-á de esboçar a perspectiva de Henry sobre o corpo, enquanto concomitante da sua leitura do biranismo; b) num segundo momento, propomo-nos analisar o alcance e, principalmente, os limites da interpretação henryana de Maine de Biran, assim tentando lançar alguma luz sobre a importância do biranismo para uma meditação fenomenológica sobre o corpo e a corporeidade.

<sup>5</sup> ID, o. c., p. 82

<sup>6</sup> ID, o. c., l. c. M. Henry estrutura a sua leitura do biranismo, neste seu “apêndice biraniano” à *L'essence de la manifestation*, ao longo de três grandes pontos: a) o eu revelado pelo esforço é um processo de aparição a si próprio que abre uma região do ser a que chamamos imanência. Nas palavras de Maël Lemoine, para Henry “le biranisme comprend phénoménologiquement l'immanence comme subjectivité, la subjectivité comme ego, l'ego comme activité, et l'oppose à la transcendance comme l'être à l'étant” (Cf. M. Lemoine, “Affectivité et auto-affection: Réflexion sur le ‘corps subjectif’ chez Maine de Biran et M. Henry”, in *Les études philosophiques*, Avril/Juin 2000, p. 244) ; b) O corpo é originariamente subjectivo, logo, devemos ponderar três corpos em Biran e não dois, uma vez que a resistência orgânica transcende o corpo absoluto, originário, da subjectividade ; c) a libertação integral das possibilidades fenomenológicas da obra de Biran serão alcançadas uma vez corrigidas as debilidades da sua teoria da *passividade* excessivamente presa ao cartesianismo psico-fisiológico do *Traité des passions*. *Philosophie et phénoménologie du corps* organiza-se, a partir daqui, em três grandes momentos que, segundo o seu autor, corresponderiam aos três pontos nucleares do biranismo: a) uma ontologia fenomenológica da evidência reflexiva, presente no capítulo primeiro; b) uma teoria do corpo, ocupando os capítulos segundo, terceiro e quarto; c) uma análise crítica do problema da passividade, presente nos capítulos quinto e sexto.

<sup>7</sup> Cf. ID, o. c. p. 81 “Le mouvement de la main n'est sans doute pas connu en ce sens qu'il n'est pas constitué, mais s'il peut être dirigé par nous, n'est-ce pas parce que nous en sommes instruits, parce que nous possédons à son sujet un savoir primordial qui est précisément ce genre de savoir où n'intervient aucune distance phénoménologique, où ne s'opère aucune distance phénoménologique, où ne s'opère aucune constitution ?”

2. Para M. Henry um dos pontos mais sugestivos e originais do biranismo consiste na proposta de uma teoria ontológica do corpo subjectivo, cujo alcance se mede, desde logo, pela oposição que oferece à concepção cartesiana de corpo.<sup>8</sup> A leitura de Henry é, neste ponto clara. Primeiro, na teoria cartesiana o movimento “pertence ao ser transcendente”,<sup>9</sup> pelo que afirmar que *o corpo é o lugar onde se concretiza o movimento real*<sup>10</sup> equivale a defender que a “realidade do corpo transcende o Cogito”<sup>11</sup> e deve ser referida a uma região que é, em relação a este último, ontologicamente exterior. Em segundo lugar, o que subsiste do movimento no cogito cartesiano, não pode ser senão “a ideia de movimento”,<sup>12</sup> o que significa que o corpo não é aí conhecido imediatamente e a alma é mais capaz de conhecer do que aquele. Ora, uma vez que Henry vislumbra nestes postulados cartesianos a dificuldade de ponderar o âmbito de um conhecimento primordial do corpo no registo que lhe convém, não espanta que leia na “resposta biraninana”<sup>13</sup> a tais teses uma possibilidade nova de análise. Entende-a nos seguintes termos: para o filósofo de Bergerac, “o corpo é-nos dado numa experiência interna transcendental”<sup>14</sup> e o principal ensinamento que nos legou pode ser resumido nas seguintes palavras: “*um corpo que é subjectivo e que é o próprio ego.*”<sup>15</sup>

A afirmação biraniana de um corpo imediatamente conhecido enquanto elemento do sentimento *sui generis* de ser causa, corpo da individualidade pessoal, corpo próprio (conhecido interiormente) distinto e irreduzível ao corpo objectivo (figurável ou acessível à representação exteriorizante do anatomista e do fisiólogo), corpo apropriado do esforço aperceptivo, não poderia deixar de interessar M. Henry. No enunciar da irreduzibilidade de um corpo

<sup>8</sup> Cf. M. Henry, *Philosophie...*, 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 [...]”.

