

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS
CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A gênese do método reflexivo em Maine de Biran

Marcelo Souza Koch Vaz Döppenschmitt

São Carlos

2008

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

A gênese do método reflexivo em Maine de Biran

Marcelo Souza Koch Vaz Döppenschmitt

**Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-graduação do
Departamento de Filosofia e Metodologia
das Ciências da Universidade Federal de
São Carlos para obtenção do título de
Mestre em Filosofia**

Orientadora: Profa Dra Silene Torres Marques

São Carlos

2008

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

D692gm

Doppenschmitt, Marcelo Souza Koch Vaz.
A gênese do método reflexivo em Maine de Biran /
Marcelo Souza Koch Vaz Doppenschmitt. -- São Carlos :
UFSCar, 2008.
96 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São
Carlos, 2008.

1. Epistemologia. 2. Ciências humanas. 3. Teoria do
conhecimento. I. Título.

CDD: 121 (20^a)

Sumário :

Este estudo tem o intuito de circunscrever a gênese do método reflexivo na filosofia de Maine de Biran. Para tanto, delimitar-se-á o período de 1794 até 1804 que abarca desde os textos de juventude, passando pela sua primeira obra publicada *L'influence de l'habitude sur la faculté de penser* (1802), o artigo *Rapports de l'idéologie et des mathématiques* (1803) e encerra-se com *La décomposition de la pensée* (1804), obra em que pela primeira vez Biran define o método reflexivo que inauguraria a doutrina biraniana propriamente dita. Sendo assim, contempla-se inicialmente alguns temas de juventude, notadamente a importância de se constituir uma moral sensitiva e questões concernentes à noção de causa na física. Aborda-se, na seqüência, o contexto histórico de estabelecimento de uma ciência do homem e suas insuficiências acusadas por Biran que desvela, mediante a análise do hábito, as duas classes de faculdades distintas — ativas e passivas — que constituiriam o homem. Finalmente estudamos como estas duas classes de fatos exigem também dois métodos distintos, o método reflexivo agregando-se dessa maneira ao método experimental na composição de uma ciência do homem.

Palavras-chave: moral sensitiva, causa, hábito, método reflexivo, ciência do homem

Abrégé :

Ce mémoire a l'objectif de circonscrire la genèse de la méthode réflexive chez Maine de Biran. Dans ce but on délimite la période de 1794 à 1804 qui embrasse depuis les textes de jeunesse, en passant par son premier ouvrage publié *L'influence de l'habitude sur la faculté de penser*, l'article *Rapports de l'idéologie et des mathématiques* (1803) et débouche sur *La décomposition de la pensée* (1804), ouvrage dans lequel pour la première fois Biran définit la méthode réflexive qui inaugurerait la doctrine biranienne proprement dite. Dès lors, on porte d'abord sur quelques thèmes de jeunesse, notamment le besoin de se constituer une morale sensitive et des questions concernant la notion de cause en physique ; dans la suite, on analyse le contexte historique du projet d'établissement d'une science de l'homme et ses insuffisances accusées par Biran qui aurait dévoilé au moyen de l'analyse de l'habitude les

deux classes de facultés — passives et actives — constituant l'homme ; on examine finalement comment ces deux classes de faits exigent également deux méthodes distinctes, la méthode réflexive ayant lieu avec la méthode expérimentale dans la composition d'une science de l'homme.

Mots-clé : morale sensitive, cause ; habitude ; méthode réflexive ; science de l'homme

“Até que ponto uma vontade firme e forte pode corrigir os defeitos do organismo, quais são as coisas que podem assim ser corrigidas ou aquelas contra as quais a vontade seria absolutamente impotente?”

(Maine de Biran, Journal)

Índice

Introdução.....	1
1. A moral e o espírito científico	
1.1 O projeto de uma moral sensitiva.....	6
1.2 As forças que animam a natureza.....	14
1.3 A gênese do princípio do hábito.....	24
2. O hábito	
2.1 O monismo sensualista.....	33
2.2 O homo duplex.....	41
3. O método reflexivo	
3.1 As relações da Ideologia com a matemática.....	66
3.2 A evidência do sentido íntimo	71
3.3 O cogito biraniano.....	80
Considerações Finais.....	88
Bibliografia fundamental de Maine de Biran.....	91
Bibliografia complementar sobre Maine de Biran.....	92
Bibliografia complementar.....	93

Abreviações:

As abreviações referem-se às obras de Maine de Biran cujas referências bibliográficas completas situam-se ao fim desta dissertação:

D La décomposition de la pensée

E Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature

H L'influence de l'habitude sur la faculté de penser

J Écrits de jeunesse

JI Journal Intime I

J II Journal intime II

J III Journal intime III

R Rapports des sciences naturelles avec la psychologie

RIM Rapports de l'idéologie et des mathématiques

Obs : Todas as traduções são da responsabilidade do autor desta dissertação.

Introdução

Ao tratarmos do tema do método reflexivo em Maine de Biran, é necessário que se faça, antes de tudo, alguns esclarecimentos a respeito do seu significado, haja vista que o tema é aparentemente redundante ou pleonástico, pois não haveria filosofia propriamente dita que não fosse reflexiva. Toda atividade filosófica implicaria um colocar-se em questão e, portanto, implicaria reflexão. Sendo assim, este tema só pode ser compreendido se estimado em uma perspectiva histórica, ou seja, é preciso esclarecer que o método reflexivo aqui referido vincula-se ao contexto da ciência moderna e, mais especificamente, ao nascimento da ciência do homem no século XVIII e ao desenvolvimento de seu método. Nessa acepção, Maine de Biran é geralmente considerado o fundador deste método que possui uma particularidade e deve receber já aqui uma precisão que o circunscreva melhor: trata-se notadamente de um método da interioridade reflexiva.

A reflexão seria nessa perspectiva aquela faculdade mediante a qual o espírito pode refletir sobre os próprios atos.¹ Esta definição é de suma importância, visto que afasta uma vinculação que se poderia fazer de maneira apressada entre tal método e a tradição filosófica moderna que sustenta o primado da reflexão ou do pensamento sobre a experiência. Para a tradição racionalista clássica, por exemplo, toda percepção da verdade, isto é, toda percepção clara e distinta, implica unicamente a faculdade da atenção. Para Descartes assim como para Espinosa, por exemplo, a certeza será um dado interno, interioridade aqui referida como aquilo que se situa na idéia. O método, por conseguinte, será a idéia da idéia, constituindo isso o conhecimento reflexivo. Daí a noção de conhecimento ser indissociável da noção de adequação cujo procedimento ordenador deve ser necessariamente o dedutivo.

No entanto, não é desta tradição que se trata quando se aborda a origem do itinerário biraniano, já que este se inicia com o pensamento dos ideólogos e de seu mestre Condillac que, por seu turno, sintetizara a influência anglo-saxônica na França, procurando orientar-se notadamente pelos paradigmas da física newtoniana e da filosofia de Locke. Portanto, a idéia inicial de reflexão empregada por Biran é claramente aquela entendida pelo empirismo

¹ JIII, p. 25: “A reflexão é esta faculdade com a ajuda da qual o espírito humano examina suas próprias operações; o número de pessoas que cultivam esta faculdade ou que são capazes de exercê-la é extremamente limitado.”

clássico: a idéia ou nasce da sensação (afecção dos objetos externos) ou da reflexão que é a percepção das suas próprias faculdades em ação.

