

EDIÇÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra  
Email: imprensa@uc.pt  
URL: [http://www.uc.pt/imprensa\\_uc](http://www.uc.pt/imprensa_uc)  
Vendas online: <http://livrariadaimprensa.uc.pt>

DIRECÇÃO

Maria Luísa Portocarrero  
Diogo Ferrer

CONSELHO CIENTÍFICO

Alexandre Franco de Sá | Universidade de Coimbra  
Angelica Nuzzo | City University of New York  
Birgit Sandkaulen | Ruhr-Universität Bochum  
Christoph Asmuth | Technische Universität Berlin  
Giuseppe Duso | Università di Padova  
Jephrey Barash | Université de Toulouse-Le Mirail  
Jérôme Porée | Université de Picardie  
José Manuel Martins | Universidade de Évora  
Karin de Boer | Katholieke Universiteit Leuven  
Luís Nascimento | Universidade Federal de São Carlos  
Luís Umbelino | Universidade de Coimbra  
Marcelino Villaverde | Universidade de Santiago de Compostela  
Stephen Houlgate | University of Warwick

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Imprensa da Universidade de Coimbra

CONCEÇÃO GRÁFICA

António Barros

PRÉ-IMPRESSÃO

Mickael Silva

EXECUÇÃO GRÁFICA

Simões e Linhares, Lda.

ISBN

978-989-26-1090-0

ISBN DIGITAL

978-989-26-1091-7

DOI

<http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-1091-7>

DEPÓSITO LEGAL

406571/16

# RICCEUR EM COIMBRA

RECEÇÃO FILOSÓFICA  
DA SUA OBRA

MARIA LUÍSA PORTOCARRERO  
JOSÉ BEATO

O QUE NOS FAZ PENSAR: PAUL RICŒUR NA ESCOLA DO  
BIRANISMO  
WHAT MAKES US THINK: PAUL RICŒUR IN THE SCHOOL  
OF BIRANISM

Luis António Umbelino<sup>1</sup>

**Resumo:**

Situando-se no contexto do célebre diálogo entre Ricœur e Changeux, o presente trabalho assume como ponto de partida o tema da ética deliberativa ricœuriana em vista dos âmbitos da genética e das neurociências, enquanto tais âmbitos renovam o sonho antigo de “modificação do corpo” e de manifestação integral do pensamento. É nosso objetivo analisar o modo como Ricœur denuncia os equívocos sobre os quais se prossegue a ligação de fundo entre tais desígnios e, ao mesmo tempo, mostrar que tal crítica tem uma raiz que se encontra nos textos, a este respeito percursoros, de Maine de Biran.

**Palavras-chave:** Ricœur; Biran; corpo; causa.

<sup>1</sup> lumbelino@fl.ucp.pt

Professor Auxiliar da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Tem publicado, em Portugal e no Estrangeiro, nas áreas da Filosofia Reflexiva Francesa (nomeadamente sobre a obra de Maine de Biran), da Fenomenologia Francesa (em particular sobre M. Merleau-Ponty) e da Hermenêutica Filosófica (com trabalhos sobre a filosofia de P. Ricœur). Organizam-se estes trabalhos em redor de dois eixos principais de interesse: o contexto de uma filosofia do corpo e da corporeidade e o campo de uma investigação filosófica do espaço e da espacialidade.

**Abstract:**

Working with some main features drawn from the famous dialogue between Ricœur and Changeux, this paper begins by dealing with Ricœur's "deliberative ethics" in view of its application in the fields of genetics and neurosciences, taken to be two major fields that pursue the old dream of "modifying the body" and displaying thought. Our goal will be to analyse Ricœur's denunciation of the equivocal grounds in which the connections between these dreams take shape, and also to show that this critique has one of its roots in the innovative philosophical project of Maine de Biran.