<sup>9</sup> Cf. ID, o. c., p. 78

<sup>10</sup> Cf. ID, o. c., l. c.

<sup>11</sup> Cf. P. Montebello, *La décomposition de la pensée. Dualité et empirisme transcendantal chez Maine de Biran*, Millon, Grenoble, 1994, p. 151

<sup>12</sup> Cf. M. Henry, *Philosophie...*, o. c., p. 78

<sup>13</sup> Cf. ID, o. c., p. 79

<sup>14</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>15</sup> ID, o. c., p. 15

*próprio* (subjectivo) na esfera da apercepção imediata, descortina M. Henry a possibilidade de pensar derradeiramente o *carácter concreto da subjectividade*, na exacta medida em que esta se parece *confundir com o nosso próprio corpo*. Ou seja, a imediateidade que Biran sublinha na esfera da interioridade, autoriza, segundo Henry, a afirmação de que o ego e o corpo subjectivo se revelam numa unidade originária, devendo falar-se, então, de um “corpo originário” ou “transcendental”<sup>16</sup> como o próprio ser do ego. A grande lição do biranismo seria, pois, a de ter mostrado a realidade de um corpo que não é nem biológico, nem vivo, nem propriamente humano, mas índice da própria pertença a uma região ontológica de subjectividade absoluta.<sup>17</sup>

Como articular, no entanto, esta leitura com a vincada afirmação do corpo como contínuo resistente inerente ao esforço? Henry sabe que tal ponto do debate não pode ser iludido. Trata-se da própria questão da unidade do corpo que urge enfrentar. Esboçemos a solução de Henry.

A *resistência muscular* inerente ao esforço não se faz presença do mesmo modo que o corpo originário da subjectividade. Um faz-se presença como ego; o outro como alteridade. Ora, como a fenómenos distintos – e porque para Henry, de um ponto de vista fenomenológico, o *ser é a sua própria revelação*<sup>18</sup> ou, o que é o mesmo, o aparecer fenoménico não é simples *aparência*<sup>19</sup> – corresponderão realidades distintas, está fora de questão ver nesses modos distintos de manifestação uma mesma realidade e dois modos diferentes de a apreender.<sup>20</sup> Dito de outro modo: o corpo que se manifesta como “eu” e o corpo que se manifesta, *em massa*, como resistência orgânica obrigam a ponderar a presença do ser de duas realidades distintas, correspondendo, por um lado, à revelação do ser do nosso corpo na revelação originária do movimento subjectivo e, por outro, à manifestação transcendente do corpo

<sup>16</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 connu par nous de la même manière que n'importe quelle autre 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>17</sup> Cf. ID, o. c., l. c. *passim*.

<sup>18</sup> Cf. P. Montebello, *La décomposition...*, o. c., p. 127. Cf. M. Henry, *Philosophie...*, o. c., p. 165. Mesma expressão, sem referência, em A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, Millon, Grenoble, 2004, p. 169.

<sup>19</sup> Cf. M. Henry, *Philosophie ...*, 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 [...]”

<sup>20</sup> ID, o. c., p. 164.

resistente.<sup>21</sup> Seria, então, necessário considerar, levando às últimas consequências as propostas de Biran, não dois mas três corpos distintos: um corpo orgânico continuamente resistente, um corpo originário que não é senão o *eu* (e não apenas de um mesmo corpo representado de maneira diferente<sup>22</sup>) e um corpo objectivo distinto dos dois anteriores. Uma leitura aprofundada do biranismo obrigaria a considerar não apenas o corpo do esforço e o corpo objectivo, mas três corpos: o ser originário do corpo subjectivo, ou corpo absoluto revelado na experiência interna transcendental do movimento; o corpo orgânico que é o termo imediato e movente (*mouvant*) do movimento absoluto do corpo subjectivo; o corpo objectivo, disponível à percepção exterior e passível de ser analisado cientificamente.<sup>23</sup>