Sendo assim, o estudo do pensamento biraniano tem sua importância por se situar na origem histórica deste método que — e aqui parece situar-se seu grande mérito — ao partir de princípios da tradição empirista que ganhara uma vestimenta sensualista e mesmo materialista na França, Biran operaria uma virada que inauguraria uma certa tendência da filosofia francesa do século XIX que é em geral e não sem problemas denominada de espiritualismo, este entendido como uma filosofia cuja fundamentação se situa na interioridade subjetiva.

Trata-se principalmente de entender o esforço executado por Biran a fim de sintetizar e conjugar, assim como Kant o fizera em certa medida, as duas principais tradições do pensamento europeu moderno. Se então há algum sentido na frase que se atribui a Jules Lachelier que teria se referido a Biran como “o nosso Kant”, evidentemente as diferenças são notáveis, a principal delas residindo numa compreensão bastante distinta da natureza do sujeito que não possuiria, segundo o filósofo de Bergerac, um caráter transcendental, mas se constituiria antes num fato que ocupa, pois, uma região no mundo dos fenômenos.

Ora, como então a interioridade subjetiva, situada no âmbito pessoal, será alçada ao estatuto de método e, portanto, poderá conservar alguma pretensão à universalidade e, ademais, atribuir a si o estatuto de fundamentação da universalidade do próprio mundo objetivo? Como uma filosofia da interioridade reflexiva pode aspirar a ser uma ciência rigorosa e, ao mesmo tempo, ser a substituta da metafísica ao retirar seus fundamentos e seus princípios da problemática concernente à natureza não de um eu transcendental, mas de um eu concreto e existencial?

Nosso objetivo é lançar alguma luz sobre estas questões, procurando mostrar então o processo de gênese do método reflexivo na filosofia biraniana desde aproximadamente 1794 a partir dos seus primeiros escritos de juventude até o ano de 1804 quando pela primeira vez Biran teria formulado seu método de maneira explícita e teria igualmente dado origem à sua doutrina filosófica. Para tanto, propomos uma análise composta de três etapas, a saber:

1. Num primeiro momento, aborda-se alguns textos considerados como escritos de juventude, que precedem o período de 1800 a partir do qual Biran começa a redigir a fim de participar de concursos promovidos pelo *Institut de France*. Nessa época, o tema mais caro a Biran e que de algum modo vai orientá-lo em todo o seu percurso filosófico, consiste no projeto

imaginado, porém não levado a cabo por Rousseau, de constituir uma moral sensitiva, isto é, de identificar certos padrões de modificações que ocorrem no organismo e que teriam um correspondente no âmbito moral: em outros termos, procura-se mostrar como a ciência do homem terá como ponto de partida a questão moral ou ainda como Biran aspira articular conhecimento e moral. Em vista disso, analisaremos igualmente alguns de seus textos que abordam temas concernentes à ciência, sobretudo o aspecto metodológico nos quais ele examina o debate metodológico entre o sistema cartesiano e o sistema newtoniano, reconhecendo o mérito deste último para o desenvolvimento metodológico das ciências. O traço fundamental do método empregado por Newton consistia, em todo processo de conhecimento, em evitar que se partisse de princípios estabelecidos a priori. Biran se revelará de acordo com a tese segundo a qual todo princípio deveria ser induzido da própria experiência, assim como havia executado Newton, visto que era sobretudo em razão deste procedimento que o cientista inglês havia alcançado seu portentoso êxito. Em suma, o que interessa a Biran é a determinação daquele princípio que seria o responsável por unificar a diversidade dos fenômenos, mediante a determinação da noção de causa e notadamente da noção de causa primeira. Por fim, analisaremos como o projeto de uma ciência do homem é efetivado por Hume que, ao tentar aplicar os princípios do método newtoniano ao estudo do homem, acaba por explicitar uma certa indeterminação contida nesses princípios que o levará a definir o hábito como princípio originário para explicar as faculdades humanas.

2. Em seguida, examinaremos principalmente o projeto de Condillac, seu principal interlocutor e mestre dos ideólogos e que tanta influência exerceu sobre Biran, notadamente nos seus anos de sua formação. Analisando principalmente o *Tratado das sensações*, procuramos mostrar como Condillac também entende como caminho a ser seguido no estudo do homem a observação dos princípios da filosofia de Locke, mas sobretudo do método newtoniano, atribuindo um importante papel à matemática, particularmente à álgebra, como critério essencial capaz de dar precisão à massa indistinta das faculdades humanas. Isto feito, passa-se à análise da primeira obra de Biran, *L'influence de l'habitude sur la faculté de penser*, resultado de um concurso promovido pelo *Institut de France* em 1802 e que será a única obra publicada em vida. Na verdade, segundo as palavras do próprio Biran, trata-se de uma tentativa de se reescrever o *Tratado* de Condillac a fim de corrigi-lo, sem contudo negar, ao menos de maneira consciente e explícita, alguns de seus princípios elementares, fundamentos em suma da

ciência experimental. Em outras palavras, trata-se de negar a aplicação que faria Condillac dos preceitos da física experimental — leia-se da física sustentada pelos newtonianos ancorada no método indutivo — para o âmbito do homem. Entretanto, esta suposta correção torna-se crítica de um ponto nevrálgico da filosofia de Condillac, abalando os alicerces da escola ideológica e lançando, portanto, os fundamentos da corrente espiritualista que atravessará o século XIX ao identificar mediante a análise do hábito a presença no homem de dois gêneros irreduzíveis de faculdades, as passivas e as ativas, quebrando assim o monismo sensualista de Condillac e seus seguidores.

3. Ademais será analisado um artigo escrito em 1803, denominado *Rapports de l'idéologie et des mathématiques* no qual Biran procura mostrar como as matemáticas, empregadas em conjunto com o método experimental, são consideradas essenciais na formulação das ciências na medida em que elas têm como característica fundamental atribuir precisão aos fenômenos da experiência, já que estes se apresentam sempre de maneira diversa e heterogênea, portanto sem clareza e precisão. Biran procura mostrar — contrariando Condillac e em certa medida apontando os limites do método experimental — como as matemáticas são no fundo apenas signos instituídos pelo hábito cuja origem verdadeira é dada na apercepção da personalidade, fato que segundo o filósofo de Bergerac destruiria o mito em torno da matemática, tomada como um dado pronto e acabado, como algo que teria vindo de um outro mundo. Finalmente, analisar-se-á a obra *La décomposition de la pensée*, considerada aquela em que pela primeira vez é expressa a doutrina biraniana ancorada notadamente em duas percepções novas em relação às suas obras anteriores: a consciência, critério que pode apreender os fatos subjetivos não suscetíveis de serem considerados pela fisiologia experimental, é definida pela primeira vez como uma força hiperorgânica, ou seja, cuja causa não estaria localizada no organismo corpóreo. Assim, haja vista que Biran descobre duas ordens distintas de fatos, ele perceberá a necessidade de se elaborar igualmente um outro método que seja apropriado para dar conta desta nova classe de fenômenos, sendo ele conduzido a sustentar a tese de que para se constituir uma ciência do homem é necessário o respeito à autonomia de ambos os domínios — dos fenômenos objetivos e subjetivos — de modo que todos os equívocos em metafísica consistiriam numa confusão e interferência do método de um campo em outro. Portanto, esforçamo-nos por esclarecer em que consiste a natureza do “novo” método denominado por Biran de reflexivo e qual deveria ser sua relação com o método experimental já consagrado nos âmbitos da física e da fisiologia,