**Keywords:** Ricœur; Biran; body; cause.

**1.**

Vem sendo amplamente estudado o contributo da ética deliberativa de P. Ricœur para pensar os lugares de fronteira porosa entre bioética e hermenêutica. Neste contexto, pela nossa parte, sempre nos pareceu incontornável tomar em consideração o célebre diálogo mantido na década de 90 entre o filósofo de Valence e o célebre neurocientista J.-P. Changeux. De facto, em tal diálogo – e apesar de um dos intervenientes permanecer surdo para o outro – Ricœur deixa-nos indicações precisas sobre o que considera ser o horizonte da sua ética deliberativa. De entre essas indicações, a mais precisa será porventura a mais simples na sua formulação: a ética deliberativa é o campo de uma *sabedoria prática* em face de situações inéditas<sup>2</sup>.

Hoje, como é sabido, tais "situações inéditas" são, nomeadamente, aquelas que formam o quadro da reflexão bioética. Este neologismo,

como é também amplamente reconhecido, "vem exprimir a preocupação da sociedade em apropriar-se dos resultados da ciência através de uma reflexão sobre os resultados das ciências da vida"<sup>3</sup> e interroga sobretudo as implicações do desenvolvimento de duas ciências: a genética e as neurociências. Neste contexto, e para o presente trabalho, interessa-nos notar apenas que a genética e as neurociências são justamente dois campos de investigação que promovem – de uma forma quase ideológica – uma subversão da tradicional definição do humano através de uma transformação da concepção de corpo, da sua imagem e do seu ser.

De facto, pode dizer-se que o debate antigo sobre a possibilidade de "modificação do corpo", embora preparado pelo horizonte da antropologia médica das luzes e pelo paradigma da biologia do séc. XIX, com a Vacina, a teoria celular e o combate aos micróbios, se concretiza decisivamente com o que, a partir de 1973, se chamará a "manipulação genética". É o momento do nascimento do "corpo genético": um corpo que promete oferecer ao sujeito moderno o referencial último de explicação natural do humano, da sua origem, da sua formação, dos seus comportamentos e mesmo da sua evolução histórica. Na origem de tal concepção de corpo está o *gene*; ou melhor, está a possibilidade de finalmente agir sobre o *gêmen* e não apenas sobre o *soma*, o que equivale a afirmar o "corpo genético" como o nível de uma "explicação última da composição da matéria viva" a partir do qual se tornará possível descorinar, por via de uma "causalidade real"<sup>4</sup>, todos os processos vitais e mesmo os segredos da identidade e da história pessoal.

Uma questão, no entanto, se torna incontornável, em face desta abordagem: em que sentido se afirma ser o gene a "origem" do que *eu sou capaz de fazer*, ou a "causa" de determinado comportamento? Com que ideia de "origem" e "causa" se opera quando se sustentam afirmações deste tipo? E, finalmente, com que concepção de "corpo" se trabalha quando

<sup>3</sup> ANDRIEU, Bernard - *Les cultes du corps: éthiques et sciences*. Paris: L'Harmattan, 1994, p. 268.

<sup>4</sup> ANDRIEU, B. - *Les cultes du corps*, p. 40

<sup>2</sup> CHANGEUX, Jean-Pierre ; RICŒUR, Paul - *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*. Paris: Odile Jacob, 1998, p. 337.

é o gene que se investiga? Não estará o uso destes termos no âmbito da genética preso de uma "amalgama semântica"<sup>5</sup> que cria a ilusão de fazermos *da mesma coisa* quando utilizamos a mesma palavra? Não haverá uma distância de planos de análises entre a procura da "origem" genética de um comportamento, ou a interpretação do que esteve na "origem" de determinado comportamento assumido *por mim* em relação a alguém?

É este tipo de questionamento que conduz, em particular, a leitura ricceuriana do horizonte das neurociências, horizonte que se reconhece hoje, juntamente com a genética, representar um modelo ideológico de "modificação do corpo"<sup>6</sup> e que o filósofo de Valence interroga na sua vertente "reducionista" no célebre encontro com J.-P. Changeux. O autor de *L'homme neuronal* não oculta a sua perspectiva orientada por uma "épistémé da manifestação" (P. Montebello). Afirma: a "câmara de positões oferece imagens do cérebro características do sofrimento vivido ou imaginado", e "registra mesmo a dor provocada por queimaduras imaginárias", percebendo assim "ver mais do que o psiquiatra ou o psicólogo."<sup>7</sup> O corpo neuronal é, portanto, uma *origem* visível, forçada a coincidir com a sua própria exterioridade sobre um cérebro «cartografável».