Todo o problema da unidade do corpo está, no entanto, precisamente, em explicar de que modo o *espaço orgânico primitivamente vago e ilimitado* ou *massa que move o esforço e sustenta a nossa vida*,<sup>24</sup> configurado no movimento pelo corpo resistente, é um corpo que “pode ser designado por mim como um corpo que é o meu”.<sup>25</sup> Henry sabe-o. A sua solução pode agora esclarecer-se. Começa por sublinhar que desse corpo transcendente parecemos ser, no movimento, *instruídos primordialmente*. Não é um pormenor. Segundo M. Henry, o termo resistente ao esforço, “sobre o qual o movimento se transcende imediatamente”,<sup>26</sup> “escapa à redução fenomenológica”.<sup>27</sup> É seguramente de um corpo orgânico que falamos, na medida em que, num movimento efectuado por nós, é do “conjunto dos nossos órgãos”<sup>28</sup> que aí se trata; não é, no entanto, certamente, apenas de um conjunto de órgãos topografáveis como propriedades objectivas – não é de um corpo-objecto – que se trata. Esclarecerá o fenomenólogo: trata-se de “uma região que nós conhecemos no interior precisamente do poder [da autoridade, dirá igualmente Henry] que exercemos sobre ela”.<sup>29</sup> A sua “homogeneidade ontológica” admite, então, uma diferenciação verdadeiramente essencial” pela qual reconhecemos esse corpo como

<sup>21</sup> Cf. ID, o. c., p. 166, *passim*.

<sup>22</sup> Cf. 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 originaiement vécus par nous, tels qu’ils se donnent au mouvement subjectif qui en fait l’expérience.”

<sup>23</sup> Cf. ID, o. c., p. 179-182, *passim*. Cf. 166, 171. Cf. A. Devarieux, *Maine de Biran...*, o. c., p. 169.

<sup>24</sup> Cf. ID, o. c., p. 169, *passim*.

<sup>25</sup> M. Henry, *Philosophie ...*, o. c., p. 164.

<sup>26</sup> ID, o. c., p. 168

<sup>27</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>28</sup> ID, o. c., p. 169,

<sup>29</sup> ID, o. c., p. 170

“nosso entre os corpos estrangeiros.”<sup>30</sup> Mais, deve concluir-se que o corpo orgânico *aparece* como vocação de homogeneização do contínuo resistente (transcendente) com a esfera imanente (transcendental) da subjectividade absoluta. E por uma razão clara: 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, permanecendo *o mesmo corpo orgânico*.

O corpo orgânico é, na leitura de Henry, o corpo indispensável ao movimento e ao corpo originário, na medida em que é sobre aquele que este se estende. Reversivelmente, note-se no entanto, a unidade experimentada, ao dispormos imediatamente de cada um dos nossos órgãos na unidade do seu conjunto, só se explica no contexto da respectiva referência comum ao poder que o move, na exacta medida em que esse *princípio de integração de todos os nossos órgãos numa estrutura de conjunto* não é verdadeiro senão para a “própria unidade subjectiva do corpo originário.”<sup>31</sup> A questão da unidade do corpo do movimento fica resolvida: “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>32</sup> O corpo originário não poderia subsistir por si próprio; o corpo orgânico, na medida em que por si só não tem nem autonomia nem suficiência<sup>33</sup> (seria um objecto se não o soubesse “meu” corpo do movido) nem a mesma dignidade<sup>34</sup> ontológica do corpo subjectivo, apenas se pode fundar na esfera imanente da subjectividade absoluta. O corpo orgânico não se pode separar da *realidade subjectiva concreta do movimento*, mas não se confunde com ela; ele ocupa uma “zona de permutas à qual demos o nome de distância fenomenológica”,<sup>35</sup> zona que, acrescenta Henry, sabemos que existe e que requer como fundamento a *verdade originária da subjectividade*. Esta, então, não encontra o seu fundamento numa relação transcendental a esse ser trans-

<sup>30</sup> ID, o. c., l. c. E acrescenta Henry: “Faute d’une telle différentiation, 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>31</sup> É por esta razão que o corpo orgânico não é pensável apenas como objecto. Cf. ID, o. c., p. 174: “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>32</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>33</sup> Cf. ID, o. c., p. 174

<sup>34</sup> ID, o. c., p. 175

<sup>35</sup> ID, o. c., p. l.c.

cedente do corpo orgânico; ao contrário, a subjectividade originária é deste último o fundamento, o que significa que se o corpo orgânico é um limite para o ego, é um limite que lhe pertence ainda.”<sup>36</sup>

Pode, então, concluir-se que, na perspectiva de Henry, a ordem da subjectividade transcendental será o verdadeiramente *primitivo*, antecedendo a própria dualidade primitiva inerente ao esforço.