procurando mostrar a articulação desta virada do pensamento biraniano com as exigências científicas da sua época. É o nascimento da psicologia biraniana que não possui as características de uma ciência positiva, porém é ainda ciência, pois vincula-se inexoravelmente à experiência, sem contudo limitar-se aos seus dados materiais ou sensitivos. Para Biran, definir a vontade humana como força hiperorgânica significa estabelecer a partir de seus efeitos uma causa que seja o princípio de inteligibilidade desta nova ciência. O pensamento biraniano parece claramente orientado para a necessidade de se encontrar um princípio único e bastante amplo que abarque os fenômenos da natureza humana e lhes forneça alguma inteligibilidade. Biran crê que tal princípio já havia sido desvelado anteriormente, porém não se havia compreendido com precisão sua natureza e seu alcance: trata-se do cogito cartesiano. A apercepção imediata é discernida por Descartes como ponto de apoio para todo o conhecimento possível: eis a verdade fundamental que deveria orientar todo pensamento moderno, mas que foi desnaturado pelo próprio Descartes, na medida em que este precipita-se em deduzir da proposição existencial *penso* uma existência que descuidadamente projeta-se para além da consciência que a engendrou e vai enraizar-se no terreno da ontologia, tornando-se doravante uma *res cogitans*. O cogito biraniano funda assim a existência não a partir do pensamento, mas a partir da vontade e do esforço, deslocando o *eu penso* para um *eu quero*, sobre a qual se funda a existência subjetiva. Ao implicar a noção de esforço, abarca também o corpo próprio e, por extensão, o mundo exterior. A subjetividade não possui assim, conforme concebia Descartes, um caráter abstrato e fundado no pensamento, mas caracteriza-se antes por um caráter existencial e é fundado na vontade e no movimento. Portanto sintetiza a dimensão cognitiva e a dimensão moral humana.

1. A moral e o espírito científico

1.1 O projeto de uma moral sensitiva

“J.-J. Rousseau fez a poesia da consciência moral. Eu gostaria de fazer a teoria.”² Estas palavras, escritas já em maio de 1818 revelam o quanto Biran é herdeiro deste projeto do Vigário de Savóia, e, como será demonstrado mais tarde, todo o percurso do filósofo de Bergerac será uma série de tentativas para dar conta deste propósito que ele já se colocava nos seus anos de juventude.

Porém, a referida frase revela também a herança que Biran recebe do século das Luzes, a saber, que a moral deixa de ser confessional, deixa de ser um assunto estritamente religioso para tornar-se tema de meditação laica. Não somente a moral é doravante objeto de acirrada disputa pelos dois lados, como se torna predominante a percepção de que a moral laica é superior àquela erigida sobre bases religiosas. Portanto, a moral advinda da religião é recusada pelo pensamento laico que nega principalmente seu fundamento dogmático apoiado sobre a revelação. No entanto, o abandono de uma fundamentação transcendente exige que se redefina em novas bases o âmbito da moral e isso significa, como manda o pensamento da época, que seria tarefa do pensamento laico buscar fundamentar a moral de maneira racional e apoiado na experiência, vale dizer, a moral passaria então a reclamar uma fundamentação científica. Segundo as palavras de Holbach, que sintetizam o projeto da época, “os motivos que esta Moral expõe são puramente humanos, isto é, unicamente fundados sobre a natureza do homem [...] Nós somos homens antes de termos uma religião e, qualquer religião que se adote, sua moral deve ser a mesma que aquela prescrita pela natureza a todos os homens”³ É preciso sobretudo edificar uma moral de caráter científico que deveria debruçar-se sobre a natureza do próprio homem: é neste que se poderia encontrar os verdadeiros princípios da moral e que seriam efetivamente úteis à vida humana. Com efeito, a religião é assim compreendida não somente como quimérica e falsa,

² JO, T. II, p. 100. O documento no qual Biran se refere ao projeto de Rousseau e parece tomar para si o desígnio de constituir uma moral sensitiva data de 1794. A esse respeito, conferir Vieux Cahier in Les écrits de jeunesse (1792-1798). Paris : Vrin, 1998.

³ D’Holbach, Paul Heinrich. La morale universelle ou la morale de l’homme fondée sur sa nature. Paris : Masson et fils, 1820, p. XIII.

além de ser extremamente prejudicial aos homens, já que ela destrói a verdadeira moral. Esta nova ética fundada na natureza humana é julgada como mais eficaz, porque baseada no próprio homem, nos seus próprios interesses. A religião propugnava certos valores que se baseavam em hipóteses quiméricas e tinha-se como objetivo tyrannizar o povo em geral, mantendo-o na ignorância de si mesmo. Trata-se então de se descobrir e esclarecer as pessoas em geral dos verdadeiros princípios da moral, de lhes ensinar, como sustenta Helvétius, que “[...] a dor e o prazer são os únicos motores do universo moral; e que o sentimento do amor de si é a única base sobre a qual se pode edificar os fundamentos de uma moral útil.”⁴ Portanto, é o amor de si e o interesse que vão constituir invariavelmente, dentre os filósofos do século das Luzes, a base de toda moral. Isso equivale, pois, a sustentar uma moral da felicidade, contudo, não aquela a ser alcançada somente após a morte, mas uma felicidade suscetível de ser vivida sobre a terra. Esta é a concepção predominante no século XVIII, guardadas as diferenças que opuseram dentre os laicos, os deístas contra os ateus. Para se atingir a felicidade, é preciso diminuir o máximo possível a influência das contingências do mundo externo que nos afeta o tempo todo por meio dos sentidos. Falar então de princípios da moral equivale a estabelecer como o homem poderia dominar a si mesmo e o conhecimento fornecido pela ciência da natureza humana jogaria um papel fundamental nessa tarefa.

Qual a posição de Rousseau neste contexto? Apesar de fazer a apologia da religião cristã e se situar numa posição ambígua no debate da época a respeito da moral, esta deveria conduzir o homem à felicidade sobre a terra. Na verdade, em alguns momentos, seria possível mesmo entrever uma tendência materialista da sua moral. É tal a importância que o autor do *Emílio* atribui ao sentimento em seu sistema que ele parece mesmo sobrepujar qualquer outro princípio, inclusive o divino. A moral parece fundar-se nas “afecções primitivas”, a partir das quais o homem poderia guiar-se não dependendo de qualquer tipo de tutela. Segundo Rousseau, a orientação laica que busca fundamentar a moral somente no interesse humano falharia na apreensão de seu princípio. Para o genebrino, apenas o sentimento poderia fornecer as bases seguras para a fundamentação da moral, sendo a consciência do homem a sede onde qualquer princípio moral deveria assentar-se. O princípio do amor cristão aos olhos de Rousseau se coadunaria com sua moral do sentimento, pois não é o interesse que prevaleceria, mas antes o sentimento, o amor ao outro que não seria nesse caso senão uma extensão do amor de si.