Ricœur não ignorará, certamente, que a imagiologia associada às neurociências contribui decisivamente para o conhecimento cada vez mais preciso do funcionamento cerebral. Mas, desde logo de um ponto de vista epistemológico, considera ainda necessário perguntar sobre o que realmente se observa quando uma luz se acende no cérebro observado no monitor de um computador<sup>8</sup>. Pergunta Ricœur:

"Passa-se qualquer coisa no meu cérebro, e quando me diz o que é, aumenta o conhecimento de base, do subjacente, mas

o que acrescenta esse conhecimento à decifração do enigma de um rosto? Acredita que compreende os rostos de alguém que passa na rua, de alguém da sua família, por saber algo sobre o que se passa nos seus cérebros?"<sup>9</sup>

Changeux não tem dúvidas: "Com certeza"<sup>10</sup>. Ricœur vê aqui o início do problema "da dualidade de discursos" inerente à passagem actíca que a neurociência parece promover entre "comportamento observado e descrito cientificamente", de um lado e, de outro, o vivido de forma significativa. Por esta razão afirma o filósofo não compreender a seguinte tese do neurocientista: "a consciência desenvolve-se no cérebro". Na perspectiva de Ricœur,

"a consciência sabe-se (ou ignora-se e é todo o problema do inconsciente), mas o cérebro continua a ser definitivamente um objecto de conhecimento, e nunca pertencerá à esfera do corpo próprio. O cérebro não 'pensa' no sentido de um pensamento que se pensa"<sup>11</sup>,

somos nós que pensamos. Alguns momentos mais à frente, Ricœur é ainda mais claro sobre a sua posição:

"o meu problema consiste, de facto, em saber se é possível modelizar a experiência no sentido experimental do termo. A compreensão que tenho do meu lugar no mundo, de mim mesmo, do meu corpo e de outros corpos, deixa-me modelizar sem prejuízos? Isto é, sem prejuízos epistemológicos, sem perda de sentido?"<sup>12</sup>

5 CHANGEUX, J.-P.; RICŒUR, P. - *Ce qui nous fait penser*, p. 240

6 ANDRIEU, B. - *Les cultes du corps*, p. 61

7 CHANGEUX, J.-P.; RICŒUR, P. - *Ce qui nous fait penser*, p. 69.

8 CHANGEUX, J.-P.; RICŒUR, P. - *Ce qui nous fait penser*, p. 72.

9 IDEM - *ibidem*, p. 119.

10 IDEM - *ibidem*, p. 119.

11 IDEM - *ibidem*, p. 66.

12 IDEM - *ibidem*, p. 90.

Herdeiro do horizonte fenomenológico, Ricœur sustentará que “o mental vivido implica o corporal, mas num sentido da palavra corpo irreduzível ao corpo objectivo, tal como é conhecido das ciências da natureza”<sup>13</sup>. Assim, entre o corpo-objecto e o corpo-próprio (seja o meu corpo sobre o qual falo, o teu corpo ao qual me dirijo, ou o seu corpo cuja história conto) Ricœur considera resistir um “dualismo semântico” que exprime uma dualidade de perspectivas<sup>14</sup> (que não de substâncias) mediante a qual apenas se torna possível pensar a complexidade do corpo no seu aparecer: corpo-objecto e corpo da existência corporal subjectiva.