3. Os mais importantes comentadores contemporâneos de Maine de Biran são particularmente críticos em relação à interpretação de Henry que indicámos. F. Azouvi, designadamente, questiona com acutilância: poderá de facto mostrar-se através dos textos de Biran que “há qualquer coisa de mais primitivo [...] do que a dualidade primitiva?”<sup>37</sup>

A resposta de Henry, como vimos, é afirmativa: “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, 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>38</sup> Note-se, no entanto, que o fenomenólogo apoia aqui a sua leitura em elementos que retira do *Appendice sur les deux rapports simples d’existence personnelle*,<sup>39</sup> editado no volume da *Mémoire sur la décomposition de la pensée*. Se restituirmos a passagem citada de Biran ao seu contexto, torna-se claro que o filósofo de Bergerac em momento algum afirma ou sequer admite uma dualidade *mais primitiva* do que a dualidade primitiva. Henry faz, neste ponto, um uso claramente equívoco do texto biranianiano. De facto, do que se trata para Biran nesse texto invocado é, no contexto de uma oposição às teses de Condillac, afirmar que a relação fundadora do facto de consciência é “anterior” a uma outra, sim, mas esta outra não é senão a relação do eu a “uma força exterior.”<sup>40</sup> Ou seja, *a relação mais simples e anterior* de que fala é aquela que se estabelece antes da relação entre o eu e o mundo exterior. E é essa relação que Biran afirma primitiva: trata-se da própria dualidade primitiva inerente à apercepção imediata.<sup>41</sup> O que Biran sustenta na passagem invocada não é

<sup>36</sup> Cf. ID, o. c., p. 175-176, *passim*.

<sup>37</sup> F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l’homme*, Vrin, Paris, 1995, p. 237.

<sup>38</sup> M. Henry, *Philosophie...*, o. c., p. 176. A passagem invocada é Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, in ID, *Oeuvres* (Dir. F. Azouvi), t. III, Vrin, Paris, 1988, pp. 220-221. (Citado *Décomposition*).

<sup>39</sup> *Décomposition*, pp. 219-226 Veremos a seguir o texto em questão.

<sup>40</sup> *Décomposition*, p. 221.

<sup>41</sup> Cf. *Décomposition*, p. 221. Como Azouvi, consideramos necessário apresentar toda 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

senão, julgamos, que o conhecimento de si, na relação que implica o *corpo próprio*, é anterior ao conhecimento dos corpos exteriores, e deve ser dita a sua condição de possibilidade ou fundamento. Mas que essa relação aperceptiva seja caracterizada como “imediate”, não permite concluir pela afirmação de um monismo de qualquer tipo (mesmo fenomenológico), uma vez que aquilo que Biran mais sublinha é, precisamente, o carácter de acto, de dualidade, de uma relação cujos termos existem na sua própria co-presença e só se distinguem na exacta medida em que se fazem a partir e através um do outro.

Na leitura de M. Henry, no entanto, a esfera que antecede o facto primitivo biraniano nem sequer é verdadeiramente uma *relação*; trata-se do “interior da própria subjectividade” que se revela “imediatamente a ela própria no fenómeno da experiência interna transcendental”. Ou seja: nesta interpretação é negada “toda a mediação” em nome do desvelamento do “ser mesmo da vida absoluta”<sup>42</sup> que passa a ser o fundamento da relação inerente ao esforço ou extensão ao contínuo resistente. Ao contrário, parece-nos justa, a insistência de Azouvi em sublinhar o carácter primitivo da relação inerente à dualidade aperceptiva, bem como a indicação de que pensá-la implica, fundamentalmente, sublinhar que “o ego, o corpo subjectivo, o movimento, não são ‘uma e a mesma coisa’, mas duas”;<sup>43</sup> um corpo orgânico e uma força-eu (hiperorgânica). Pensar a relação exige pensar como *primitiva a distinção* (já não, naturalmente, à maneira das “substâncias” cartesianas) *não separada* entre os respectivos elementos; ou seja, implica assumir que é uma “relação irreductível entre dois termos irreductíveis”,<sup>44</sup> é uma “certa antítese”<sup>45</sup> que faz o facto primitivo do sentido íntimo, auroral do fenómeno da *atestação*. Dissolver a relação

---

*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 la circonstance qui y est *renfermée*, le conséquent, tandis que suivant un ordre synthétique relatif aux faits d'*apperception intérieure*, nous admettons un rapport simple 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>42</sup> M. Henry, *Philosophie...*, 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 expérience interne transcendental, un rapport qui, à vrai dire, n'est plus un rapport, puisqu'il est la négation même (une négation immédiate et non pas dialectique) de toute médiation, mais qui est l'être même de la vie absolue.”

<sup>43</sup> F. Azouvi, *Maine de Biran...*, o. c., p. 238-239.

<sup>44</sup> M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Vrin, Paris, 1968, p. 51.

<sup>45</sup> ID, o. c., l. c.

equivale, pois, a esquecer a dualidade primitiva em nome de uma transparência de cuja origem não se pode dar conta.