⁴ Helvétius. De l'Esprit. Arkstée et Merkus, Amsterdam et Leipzig, 1759, tome I, p. 234.

O que chamaria a atenção do jovem Maine de Biran? Com efeito, o autor de *Os devaneios de um caminhante solitário* coloca sem dúvida o acento sobre a faculdade do sentimento e sobre sua importância para descortinar a consciência. Rousseau elege um discurso que, cingido ao sentimento, não passaria assim de um discurso pessoal, porém capaz ao mesmo tempo de lançar luz sobre o conhecimento de si. A ênfase que Rousseau proporciona ao sentimento se deve ao seu caráter intuitivo e imediato, ato único em que o eu está presente a si mesmo sem equívoco, embora um eu que nunca seja exatamente o mesmo.⁵ Há um misto de luz e sombra que se por um lado aponta para o auto-conhecimento como pedra de toque da filosofia rousseauísta, em contrapartida este privilegiado objeto parece não se deixar apreender facilmente. Dado certo obstáculo para o conhecimento de si, notadamente para uma apreensão imediata por meio do sentimento, é preciso transpô-lo por meio de outra faculdade, por meio da ciência, sendo necessário então recorrer à razão. Dessa forma, se o acento sobre o papel do sentimento sempre foi realçada como o aspecto de crítica às Luzes em geral e o anúncio do romantismo, Rousseau ainda é igualmente um homem do século XVIII que sustenta certas exigências de sua época — a fundamentação exclusiva do conhecimento na razão e na experiência. É preciso levar em conta esta tensão da filosofia de Rousseau para que se entenda aquilo que teria sido ao menos um projeto esboçado e que teria se tornado uma obra caso tivesse sido realizado, a saber, a moral sensitiva também denominada materialismo do sábio. Qual é o diagnóstico feito por Rousseau? “Um homem tentado resiste uma vez, porque é forte e sucumbe numa outra vez porque é fraco; caso tivesse sido o mesmo que antes, não teria sucumbido.”⁶ Ou seja, predomina no homem do ponto de vista moral uma grande variação, faltando justamente algo de constante, algo que deveria ser procurado de maneira sistemática. Apenas por esse meio seria possível discernir algo como o ponto de Arquimedes da vida moral: trata-se sem dúvida de aplicar os procedimentos já empregados na ciência moderna ao estudo do âmbito moral do homem: “Farei sobre mim em certa medida as operações que são feitas pelos físicos sobre o ar para conhecer o clima do dia. Eu

⁵ Starobinski, Jean. *A transparência e o obstáculo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 187: “Sem dúvida, o ato do sentimento que funda o conhecimento de si não tem jamais o mesmo conteúdo. Em cada nova circunstância, ele é irrefutável, é a própria evidência. A cada vez o conhecimento de si está em seu começo, a verdade vem à luz de maneira primordial. O ato do sentimento é indefinidamente renovável; mas no próprio momento sua autoridade é absoluta, e adquire um valor inaugural. O eu se descobre e se possui de uma só vez. Nesse instante em que toma posse de si mesmo, ele põe em dúvida tudo que sabia ou acreditava saber a seu próprio respeito: a imagem que tinha anteriormente de sua verdade era turva, incompleta, ingênua. Apenas agora a luz se faz, ou se vai fazer...” Essas palavras a respeito de Rousseau poderiam igualmente aplicar-se à filosofia biraniana que vai edificar-se sobre o princípio da subjetividade que se apreende de maneira imediata.

⁶ Rousseau, Jean-Jacques. *Les Confessions*. Paris : Librairie Générale Française, tome II, p. 128.

aplicarei o barômetro à minha alma [...]”⁷. Portanto, havendo modificações em minha alma, seria preciso então descobrir qual é a causa destas variações: eis o que faria uma moral verdadeiramente eficaz.⁸ Comentando ainda sobre este livro que nunca veio à existência, Rousseau salienta qual seria seu principal objetivo:

“buscar as causas dessas variações e me ater àquelas que dependessem de nós para mostrar como elas poderiam ser dirigidas por nós, para nos tornar melhores e mais seguros de nós mesmos. Pois sem dúvida é mais difícil ao homem resistir aos desejos que já estão formados e vencê-los do que prevenir, mudar ou modificar esses mesmos desejos na sua fonte, caso ele pudesse remontar a ela.”⁹

Ou seja, trata-se de questão moral cuja solução encontra-se numa abordagem científica que deve conhecer a primeira causa dos fenômenos, nunca levada a cabo pelo espírito exageradamente cambiante de Rousseau, tarefa que Biran de algum modo tomará para si. Assim, aquilo que aparece como introspecção no filósofo de Bergerac não se resume às confissões ao estilo do autor genebrino, mas consiste antes numa série de auto-observações que recolhem matéria da experiência que a consciência faz de si mesma para uma análise ulterior.¹⁰

Aliás, o tema das variações no âmbito humano constituía a tônica das impressões que Biran tinha de si mesmo. Suas “confissões” expressas notadamente em seu *Journal intime* nos dão conta que ele se percebia em constantes variações, não conseguindo encontrar um porto seguro para sua alma. As alterações externas parecem produzir um efeito imediato sobre o jovem filósofo que sente nada poder fazer para deter a seqüência de transformações às quais é submetido: “Meu cérebro está ora em um tom, ora em outro: uma fibra agitada ao acaso

⁷ Rousseau, Jean-Jacques. *Les rêveries d'un promeneur solitaire*, 1^o promenade, p. 133.

⁸ Gouhier, Henri. *Les conversions de Maine de Biran*. Paris : Vrin, 1948 p. 45 : “ [...] uma moral eficaz seria aquela que conseguiria atingir as causas mesmas de nossas modificações: ‘governar em sua origem os sentimentos pelos quais nós nos deixamos dominar’, eis o programa; ‘forçar a economia animal a favorecer a ordem moral que ela atormenta com tanta frequência’, eis o paradoxo que transforma as leis de nossa escravidão em instrumentos de nossa libertação.”

⁹ Rousseau, Jean-Jacques. *Les confessions*, op. cit., p. 128.