Neste sentido, Ricœur retoma as possibilidades de pensamento primeiro abertas por Maine de Biran<sup>15</sup> que, à descoberta da evidência interior do corpo do esforço ou da percepção de si, acrescenta uma interrogação sobre o problema da constituição de um conhecimento representativo do corpo. Em particular, orienta as suas preocupações o falso problema que a consideração do tema do corpo quase sempre acarreta:

“a 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>16</sup>

No limite, tal conhecimento representativo deverá seguir o modelo da física, que reclama o ponto de vista exterior da localização num espaço impessoal 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, heterogênea 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 do corpo, que consiste inteiramente na resistência ao nosso esforço.”<sup>17</sup>

De facto, torna-se, desde logo, necessário pensar uma dissimelhança entre a resistência absoluta e invencível de um objecto e a resistência disponível, dócil sem deixar de ser consistente, do termo imediato de aplicação do esforço. A resistência absoluta constitui a essência do corpo exterior; a resistência dócil e proporcional à força-eu reveladora do sentimento *sui generis* de causalidade subjectiva é, por seu lado, como já vimos, a essência do corpo próprio. Segundo Maine de Biran, pois, 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 a evidência 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

<sup>13</sup> IDEM - *ibidem*, p. 25.

<sup>14</sup> IDEM - *ibidem*, p. 26.

<sup>15</sup> IDEM - *ibidem*, p. 53.

<sup>16</sup> MONTEBELLO, Pierre - *Le vocabulaire de Maine de Biran*. Paris: Ellipses 2000, p. 15.

<sup>17</sup> MAINE DE BIRAN - *Essai sur les fondements de la psychologie*. 2<sup>o</sup> Vol. Paris: Vrin, 2001. (Œuvres ; VII-2) p. 293. As obras de Maine de Biran serão sempre citadas na edição MAINE DE BIRAN - *Œuvres*. Publiées sous la direction de François Azouvi. Paris: Vrin, 1984-2001. 19 vol.

mesmo. Não será isto dizer pouco: o corpo próprio e o corpo exterior “são dados em pontos de vista irredutíveis um ao outro” e, nesta medida, podem ser ditos *dois corpos* essencialmente distintos no seu modo de presença<sup>18</sup>. Antecipando de certo modo a célebre distinção fenomenológica entre *korper* e *leit*, 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>19</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>20</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>21</sup>

<sup>18</sup> MAINE DE BIRAN – *Essai sur les fondements de la psychologie*: 2<sup>o</sup> Vol, p. 282. Cf. AZOUVI, François – *Maine de Biran: La science de l'homme*. Paris: Vrin, 1995, p. 249.

<sup>19</sup> MAINE DE BIRAN – *Essai...* p. 327. Cf. AZOUVI, François - *Conscience, identification et articulation chez Maine de Biran. Revue de Méthaphysique et de Morale*. N<sup>o</sup> 3 (1983), p. 476 e ss.

<sup>20</sup> MAINE DE BIRAN - *Essai sur les fondements de la psychologie*: 1<sup>o</sup> Vol, p. 163-164.

<sup>21</sup> MONTEBELLO, Pierre - *La décomposition de la pensée. Dualité et empirisme transcendantal chez Maine de Biran*. Grenoble: Jérôme Million, 1994, p. 172.

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 do próprio que faz assentar as suas teses. Stahl, Bonnet, Cabanis, Pinel, Gall, para citar apenas alguns dos autores que Biran confronta criticamente, lavram no esquecimento desta diferença evidente: é por isso que julgarão possível encontrar o pensamento, o eu, a subjectividade pessoal num qualquer *relevo 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 de ser consciente de si.

Ricœur trabalha, a nosso ver, na esteira desta possibilidade biraniana quando sustenta, por exemplo, contra Changeux, não ver

“nenhuma passagem de uma ordem do discurso para a outra: ou falo de neurónios, etc. e estou numa certa linguagem, ou falo de pensamentos, de acções, de sentimentos e alio-os ao meu corpo, com o qual mantenho uma relação de posse, de pertença.”<sup>22</sup>

Como Biran, também o filósofo de Valence nunca deixará de ser claro nas suas dúvidas em relação a qualquer perspectiva que julgue possível “ler” os estados vividos sobre exterior cartografável. Servindo-se de uma “semântica dos discursos recebidos”, Ricœur questionará sobretudo os riscos evidentes de tal transposição, que vê traçar-se no uso equívoco de termos como “capacidade”, “função”, “corpo” ou “causalidade”.