É na consideração da *imediateidade* inerente à relação, tal como se encontra presente na crítica de Biran a Hume, que M. Henry julga encontrar a confirmação da sua análise. Que nos diz Biran nesse contexto? Que se *estamos condenados a ignorar eternamente os meios de produção do movimento voluntário*<sup>46</sup>, isso não implica que deixemos de “*sentir* realmente [...] qualquer poder ao produzir os movimentos dos nossos corpos e ao aplicar os nossos membros a diversas funções”<sup>47</sup>. Significa isto que não há “*intermediário* entre querer e movimento”<sup>48</sup> voluntário. Mas o que quer dizer Biran com esta afirmação? Não nos parece legítimo, digamo-lo desde já, inferir, como faz Henry,<sup>49</sup> que haja uma identidade ontológica entre o eu e o movimento. Para o fenomenólogo francês estamos no centro do pensamento biraniano sobre “o problema do corpo originário”,<sup>50</sup> pensamento capaz de cumprir a *primeira condição que uma teoria do movimento do corpo próprio* deve preencher, a saber: “dar conta desse sentimento de um movimento que eu próprio efectuo, de um poder em exercício que é o meu.”<sup>51</sup> No entanto, não são poucos os textos de Biran que impedem uma leitura deste tipo. Considerações importantes numa carta que endossa a Durivau em 1812, por exemplo, ilustram as sérias dificuldades que impõe uma perspectiva conduzida pela ideia de imanência absoluta. Nessa missiva afirma o filósofo de Bergerac: “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>52</sup>

<sup>46</sup> Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, in ID, *Oeuvres* (Dir. F. Azouvi), t. VII-2, Vrin, Paris, 2001, p. 163. (Citado *Essai*).

<sup>47</sup> *Essai*, p. 165.

<sup>48</sup> Cf. B. Baertschi, *L'ontologie de Maine de Biran*, Éditions Universitaires Friburg, 1982, p. 82.

<sup>49</sup> Cf. M. Henry, *Philosophie...*, o. c., 87. Cf. supra n. 60

<sup>50</sup> ID, o. c., p. 88

<sup>51</sup> ID, o. c., p. 89

<sup>52</sup> Cf. Maine de Biran, *Correspondance philosophique. 1805-1824*, in ID, *Oeuvres* (Dir. F. Azouvi), t. XIII-3, Vrin, Paris, 1996 p. 642. O texto da carta a Durivau é o seguinte: “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 (sic) 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 pris 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, a ne confondre l’*effort*, ou la détermination volontaire du mouvement avec ce mouvement effectué par les organes et déjà hors de nous.”

B. Baertschi, que coloca este texto no centro da sua análise da interpretação de Henry,<sup>53</sup> interrogou-se sobre o seu sentido profundo. Concluiu que Biran pretende sublinhar a distinção inerente à relação primitiva entre o querer e o movimento. De onde avança o comentador que, com Biran e contra uma hiperbolização da imediateidade inerente à afirmação da “não separação”, se deve reconhecer o que separa esses elementos; e aquilo que os separa é “tudo o que separa a causa do efeito”,<sup>54</sup> o “sujeito e o objecto”.<sup>55</sup> Sobre a necessidade de pensar a relação nada temos a opor. Mas o que entende Baerschi por esse *tudo que separa*? Podemos resumi-lo nos termos seguintes: *o que separa* a força-eu como causa, de um efeito que é o movimento sentido (ou, talvez melhor, a sensação do movimento realizado) é *toda a diferença que vai do querer a um instrumento por ele utilizado*.<sup>56</sup> Baerschi invoca, para sustentar a sua tese, a seguinte passagem retirada das *Notes sur quelques passages de l'abbé de Lignac*: “Os movimentos voluntários do nosso corpo são meios que empregamos para alcançar um objecto exterior qualquer”.<sup>57</sup> Devolvamos, no entanto, o trecho ao seu contexto. A passagem invocada termina deste modo: “[...] as modificações são então os efeitos da vontade por intermédio dos movimentos que o indivíduo apercebe e quer. Mas uma vez que se considere os próprios movimentos por relação à vontade, não há intermediário, porque a força motriz se desenrola (*déploye*) sobre o termo que ela sente ou que lhe é imediatamente presente pelo sentido íntimo.”<sup>58</sup>

É que a questão é bem aqui uma: para 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. Ou seja, a sensação muscular inerente ao esforço é um efeito *sui generis*: ele é conhecido na própria causa como sendo igualmente ela própria; melhor, trata-se de um efeito conhecido na relação que faz da causa e do efeito elementos de um mesmo *sentimento de si* e de uma mesma evidência aperceptiva. No texto do *Essai*, e no momento em que, pre-

<sup>53</sup> Cf. B. Baertschi, *L'ontologie...*, o. c., p. 82.