¹⁰ Gouhier, Henri. *Les conversions de Maine de Biran*, p. 47. « O inventor da ‘moral sensitiva’ não foi até o fim. Talvez ele não tivesse o que era preciso para ele próprio responder à sua aspiração. É que não basta se observar. No exato momento em que Rousseau renuncia a seu projeto, ele decide fazer seu retrato: a coincidência tem um valor de símbolo. A ‘moral sensitiva’ é uma obra de ciência. ‘Tomar registro dos próprios sentimentos’ não é um jogo para amadores da alma: trata-se de um documento que, comparado a outros documentos, deve permitir determinar as estruturas: o conhecimento de si para o conhecimento do homem e não para o culto do eu. Por outro lado, a ‘moral sensitiva’ supõe um estudo metódico do ser sensível, ou seja, das relações dos seus sentimentos com o estado do seu organismo, com os climas, as estações, os alimentos, as horas do dia. Um diário é, portanto, para Maine de Biran um caderno de experiências antes de ser uma confissão escrita. O *Cahier-Journal* dos primeiros anos é um conjunto de observações psicológicas sem detalhes anedóticos em vista de uma obra científica; a quantidade de notas de leituras e discussões é igual àquela dos testemunhos e das lembranças pessoais.”

produzirá uma vibração nas outras que lhe estão ligadas e daí uma série de percepções que eu não posso deter nem prever.”¹¹ Biran se representa como um ser que seria afetado o tempo todo pelas impressões externas, pelas circunstâncias variáveis da vida, ele parece ser o efeito de causas externas e conclui que “seu estado moral varia como seu estado físico; as modificações da alma respondem àquelas que ocorrem no corpo e este está sujeito a todo gênero de vicissitudes.”¹² Resta portanto como problema encontrar o ponto fixo nesta gama de sentimentos contraditórios, surgindo como tarefa para a filosofia encontrar o princípio do cosmos moral, que explicaria a aparente vulnerabilidade causal dos estados internos pelos quais ele passa. Com efeito, a nova ciência do homem deveria consistir assim em discernir os elementos internos e suas causas, o campo da interioridade sendo seu campo privilegiado, a observação psicológica subjetiva sendo seu método. Como Rousseau, o filósofo de Bergerac reconhece a autonomia do plano da afetividade.

É preciso, entretanto, notar que Biran recusa fortemente esta espécie de inatismo sentimental sustentado por Rousseau: “Se como tão bem provou o sábio Locke, todo princípio inato é uma quimera, podemos creio eu relegar ao mesmo plano esse sentimento que dizem ter sido colocado pela natureza no fundo de nossas almas para nos servir de regra precisa, de medida exata da bondade e da maldade de nossas ações e das dos outros.”¹³ A posição de Biran é que a razão nem sempre deveria aprovar o que deseja o coração: o sentimento possui uma grande força de persuasão e é por isso que o papel da razão é importante, pois nos permite julgar com mais distância algo ao qual damos nosso assentimento de maneira imediata. Em suma, é mediante a razão que se poderia fundar de forma mais sólida o conhecimento sobre a moral, esta sendo, portanto, suscetível de demonstração.

Sendo assim, a moral deve ser estudada a partir das relações humanas e daí se deve tirar os princípios do dever que possuem os homens uns para com os outros. É preciso assim afastar qualquer contaminação da imaginação ou da superstição que, principalmente sob a vestimenta religiosa, impedem o homem de alcançar a verdadeira moral e seria tarefa da filosofia “dissipar esses erros e tirar a moral dessas trevas que a cobrem.”¹⁴ E lançar luz sobre a moral consiste para Biran, como herdeiro do século das Luzes, em encontrar “o único caminho da

¹¹ JOIII, p. 14.

¹² Id. Ibid., p. 10.

¹³ EJ, p. 35.

¹⁴ Id., ibid.

felicidade ao qual todos aspiram.”¹⁵ O filósofo de Bergerc está portanto de acordo com a tese de que a moral dos homens é única, que ela é natural, e que o caminho para alcançá-la não é o sentimento, mas a razão, vale dizer, a ciência.

Ao indicar um caminho único para a moral, Biran identifica assim a virtude com a felicidade, não havendo oposição entre ambas: “o homem somente pode ser solidamente virtuoso quando tiver demonstrado a ele mesmo, seja pelo raciocínio, seja pela experiência, que a virtude e a felicidade são inseparáveis”.¹⁶ O homem, enquanto um ser sensível, está sujeito às leis da natureza e deveria segui-la para o seu próprio bem, mas tendo a possibilidade de agir de outra forma, o homem, num certo momento, decidiu seguir um caminho próprio e daí todas as infelicidades que ele acarretou com isso e o contra-senso de se afirmar que o homem é essencialmente bom como quer Rousseau. Não haveria nada de inato no homem a não ser seu desejo de felicidade. Portanto a moralidade “não está fundada sobre nenhum princípio inato, mas sobre idéias de ordem, de relação, que são o fruto das luzes e que nascem do raciocínio.”¹⁷

É assim que, para Biran, o que aparece como problema moral e existencial ganha uma vestimenta científica, único meio de se atacar o problema com exatidão a fim de se atingir uma certa eficácia. Nesse sentido, as ciências da natureza constituem um exemplo mais que acabado de que, caso um método esteja correto, ele permitiria uma grande eficácia ou um grande domínio sobre os seus objetos. O desenvolvimento da técnica moderna, ou seja, o domínio eficaz dos fenômenos naturais seria, por conseguinte, a prova cabal da adequação do método empregado. A efetividade prática será a prova da correção ou não de um método: se o homem já conseguiu dominar a natureza, chegou o momento dele dominar a si mesmo.¹⁸

¹⁵ Id., *ibid.*

¹⁶ Id., *ibid.*, p. 36.

¹⁷ Id., *ibid.*, p. 38.

¹⁸ Aliás, este critério segundo o qual a efetividade prática se constitui na corroboração de um método é um procedimento geral seguido por Biran que se fundamenta em outro preceito oriundo da ciência segundo o qual não poderíamos conhecer diretamente as causas, mas apenas indiretamente por meio dos efeitos. É manifesto que tal postura se coaduna com um espírito que rejeita qualquer tipo de abstração ou nega partir do possível para se chegar ao real, o que revelaria já esta inclinação da parte do filósofo de Bergerac por uma postura que seria antes aquela da corrente empirista e confessaria sua repulsa por abstrações hipotéticas. Vale ressaltar, contudo, que tal exigência revelaria por enquanto um traço essencial da modernidade, não necessariamente de cunho empirista, na medida em que no século XVII já encontramos esse gênero de exigência e mesmo dentre autores ditos racionalistas e, portanto, amantes do possível, como Leibniz, por exemplo. A esse propósito, conferir a comparação que faz o autor do *Discurso de Metafísica* entre o desenvolvimento das ciências da natureza e aquelas que concernem à vida prática do homem. Leibniz. *Le droit de la raison*. Paris, Vrin, 1994, p. 90-2: “É manifesto que a felicidade do gênero humano consiste em que, tanto quanto possível, ele possa fazer o que quiser e saiba querer o que importa. Destas duas tarefas, ele praticamente realizou a primeira e fracassou na segunda, tornando-se mais do que nunca impotente sobre si mesmo. Com efeito, é claro que o poder do gênero humano foi, em nossos dias, consideravelmente aumentado, que

Já que se trata do homem dominar a si próprio, ele deve antes conhecer a si mesmo: é uma questão de ciência, é uma questão de método. Assim, qual método seguir? Ora, uma certa ciência do homem já havia sido iniciada e Biran se junta ao grupo de pensadores que estavam nesta trilha. O principal deles na França, Condillac, tornara-se mesmo chefe de escola, ao seguir os preceitos de Locke e Newton para o estudo do homem. Biran situa-se assim nesse cruzamento, no final do século XVIII, entre Rousseau, precursor do romantismo, e a escola dita oficial da época ou, ao menos, a que exercia maior influência, a Ideologia, que pretende, notadamente após a Revolução Francesa, operar uma revolução semelhante no âmbito do pensamento.