Há, a este propósito, um momento que reputamos decisivo no debate, quando Changeux declara:

<sup>22</sup> CHANGEUX, J.-P.; RICŒUR, P. - *Ce qui nous fait penser*, p. 26.

“É mesmo possível revelar uma influência do ambiente sobre a expressão de certos genes, o que diz directamente respeito ao neurobiológico (...). [E] se é claro no que se refere à genética, por que razão não haveria de o ser para a relação entre estrutura neuronal e a organização do cérebro, por um lado, e as suas funções, o psiquismo, por outro?”.

Ao que Ricœur contrapõe:

“As minhas reservas não dizem respeito, de modo algum, aos factos que referiu, mas sim ao uso não crítico que faz da categoria de causalidade na passagem do neuronal para o psíquico. É uma questão de saber se é possível alargar o discurso da correlação do plano semântico para o plano ontológico, o das explicações últimas”<sup>23</sup>.

### 3.

Com este questionamento Ricœur retoma e actualiza, uma vez mais, um debate iniciado por Maine de Biran no momento histórico em que se tenta, pela primeira vez, a transposição das metodologias das ciências da natureza para a então nascente *ciência do homem*. Tal transposição implicaria considerar que também no estudo do homem se deveria aplicar o modelo de *evidência* e *precisão* recolhido das ciências da natureza, modelo que se assenta, precisamente, na redução da ideia de *causa* a mero valor nominal, ou resultado de um processo de generalização de factos observáveis nas respectivas regularidades e analogias. A transposição de um tal método para a ciência do homem trará a esta última a mesma exigência de redução da ideia de causa a valor nominal. A questão, para

Biran, é a de saber se uma ciência *do homem* poderá dispensar aquilo a que o filósofo chama valor individual de causa que se desvenda originariamente no próprio sentimento de ser uma causalidade subjectiva.

O método experimental, tal como Biran o reconhece por influência de Prévoost<sup>24</sup>, restabelece a ordem científica apurando e circunscrevendo os factos particulares para os reunir, através da comparação de regularidades, em classes a partir das quais, finalmente, formula leis que tornam manifesta a respectiva causa comum<sup>25</sup>. A ciência experimental é ciência que observa, classifica, formula leis, procura causas. O centro do debate deverá situar-se aqui, no que se entende por “causa” em contexto experimental: e segundo Biran, uma “causa” em contexto experimental será um termo que resumirá o carácter de generalização das leis científicas (puramente descritivas). Dito de modo mais simples, será um termo a que se atribui um valor puramente nominal<sup>26</sup>. Neste sentido, poderá afirmar-se que a ciência moderna se constitui não apesar de ter varrido do seu campo de aplicação as causas primeiras da antiga metafísica (ocultas e desconhecidas), mas porque substitui à tradicional investigação das causas o estudo dos fenómenos e respectivas leis de sucessão através de “causas experimentais”, ou valores convencionais progressivamente mais gerais. Ora, o que surpreende neste processo, segundo Maine de Biran, é que, no final, o trabalho com causas experimentais não consegue nunca suprimir um outro sentido de causalidade que se funda num valor – mais antigo e que resiste à generalização exteriorizante – individual de “causa” que acompanha o próprio sentimento de si e que, nessa medida, não poderá deixar de se insinuar no espírito do cientista. Será por isso que os partidários da nova ciência, quando “anunciam sem restrições que os termos de causa não exprimem nada para além dos factos generalizados (...), caem numa ilusão

<sup>24</sup> Cf. MAINE DE BIRAN – *Mémoire sur la décomposition de la pensée* [Version courtonnée], Paris : Vrin, 1988. (Guvres ; III) p. 29, n. Ver ainda, por exemplo, MAINE DE BIRAN - *Commentaires sur les philosophies du XIX<sup>e</sup> siècle*. Paris : Vrin, 1990. (Guvres ; XI-3), p. 363-366.