<sup>54</sup> ID, o. c., p. 82. Cf. ID, o. c. p. p. 85: “Ainsi, le rapport primitif est une relation de cause à effet entre un moi et un corps perçu par les contractions musculaires.”

<sup>55</sup> 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.”

<sup>56</sup> Cf. ID, o. c., p. 82: “C'est pourquoi le mouvement est, contrairement à ce que disait M. Henry, un moyen, un instrument.”

<sup>57</sup> Maine de Biran, *Commentaires et marginalia. Dix-huitième siècle*, in ID, *Oeuvres* (Dir. F. Azouvi), t. XI-2, Vrin, Paris, 1993, p. 66. (Citado *Commentaires*). É o que faz equivocadamente Baertschi (o que foi já mostrado por A. Devarieux, *Maine de Biran...*, o. c., p. 161-162).

<sup>58</sup> *Commentaires* p. 66. “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 ont ou qui lui est immédiatement présent par le sens intime.”

cisamente, Biran mais claramente prossegue a refutação das teses de Hume, julgamos encontrar os elementos necessários à confirmação da posição de Biran: “considerando o movimento exterior como um efeito de que a vontade seria supostamente a *causa*, é bem verdade dizer que o poder não pode ser conhecido no efeito e vice versa, pois estas duas concepções são heterogêneas, uma fundando-se unicamente sobre o sentido interno, a outra sobre o sentido externo”<sup>59</sup>. No entanto, acrescenta logo a seguir: se nos afastarmos deste ponto de vista exterior *para conceber o poder ou a força no seu efeito, como o efeito na energia da sua causa* e, assim restabelecermos “a homogeneidade entre os dois termos da relação primitiva de causalidade”, isso é sinal de que estamos “no facto de consciência onde o sujeito do esforço se apercebe interiormente como a *causa* de um movimento que é simultaneamente apercebido ou sentido (e não representado) nela como *efeito*”.<sup>60</sup> Do ponto de vista do facto primitivo, *toda* a distância que vai da causa ao efeito não é mais, pois, do que a da homogeneidade dos respectivos elementos constitutivos. Não obstante – e este ponto é decisivo – por homogeneidade não podemos entender o mesmo que “identidade”.<sup>61</sup> *Pensar a relação* inerente ao esforço implica que se considere que o *eu* só se identifica com a vontade ou sentimento de ser causa ou força, desde que se exerça e este exercício só é possível quando implica o corpo resistente.<sup>62</sup> Só por esta razão pode afirmar o filósofo de Bergerac que o esforço *essencialmente relativo* “somos nós próprios”.<sup>63</sup> Quer isto dizer que não há *eu* ou subjectividade antes e independentemente da relação primitiva na qual se produz a evidência de uma individualidade que é força corporalizada através de um corpo *existencializado*. Neste sentido, julgamos que a afirmação da homogeneidade exprime, fundamentalmente, a necessidade de pensar não a *trancendentalidade* do corpo resistente mas, ao invés, o carácter interior da dualidade primitiva; dualidade essa que, sustentamos, não permite a distinção entre corpo absoluto e corpo transcendente, mas apenas a afirmação da diferença do corpo do esforço como o corpo próprio constitutivo de uma *ipseidade*

<sup>59</sup> ID, o. c., l. c.

<sup>60</sup> ID, o. c., p. 164. Cf. *Commentaires* 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.”

<sup>61</sup> Partilhamos este ponto, ainda que não toda a análise, com A. Devarieux, *Maine de Biran...*, o. c., p. 162-163.

<sup>62</sup> Cf. *Essai*, p. 9

<sup>63</sup> ID, o. c., p. 11.

que é tarefa, acto. É na relação inerente ao esforço que o corpo se faz *subjectivo*. Não antes, nem fora dela.

Neste ponto partilhamos a leitura de P. Montebello no que concerne à consideração da interpretação de M. Henry. Trata-se de evidenciar a inadequação de uma ideia de “imanência”, cujo carácter fundamental parece ser a transparência, em relação ao espírito das teses biranianas. Segundo Henry, o ser do corpo que é o ser do ego, bem como o próprio corpo transcendente da resistência, revelam-se integralmente na esfera da experiência interna transcendental como saber de si que não admite, por detrás, nenhuma realidade opaca. A identificação é completa entre ego e corpo subjectivo e mesmo o corpo rebelde, que resiste, deve ser inserido nessa esfera de imanência; tende-se, assim, a “apagar toda a dualidade” e a mostrar que dualidade ôntica do esforço é “a recordação permanente da unidade transcendental da subjectividade, a qual inclui um movimento de transcendência e consequentemente um transcendente.”<sup>64</sup> É certo que Henry viu bem que o corpo transcendente não é uma pura exterioridade; no entanto, ignorou que, precisamente, *se o poder do ego é movimento* e reclama, por isso, um corpo sobre o qual se exerce, estamos perante uma dualidade irreduzível à esfera de uma pura auto-doação originária, de pura imanência ou região ontológica constituída pela redução.<sup>65</sup>