Vale ressaltar ainda, antes de explicarmos as relações de Biran com os ideólogos, como os temas que percorrerão todo o seu itinerário filosófico já estão presentes nesta reflexão sobre Rousseau. A constatação fundamental é que a ação do espírito humano está em geral muito raramente de acordo com a sua própria vontade, abrindo-se um abismo entre aquilo que se quer e aquilo que se faz. Ou seja, diante de todas as modificações que se constata no homem, a questão principal a ser respondida é o que as causa que não é minha vontade: em suma, o homem seria então um misto de atividade e passividade, pois se ele possui o sentimento de auto-determinação, mas não deixa de ser igualmente determinado. O homem é arrastado por suas paixões, malgrado todo o esforço que possa exercer seu espírito, causando-lhe sofrimentos. Em contrapartida, ocorre também ao homem experimentar momentos de intensa felicidade para a qual ele nada contribuiu: são estados que simplesmente lhe ocorrem e depois partem sem a sua participação, não sendo absolutamente o resultado da vontade humana. Essas experiências conduzem Biran à conclusão de que “os objetos exteriores agem sobre nossos sentidos e as impressões que delas recebemos são sempre o resultado do estado atual de nossos órgãos; a percepção é, portanto, necessária e a vontade não pode modificá-la de maneira alguma.”¹⁹ Sendo assim, a moral apenas se tornará

dos dois elementos que compõem nosso planeta, o primeiro quase foi domado, o segundo preservado da voracidade do primeiro, ou seja, os mares foram recobertos por algo como pontes móveis, as terras estão agora reunidas, elas que eram divididas por abismos imensos. [...] Certamente depois de sermos os conquistadores da terra, subsiste no interior de nós um inimigo e então tudo se torna acessível ao homem exceto o homem, o corpo ao espírito e o espírito a si mesmo. Ou seja, para falar de maneira mais familiar e abandonar o estilo trágico, nós ignoramos a medicina dos corpos e dos espíritos: tratamos da primeira como um advogado sua causa, em vista de um benefício, e da segunda como uma criança faz com sua lição, como se ela não fosse nada, pois ela aprende a fim de esquecer-la. Por isso, não é surpreendente que até o presente não tenham ainda sido constituídas nem uma ciência do agradável, nem uma ciência do útil, nem ainda uma ciência do justo. A ciência do agradável é a medicina, a do útil é a política, a do justo a ética.”

¹⁹ EJ, p. 94.

eficaz na medida em que conhecer as leis que regem o funcionamento de nosso organismo corpóreo. Para isso, Biran vê como exemplo a ser seguido aquilo que podemos perceber na física e no estudo dos fenômenos do céu:

“ [...] os modos da sensibilidade, aos quais correspondem os diferentes sentimentos da existência, são submetidos a um só tempo a um movimento geral e regular dirigido pelas leis da organização e a movimentos particulares que não se pode nem medir nem prever. É assim que no sistema do mundo, os corpos celestes são movidos no espaço por uma força geral, mas cada planeta tem seu movimento particular.”²⁰

Biran indica a necessidade de se perceber a regra geral que determina os organismos, mas salienta que assim como cada planeta realiza seu movimento particular, o mesmo ocorre com os indivíduos que deveriam então recorrer à auto-observação para entender a regularidade inscrita nos diversos estados da sua alma em particular, pois sem isso, perder-se-ia em eficácia:

“Se cada pessoa, além disso, tivesse determinado aproximadamente seu temperamento e as alterações experimentadas, poder-se-ia conhecer por comparação a relação dos sentimentos morais com os diversos estados da máquina e por um conjunto geral, determinar qual é o caráter moral correspondente a este ou aquele temperamento e resolver em certa medida este problema insolúvel: dado um certo estado físico, determinar o estado moral e vice-versa.”²¹

Neste procedimento recomendado por Biran, encontram-se as características da ciência moderna, a saber, que toda regularidade, que é invariavelmente una, somente pode ser percebida a partir da experiência que é múltipla e complexa. O caminho para se equacionar tal problema consiste em partir dos efeitos para deles inferir sua causa: Biran segue sua época, pretende dar continuidade ou fazer uma nova tentativa a partir de uma orientação comum de outros trabalhos já realizados no domínio moral do homem, notadamente aqueles levados a cabo por Hume e Condillac. Estes, por seu turno, fizeram-no inspirados grandemente pelo êxito da física mecânica no século XVIII, cujo auge é atingido pelo trabalho científico de Newton que foi capaz de encontrar uma lei geral e simples que podia abarcar todos os fenômenos de natureza mecânica. Este êxito sugere sua aplicação a outros domínios, inclusive o domínio humano. Aí temos a inspiração para a constituição do projeto de uma ciência do homem ou de uma ciência moral como se dizia na época: trata-se de transplantar o método constituído das ciências da natureza, mais

²⁰ Id., p. 118-9.

²¹ Id., p. 119.

particularmente da física, para as ciências do homem. As questões gerais de física já chamavam a atenção do jovem Biran.

1.2 As forças que animam a natureza

Dentre os textos de juventude de Maine de Biran, encontram-se alguns dedicados ao tema da ciência da natureza, mais particularmente ao tema da noção essencial que rege a física mecânica, já que esta, pelo grau de eficácia que havia atingido, serviria de modelo para todas as outras ciências futuras. A questão que interessa, sobretudo, o jovem filósofo concerne às forças que regeriam e animariam, portanto, a natureza. Haveria uma única força a animar toda a matéria inorgânica da natureza? A resposta é positiva, teria já demonstrado a própria física, notadamente com os resultados obtidos por Newton e que teriam revolucionado a ciência moderna com o conceito de atração universal. No entanto, esta descoberta é bastante recente para o filósofo de Bergerac que, como vimos anteriormente, havia recebido uma notável influência do século das Luzes no tocante às reflexões sobre a moral, influência que se faz sentir igualmente nas suas reflexões sobre a ciência: o século XVIII foi profundamente marcado pelos resultados da física newtoniana que havia sido transportada para a França graças a um entusiasmado Voltaire.

No entanto, “as coisas mais simples, as mais fáceis de serem percebidas, são as que são descobertas mais tarde”.²² Eis um princípio que Biran partilha com seu tempo e explicaria por que os homens levaram tanto tempo errando por sinuosos e falsos caminhos até chegar ao momento no qual se encontravam, isto é, até entenderem que a realidade da experiência basta e que seu modo de funcionamento é muito mais simples do que todos os sistemas fantasiosos criados pela metafísica e pela religião. O que contribuiu para manter os homens no engano foi a falsa idéia de que, para se entender um movimento, era necessário situar sua causa num agente exterior. Daí os diversos sistemas imaginados para dar conta de fenômenos que finalmente eram bem mais simples. O advento da ciência moderna inauguraria essa reviravolta no pensamento humano cujo acabamento teria sido efetivado por Newton: estabeleceu-se assim uma nova ordem do saber.