<sup>25</sup> MAINE DE BIRAN – *Mémoire sur la décomposition de la pensée* [Version courtonnée], p. 27

<sup>26</sup> AZOUVI, F. - *Maine de Biran...*, p. 105.

momentânea<sup>27</sup>, na medida em que, pelo seu próprio exemplo, comprovam que a “noção de causa é fundamental e íntima ao espírito humano, que ela se mistura em todas as representações objectivas dos nossos sentidos, e entra necessariamente nos sentimentos dos nossos actos”<sup>28</sup>.

O “regresso secreto” de um valor reflexivo de causa não representa, em rigor, qualquer problema para o trabalho científico no âmbito das ciências da natureza. Laborando sobre factos físicos observáveis<sup>29</sup>, efectivamente, apenas precisa de estabelecer como *causa* a lei que explica as respectivas regularidades observadas. Será esta opção que, longe de comprometer os resultados desse trabalho, os permite e legitima. Importa, no entanto, considerar se será igualmente sem prejuízos que as mesmas metodologias científicas<sup>30</sup> e idênticos princípios orientadores se adaptarão aos vários âmbitos de uma *ciência do homem*<sup>31</sup> – ou seja, se o estudo do que é *propriamente humano no homem* pode fazer a economia do valor reflexivo de causa e ponderar um único modelo de causalidade (e um único modelo de experiência).

O ponto é determinante: segundo Biran, em tratando-se de fenómenos *do homem*, a presença de diferentes valores de *causa* torna-se incontornável. Consideremos a questão da *sensibilidade* que, no contexto do estudo do homem, se pretende que assuma o lugar *nominal*<sup>32</sup> que o princípio da atracção universal desempenha no horizonte newtoniano.

<sup>27</sup> MAINE DE BIRAN – *Mémoire sur la décomposition de la pensée* [Version courtonnée], p. 30.

<sup>28</sup> MAINE DE BIRAN – *Mémoire sur la décomposition de la pensée* [Version courtonnée], p. 314.

<sup>29</sup> MAINE DE BIRAN – *Mémoire sur la décomposition de la pensée* [Version courtonnée], p. 30-31. Ver ainda, por exemplo, MAINE DE BIRAN – *De l'aperception immédiate*. Paris: Vrin, 1995. (Œuvres ; IV) p. 42.

<sup>30</sup> MAINE DE BIRAN – *Mémoire sur la décomposition de la pensée* [Version courtonnée], p. 19; Num mesmo sentido, *Mémoire...* [Version remaniée], p. 302

<sup>31</sup> MAINE DE BIRAN – *Mémoire sur la décomposition de la pensée* [Version courtonnée], p. 32. «Ici la physiologie procède absolument de la même manière que les autres branches de la physique dans la classification des faits et la recherche des causes qui n'est qu'une suite de cette première opération de classer.»

<sup>32</sup> LE ROY, George – *L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran*. Boivin & Cie, 1937, p. 128-129. «Ce n'est pas en imposant à ces faits un nom commun, celui de *gratuité*, par exemple, qu'on peut avoir l'espoir d'en rendre compte. On ne fait, en toute rigueur,

O termo *sensibilidade* evoca, justamente, pelo menos dois sentidos: por um lado, o sentido convencional – como o definiu Diderot na *Encyclopédie* – de propriedade que, nos corpos vivos, têm certas partes de perceber as impressões dos objectos externos e de produzir, em consequência, movimentos proporcionais ao grau de intensidade dessa percepção<sup>33</sup>; por outro lado, não pode deixar de traduzir no espírito do investigador a evidência de se *sentir*, a certeza de ser e se saber um ser que sente. Dois valores estão aqui presentes: um, determinado pelo cálculo dos fenómenos e tendo o seu modelo na generalização de fenómenos unidos por analogias manifestas; o outro, determinado individualmente e tendo o seu modelo no facto totalmente interior a que corresponde o sentimento de si. Uma vez que a alteração do princípio de causalidade<sup>34</sup> pela física implica que se considerem somente valores convencionais ou gerais, ao perfilar-se o primado de tal horizonte aceitar-se-á, conseqüentemente, como necessário – face ao perigo de recuperar um qualquer princípio *interior, desconhecido* – utilizar apenas, como critério de conhecimento, leis gerais estabelecidas abstractamente com base na observação. Não obstante, embora o uso individual nunca seja verdadeiramente eliminado no espírito do *fisiólogo* ou do *metafísico discípulo de Bacon* (como não o era no espírito do físico), não pode ser assumido em contexto de investigação. O uso nominal de causa – e conseqüente homogeneização terminológica – conduzirá então a todos os equívocos: um mesmo termo passará, enfim, a designar, como se de factos idênticos se tratasse, tanto o que no homem não depende do *eu* e é susceptível de ser generalizado, como o que no homem depende do *eu* e apenas é passível de ser conhecido individualmente<sup>35</sup>.