P. Montebello não deixa de se referir à crítica desenvolvida por B. Baertschi; se o faz não é, no entanto, para repetir o mesmo percurso, ou reproduzir as mesmas teses. Interessa-lhe afirmar a distinção necessária entre uma vontade que jamais é corporal e um corpo que jamais se reduz à causa hiperorgânica. Especificamente num sentido preciso: “é necessário recordar que o eu envolve a força hiperorgânica 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”. Ou seja: a distinção deve ser afirmada no sentido em que, para Biran, “o eu não é um dos elementos da relação; [...] mas a unidade da relação.”<sup>66</sup> É significativo que, entre outros textos, escolha, para sublinhar a sua leitura, a seguinte passagem dos *Commentaires et marginalia, dix-huitième siècle*: “É-nos 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>67</sup> Se o escolhe, não é senão para sublinhar o facto de, do ponto de vista do esforço, a distinção inerente à dualidade significa uma relação que não é de sucessão, nem implica qualquer ideia de intermediário. Neste contexto, não

<sup>64</sup> P. Montebello, *La décomposition...*, o. c., p. 128. Cf. p. 127: “Examinons toutes les conséquences d’une telle affirmation. *L’expérience interne subjective dévoile que la subjectivité est d’une transparence absolue.*”

<sup>65</sup> Cf. ID, o. c., p. 128-129

<sup>66</sup> ID, o. c., p. 152-153

<sup>67</sup> *Commentaires*, p. 17. Curiosamente, este volume das obras completas foi editado por B. Baertschi.

será, como supõe equivocadamente A. Devarieux, pertinente contrapor às análises de B. Baertschi e P. Montebello<sup>68</sup> o texto onde Biran defende a homogeneidade dos elementos inerentes à relação aperceptiva e afirma a insustentabilidade da tese segundo a qual o movimento é um meio para alcançar um objectivo exterior. Não encontramos tal posição em P. Montebello, que sublinha as implicações exteriorizantes que o movimento implica<sup>69</sup> e procura realçar o facto de, para Biran, não haver experiência subjectiva sem a relação entre os elementos, *distintos mas não separados*, revelados no esforço aperceptivo. “Distintos” porque falamos de uma dualidade; “não separados” porque a sua relação é sentida como unidade por força da sua imediateidade constitutiva. A zona de imediateidade inaugurada pela apercção existe apenas, pois, enquanto unidade na diferença; ou seja, não enquanto unidade pura, ou imanência pura, mas enquanto unidade originariamente quebrada, fendida, entre uma força hyperorgânica e um corpo resistente, entre uma causa que se sabe no seu efeito como no seu princípio e um efeito que se sabe na sua causa.

4. Se é verdade que alguns pontos da interpretação henryana do biranismo não são sustentáveis, o espírito da sua interpretação não deixa de indicar a importância do pensamento de Biran para uma filosofia do corpo. E isso autoriza-nos, julgamos, num colóquio de fenomenologia, a dar uma última vez a palavra ao filósofo de Bergerac.

Para Biran, a relação de que o corpo é elemento, é um facto *que não carece de prova* mas apenas de ser *constatado na sua fonte*.<sup>70</sup> Mas se existe algo como um *corpo subjectivo*, esse não deixa de ser uma alteridade originária que participa da constituição dual da “individualidade muito precisa”<sup>71</sup> que é a individualidade pessoal. O corpo apropriado do esforço é, pois, o corpo de um *cogito* integral interiormente fissurado; corpo que não é uma abstracção mas elemento da não-coincidência, de *dissenção*, que faz o *eu* sem que nenhuma transparência o possa traduzir. Neste sentido, a *experiência subjectiva* só pode ser entendida, segundo Biran, como a experiência de um corpo transcendente à força-eu na imanência de uma ligação indissociável e imediata.<sup>72</sup> Sou relação, tensão, acto irredutível à exteriorização representativa de

<sup>68</sup> Cf. A. Devarieux, *Maine de Biran...*, o. c., p. 162: “Nous ne pouvons qu’opposer à ces deux commentateurs une phrase de Biran [...]”.