²² EJ, p. 67.

É evidente que Biran pretende situar o debate no contexto de ruptura entre a metafísica e a física moderna. Ambas tomaram caminhos bastante diversos e se tornaram grandes rivais, oposição que vai pendendo progressivamente para o lado da ciência. Nesse processo, principalmente entre o advento da física moderna e seu apogeu com Newton, uma outra metafísica terá lugar, a de Descartes, cuja influência será enorme, notadamente na França, e que terá uma física correspondente também influente, ao menos durante um certo tempo. Biran, entretanto, como a maior parte da sua geração, não fala de uma física apoiada numa metafísica, porém promulga a autonomia da física em relação a qualquer sistema metafísico hipotético. A física que vai prevalecer é aquela de Galileu e Newton, que seguem em certa medida os preceitos de Bacon, corrente paralela e crítica da física hipotética de Descartes. Para Biran, a escola cartesiana constitui um pensamento ainda ancorado em hipóteses abstratas, cujos princípios não teriam relação nenhuma com a experiência ou, em outros termos, seria um modo de raciocínio que procura a causa dos fenômenos estudados fora deles.

Anteriormente, com a física de Galileu e Kepler, qual era o estatuto da noção de causa? O essencial da revolução galilaica consistiria na passagem de uma física qualitativa, apoiada nas noções aristotélicas, para uma física quantitativa: ao invés de se estudar a natureza dos objetos para deduzir suas propriedades essenciais, passa-se a procurar as leis matemáticas que regem os fenômenos suscetíveis de serem observados. Esta revolução do aspecto metodológico da física consiste, portanto, em se partir da experiência na direção de fórmulas quantitativas capazes de exprimi-la com precisão. A matemática passa desde então a jogar um papel essencial na medida em que proporciona precisão à experiência que é essencialmente complexa. A física galilaica não se caracteriza, todavia, por priorizar a experiência nem tampouco o que se denominaria o método indutivo. A superioridade de Galileu sobre a física aristotélica se deveu, sobretudo, ao processo de matematização que o físico italiano impôs aos seus estudos científicos. A partir de então o objeto da física passa a ser a lei matemática, a relação numérica constante, já que para se compreender a natureza, é preciso conhecer sua linguagem, e a natureza falaria a linguagem matemática. Com a nova física, os fatos físicos são transformados em problemas matemáticos, os corpos concretos tornam-se corpos geométricos que se deslocam num espaço igualmente geométrico consoante as leis da matemática. A física moderna com Galileu é, portanto e antes de tudo, uma teoria matemática e não uma teoria das propriedades dos objetos físicos.

A física moderna se constituirá assim em um grande fenomenismo cujo objeto não seria os princípios ou as causas que determinam seu ser, desaparecendo, por conseguinte, o realismo causal de todo pensamento metafísico. A física galilaica se limita a descrever aquilo que aparece, ou seja, os fenômenos, forjando uma lei matemática capaz de descrevê-los com exatidão. “A física passa de um realismo causal a um fenomenismo legal, ela não é mais busca das causas reais, mas observação das leis manifestas.”²³ Galileu estabelece uma oposição fundamental entre a descrição matemática dos fatos e a busca das causas, entre fenomenismo legal e realismo causal, porém esta oposição será parcialmente esquecida em detrimento da física cartesiana que se erige sobre uma noção metafísica de causa.

Para Descartes, seria necessário estender o alcance da física galilaica. A matemática constitui-se por relações que são regidas por leis elementares que apresentam como principais características a evidência e a necessidade. Galileu a emprega no estudo da realidade física, porém não questiona as razões últimas da propriedade do saber matemático, o que tornaria impossível, do ponto de vista cartesiano, a edificação de um método lógico universal. Aliás, para Descartes, o método galilaico pode apenas restringir-se a um limitado campo da experiência, já que empírico e assistemático. A aplicação das matemáticas ao domínio da física se explica pelo fato da geometria proporcionar universalidade à ciência da matéria morta, assegurando-lhe objetividade, pois a ciência, para se instituir como conhecimento seguro, deveria forçosamente amparar-se em algo que não fosse suscetível a nenhuma dúvida. Os fenômenos dispostos simplesmente no espaço e no tempo não nos proporcionam nenhum conhecimento verdadeiro. Este apenas se desvela pelas leis universais do movimento que, por seu turno, devem ser expressas por meio da linguagem matemática: eis o método da ciência moderna elaborado por Descartes.

Contudo, se a concepção cartesiana possui o mérito de aportar o caráter indispensável do princípio, nela a dinâmica do conhecimento obedece à seguinte direção: a geometria fornece os princípios a partir dos quais é possível deduzir todos os fenômenos particulares. A essência geométrica dos princípios exige que eles sejam dados a priori na ordem do conhecimento.²⁴ O meio privilegiado da apreensão do real é, portanto, a *inspectio animi* pela

²³ Puech, Michel. Kant et la causalité. Paris : Vrin, 1990, p. 29-30.

²⁴ Ver Cassirer, Ernst. A filosofia do Iluminismo, 3º ed., Campinas: Editora da Unicamp, 1997, p. 82. “Uma vez que a substância dos corpos consiste apenas em extensão, o conhecimento dessa extensão, a geometria pura, prepondera

qual o espírito entra em relação direta com a essência da extensão. Com efeito, é preciso compreender de que modo Descartes subordina a ordem e a conexão das coisas à ordem e à conexão das idéias que determinam tais coisas: a determinação das causas segundas pelas quais a variedade se introduz na extensão e que constitui de fato a física em sua atividade concreta é subordinada ao emprego de uma causa primeira.

A princípio, a manifestação das modificações da extensão, fundadas por seu turno na ação divina e na pressuposição da coerência interna das leis (ou causas segundas) impostas por Deus, faz com que a realidade, no seio do encadeamento causal, seja pensada a partir dos princípios. Sendo assim, a física cartesiana não seria senão uma vasta dedução que se apóia na realidade apenas para validar seu próprio poder dedutivo. Com efeito, qualquer objeto da realidade seria somente uma modificação da extensão e não haveria nada no mundo que não pudesse ser produzida pela modificação progressiva e contínua de uma matéria inicialmente homogênea.

Haveria assim, na metodologia cartesiana, uma dedução a priori das leis da física em função dos princípios de conservação pelos quais se descreve a ação de Deus. Ao deduzir a realidade, Descartes atribuiria aos princípios a faculdade de produzir a racionalidade do real a priori. No entanto, esta concepção poderia ser considerada problemática nos estudos dos fenômenos físicos levados a cabo por Descartes, já que segundo a tese afirmada anteriormente, toda física se explicaria pela metafísica e poderia assim ser dispensada. Ao mesmo tempo, pensar uma certa autonomia das ciências em relação aos princípios metafísicos engendraria o problema da possibilidade de haver uma certa autonomia dos fenômenos da experiência em relação aos princípios e, portanto, o domínio da experiência deixaria de ser uma simples prova da dedução, mas possuiria uma certa dimensão de determinação, o que significaria afirmar que a relação entre a verdade e a realidade não seria aquela de uma simples duplicação lógica.