que noter des ressemblances, décrite des phénomènes et les rapprocher sous un même titre : on croit connaître les faits, mais ont leur donne seulement un nom. Au reste, le physicien ne peut se conformer indéfiniment à l'idéal qu'il s'est forgé.»

<sup>33</sup> DIDEROT, D. – Sensibilité. In *Encyclopédie*, cit. por BAERTSCHU, Bernard – *L'ontologie de Maine de Biran*. Fribourg: Éditions Universitaires, 1982, p. 38.

<sup>34</sup> MAINE DE BIRAN – *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral ; suites de Textes relatifs à la physiologie autour de 1820*. Paris, 1990 (Œuvres; IX), p. 17

<sup>35</sup> MAINE DE BIRAN – *Nouvelles considérations...* p. 16.



A antibiologia decorrente do duplo uso de termos<sup>36</sup> como *sensibilidade* resistirá e dela se nutrirão todas as passagens indevidas entre o exteriormente generalizável e o interiormente individualizado, entre o representável e o apercebido, entre a classificação fisiológica e a metafísica. De facto, esclarece Biran,

o “fisiólogo depois de empregar primeiro o termo *sensibilidade* na sua acepção própria, como signo de uma *faculdade* ou de uma propriedade íntima do seu ser individual, transporta em seguida, talvez sem se aperceber, a expressão de uma ordem de factos, que apenas podem existir ou ser concebidos do ponto de vista interior de um sujeito que se sente *único*, para uma ordem paralela, mas completamente diferente, de fenómenos compostos que se representam ou se imaginam no exterior, no jogo dos instrumentos orgânicos”<sup>37</sup>.

Deste modo, perderá o critério de distinção entre o âmbito da própria fisiologia e o âmbito metafísico – no sentido de ciência dos princípios das ideias –, enredando-se, por conseguinte, nas mais nefastas confusões quando julga factualmente idêntico o que a sua linguagem confunde. Ao descrever fisiologicamente a capacidade de receber impressões do ser vivo, achar-se-á em condições de explicar a faculdade de sentir, entrando no terreno da *metafísica* sem reconhecer a diferença de planos de análise e de tipos de factos.

Ora, para Biran, os modos da *experiência interior* não são nem melhor nem primitivamente conhecidos no exterior do *eu*, numa generalização nominal arbitrária, mas sim no próprio *eu*. Nesta medida, a consideração radical do tema da *causalidade* deve transformar-se num vector que, na

perspectiva de Biran, nos coloca no âmago de uma “ciência reflexiva dos actos ou estados do sujeito pensante” dados como “factos do sentido íntimo”. Estes últimos, justamente, não poderiam ser concebidos ou imediatamente apercebidos

“na sua produção, fora do conhecimento ou do sentimento íntimo do seu princípio ou da sua causa produtiva, não sendo esta causa outra senão o *sujeito* ou o *eu*, que apenas existe *para ele próprio* enquanto se conhece e apenas se conhece enquanto age”<sup>38</sup>