<sup>69</sup> E mais: não é este comentador que, precisamente, num caminho que será depois, como já vimos, retomado por F. Azouvi, afirma claramente que o facto primitivo é a apercção de si no sentido de um *mesmo como distinto*, sendo que tal significa “distinto nele mesmo”. Cf. P. Montebello, *Maine de Biran...*, o. c., p. 131 e ss.

<sup>70</sup> *Essai*, p. 73

<sup>71</sup> *Essai*, p. 73.

<sup>72</sup> Cf. ID, o. c., l. c. Cf. Maine de Biran, *Dernière philosophie: existence et anthropologie*, in ID, *Oeuvres* (Dir. F. Azouvi), t. X-2, Vrin, Paris, 1989, p. 242: “La distinction première et fondamentale, celle d’où dépendent toutes les autres et qui est comprise dans le sens même immédiat de l’effort et de l’individualité, c’est celle des deux éléments de l’homme concret tel qu’il existe actuellement sans division à ses propres yeux.”

qualquer concepção objectiva, como à generalização abstracta de qualquer auto-doação originária.<sup>73</sup> E essa *relação a si* é fundadora porque *resulta de uma verdadeira ontogénese permanente*.<sup>74</sup>

O corpo irrepresentável do esforço distingue-se do corpo representável e disponível ao observador exterior. O primeiro não é, certamente uma *soma de órgãos*; mas também não é um *puro eu*. A sua *subjectividade* é integralmente devedora do sentimento do esforço, da relação peculiar da força-eu ao contínuo resistente. Não há aqui lugar, pois, a qualquer distinção de dignidade ontológica, entre um corpo orgânico e um corpo originário.<sup>75</sup> No seu projecto de uma nova teoria das faculdades Biran mostrará a que ponto o estatuto do *contínuo resistente* seria completamente desvirtuado se fosse referido a um âmbito que o sobrevoasse. O corpo do esforço é igualmente o princípio do seu próprio transbordar da esfera consciente. “O nosso corpo é também um corpo afectivo, corpo-dor, corpo-alegria”,<sup>76</sup> corpo rebelde, portanto, que mergulha raízes num *inconsciente somático* e obriga a considerar o carácter do corpo “vivido” fora de qualquer esfera de subjectividade absoluta transcendental. Há um conhecimento interior da *continuidade* do corpo que é o correlato de inerência da apercepção imediata; mas porque esse corpo não deixa de ser um contínuo resistente, ele diz igualmente o *topos* de uma circunscrição efectuada pelo esforço; circunscrição que não é senão a “localização imediata das inércias orgânicas”, ou *relações de atribuição das sensações musculares aos diferentes órgãos móveis que são as suas sedes*. O corpo conhecido interiormente é igualmente a condição de possibilidade do *vivido* e do *sentido*, sendo por isso um corpo do *excesso*; não um excesso que nega ou compromete a apercepção, mas que a esclarece e a *completa*. Aquilo a que chamamos o *nosso corpo* é, então, ao mesmo tempo o que faz *um* connosco e o que faz desse *um* o resultado sempre *variável*<sup>77</sup> de um acto.

<sup>73</sup> P. Montebello já o havia demonstrado ao afirmar: “Biran, par la notion de dualité évite ce renvoi abstrait de la subjectivité à elle-même et surtout le mystère d’une affection constitutive de la pensée qui surgira de son propre sol”. Cf. P. Montebello, *La décomposition...*, o. c., p. 129.

<sup>74</sup> Cf. ID, o. c., 130; Cf. 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 transcendante.” Por isso, a “homogeneidade” no centro da apercepção diz um acto, uma dissensão *actualizada*, enfim um movimento de *apropriação* que nos atrevíamos a considerar mútuo entre uma força-eu e um *contínuo* interiormente *resistente*.

<sup>75</sup> Cf. B. Baerschi, *L’ontologie...*, o. c., p. 88-89: “En résumé, pour Maine de Biran, il n’y a pas, comme pour M. Henry, trois corps, mais deux [...]. Cela signifie aussi que, pour Biran, il n’y a pas de distinction entre le mouvement et la résistance organique [...]. Le mouvement, la contraction musculaire, la résistance de l’organe ne sont qu’une seule et même réalité parce qu’ils sont donnés dans la même aperception, qui est la ‘sensation de mouvement’.”

<sup>76</sup> A. Devarieux, *Maine de Biran...*, o. c., p. 167

<sup>77</sup> Cf. P. Montebello, *La décomposition...*, o. c., p. 130: “Les facultés ne ont pas des catégories propres au champ d’immanence mais *les variations du rapport duel*.”