Tais factos são, pois, irreductíveis quer a uma absolutização num exterior material, quer a uma idealização sobrevoante decorrente de *ideias inatas, formas puras ou entidades teológicas*. Cumprir demonstrar, desde logo, que o próprio facto primitivo na ordem do sentido íntimo deve condensar uma certeza de si que se desvenda, precisamente, no sentimento originário de uma causalidade subjectiva. No esforço sintome causa: sou um acto apercebido; sei-me existir como causa do meu próprio agir – eis um facto evidente por si. O trabalho do fisiólogo, “que observa do lado de fora [e] não se ocupa senão das circunstâncias, dos meios ou do jogo dos instrumentos que concorrem para uma função”<sup>39</sup> revelar-se-á, neste sentido, segundo em relação à investigação que, concentrada sobre o próprio sujeito,

“procura na função somente a parte que aí pode assumir a consciência [que], partindo do jogo conhecido ou suposto dos instrumentos orgânicos (...), remonta sempre (...) à *forma eu* (...) que o produz em certos casos com o sentimento da sua acção”

<sup>36</sup> Cf. MAINE DE BIRAN – *Mémoire sur la décomposition de la pensée* [Version couronnée], p. 32. Mesmo sentido em MAINE DE BIRAN – *Nouvelles considérations...* p. 16.

<sup>37</sup> MAINE DE BIRAN – *Mémoire sur la décomposition de la pensée* [Version remaniée], p. 318.

<sup>38</sup> MAINE DE BIRAN – *De l'aperception immédiate*. p. 25.

<sup>39</sup> MAINE DE BIRAN – *Mémoire sur la décomposition de la pensée* [Version couronnée], p. 100.

– força essa que é causa já sempre conhecida claramente nos limites da própria reflexão do sujeito. Nem o fisiólogo, nem o físico são capazes de identificar a estreita linha por onde desse modo caminha a consciência. As diferenças não podem ser ignoradas e, nessa medida, será uma tarefa maior traçar limites, delimitar fronteiras, identificar linhas de demarcação para o que é propriamente humano: o sujeito que se sabe não se reduz às modificações de uma sensibilidade passiva, nem se esgota nos jogos orgânicos da contractilidade ou do sistema nervoso. Entre *actividade* e *passividade* (faculdades activas e passivas) a identidade não é completa<sup>40</sup>. Supor verdadeira essa identidade conduziria a *ciência do homem* a um impasse: a homogeneização de factos distintos apenas poderia ser feita em função de fenómenos definíveis operatorialmente e susceptíveis de manipulação metodológica; mas se se assumisse que todos os fenómenos são reductíveis a causas ponderáveis metodologicamente e determináveis experimentalmente, optar-se-ia por considerar esses fenómenos renunciando a defini-los na ordem da experiência ou, o que é o mesmo, a negá-los – como *Erlebnisse*.

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

<sup>40</sup> Cf. por exemplo, MAINE DE BIRAN - *Mémoire sur la décomposition de la pensée* [Version courtonéel], p. 113 ; 119; 122

#### 4.

Mais do que um conjunto de avisos sobre os limites do bio-poder genético e neuronal, mais do que uma crítica superficial e anacrónica aos desenvolvimentos científicos, é necessário mostrar a que ponto o problema maior que se coloca às “ciências da vida” é o problema da “incarnação no interior do corpo”. Uma ética da deliberação forjada numa interrogação radical sobre o sentido da corporeidade saberá, nesta medida, que não se decide do *mesmo modo* sobre um corpo genético ou neuronal e sobre um corpo onde se joga o enigma da minha própria incarnação. Sobre aqueles decide-se com base numa soma de informações técnicas, sobre uma abundância de relatórios, comunicações e observações especializadas (muitas vezes ampliados equivocadamente por comissões de deontologia e bioética), que procuram a “origem” como antecedente à maneira de uma causa material<sup>41</sup>, sobre o corpo da minha incarnação reclama-se uma outra abordagem: aquela que pare o excesso de comunicação, os abusos de informação, a necessidade de *ver* não importa o quê e regresse a uma “origem” que justifique, ou seja, que guarde poderes de orientação e significação propriamente humanos. Parar o barulho, apagar as imagens para acordar tacitamente, para estabelecer uma convivência silenciosa com o outro no seu corpo infigurável: eis o que por vezes se impõe, mesmo contra os nossos desejos.

<sup>41</sup> ANDRIEU, B. - *Les cultes du corps*, p. 65