A experiência em Descartes é, portanto, assimilada ao fenômeno: a experiência não é uma mera encenação matematizada de um fenômeno, mas ela é o próprio fenômeno a ser descrito pela língua estabelecida pelos princípios. O fenômeno atualiza o possível isolando um núcleo de realidade tomado do conjunto de todos os mundos aos quais a teoria permite o acesso. No entanto, segundo Descartes, não se trata em filosofia natural de se remontar por meio da

simultaneamente na física. Ele exprime a essência do mundo dos corpos e suas fundamentais propriedades universais mediante definições exatas, e parte daí para a determinação do particular e dos fatos, numa seqüência contínua.”

indução dos efeitos às causas: é destas que se deve partir, ao passo que a experiência joga nesse caso somente o papel de referência, mas não de fundamento. Em suma, não seria necessário para o estudo dos fenômenos físicos senão as verdades eternas matemáticas que são inatas a nossas almas.

A exposição de tal movimento generalizado pelo qual um certo deslocamento encontra-se em relação com uma cadeia circular fechada de deslocamentos, é o resultado de uma ordem do universo pleno no qual as partes do espaço não possuem nenhuma qualidade, mas uma grandeza, uma figura e um movimento. Esta reivindicação que visa a produzir o qualitativo sem recorrer a algo de propriamente qualitativo deve-se à definição da natureza do corpo que visa rejeitar a individuação das substâncias e a posição das qualidades reais. A distinção real entre as substâncias, possível graças a um Deus que não é enganador, além do reconhecimento da existência de uma causa exterior que não se confunde com o próprio sujeito, deve garantir a existência de corpos que são exteriores ao sujeito e, portanto, independentes dele.

Sendo assim, o que se percebe como algo que não é Deus nem algo de inextenso, deve corresponder à extensão em razão da distinção real entre as substâncias. Os princípios da física cartesiana são introduzidos conforme uma distinção cujo fundamento está mais cingido às descobertas metafísicas que a observações rigorosas. A hipótese cosmológica, única capaz de apresentar uma verdade do âmbito físico que aporte luz sobre nossa representação do mundo, está intimamente ligada à forma pela qual Descartes explica o corpo em geral. A física cartesiana, ao empregar um método geométrico, não pode dar conta do verdadeiro movimento, ou seja, da passagem de uma posição para outra, mas pode apenas dar conta de posições determinadas. Entretanto, tal abordagem da física, pouco a pouco, vai ser questionada pela própria experimentação, na medida em que esta contradiz alguns princípios supostamente indiscutíveis. O autor do *Discurso do método* seria obrigado a sustentar uma série de hipóteses para explicar diversos fenômenos, criando assim uma gama de explicações que, apesar de possuírem uma concatenação no interior do seu próprio sistema, deixavam a desejar enquanto modelos de explicação de certas regiões da experiência. Se Descartes teve o grande mérito de deixar de lado todos os preconceitos que lhe haviam sido inculcados pela escolástica, procurando erigir todo um sistema bem fundamentado sobre um princípio verdadeiramente apreendido pela razão, ele teria pecado por entender, ainda como os antigos, que a natureza somente poderia ser movida por um impulso estranho e situado fora dela própria. “Porém, afirma Biran, não basta a uma hipótese

satisfazer aos fenômenos principais, é preciso ademais que ela esteja de acordo com todos os detalhes”²⁵

A pedra no calcanhar de Aquiles de Descartes seria, portanto, a sua teoria dos turbilhões segundo a qual o universo se constituiria por uma diversidade de turbilhões que provocam a rotação da matéria sutil. Por uma certa fricção em suas extremidades, estes turbilhões configurariam a matéria que preenche nosso universo. Haveria nesse processo a formação de um núcleo constituído de matéria pesada ao passo que matérias mais leves gravitariam em torno deste núcleo. Este princípio explicaria a estrutura de nosso sistema solar em que há um núcleo, o Sol, e os planetas que gravitam em seu entorno. Mas este sistema coerente em si mesmo, não se sustentava a partir da experiência. “Foi então preciso abandonar esse belo sistema dos turbilhões e recorrer para a explicação dos fenômenos da natureza a um outro princípio que aquele do impulso. O grande Newton encontrou esse princípio.”²⁶ A teoria cartesiana dos turbilhões está assim associada à cosmogonia e à manutenção dos sistemas planetários e sua necessidade para explicar a ordem do mundo deve-se a um princípio que não poderia ser contrariado em Descartes, ou seja, a impossibilidade da ação à distância. Para o filósofo francês, a ação entre elementos materiais apenas seria possível por contato direto e, por isso, os cartesianos não admitiam a teoria gravitacional de Newton que explicaria a manutenção do sistema solar pelo princípio da atração à distância, princípio considerado fantasioso. Em suma, Descartes teria partido de um princípio — que a ação dos elementos materiais só pode efetivar-se por contato direto — e conseqüentemente foi obrigado a imaginar uma hipótese que não o contradissesse. Daí igualmente a oposição ferrenha que os cartesianos em geral vão levantar contra a física newtoniana que se erigia, de acordo com os preceitos da física natural de Descartes, sobre uma mentalidade mágica.

Contudo, a física newtoniana seria, na verdade, menos mágica justamente por não procurar uma causa oculta que explicaria os fenômenos visíveis aos nossos sentidos. O físico inglês, considerando a atração apenas como um efeito geral, não se preocupou em determinar sua causa, já que a apreensão desta sempre lhe pareceu distante da capacidade humana., além do que este procedimento parecia verdadeiramente mais útil.

²⁵ EJ, p. 68.

²⁶ J, p. 68.

No que concerne ao método empregado por Isaac Newton, seu sucesso ainda se deveu ao uso da matemática, herança sem dúvida de cunho galilaico e cartesiano e que possuía a imprescindível qualidade de proporcionar exatidão a todos os fenômenos. No entanto, o que se altera substancialmente com a obra newtoniana é a posição das matemáticas em relação à experimentação. A física newtoniana considera a matéria não só como mera extensão, mas constituída de átomos; ela parte da experiência ou dos efeitos para apenas daí inferir suas causas. Portanto Newton buscará princípios alicerçados na experiência em oposição a Descartes. Se por um lado, ele não deixa de buscar os princípios universais matemáticos capazes de explicar os fenômenos da natureza, por outro lado, ele não tomará como modelo a geometria, privilegiando ao contrário a experimentação e, por conseguinte, o pensamento indutivo: o cientista inglês opõe-se ao modelo cartesiano de ciência, pois não procura explicar as coisas a partir de idéias, atribuindo o papel de fator primeiro do conhecimento àquilo que é proporcionado pela experiência direta.

O ideal do conhecimento no século XVIII deixa de ser aquele da geometria para se instalar, mediante o empreendimento e a notável influência de Newton, no âmbito da álgebra. As descobertas newtonianas logo ganham tanta amplidão, sobretudo em razão de seus numerosos divulgadores, que o método aplicado pelo cientista inglês tornar-se-á o modelo de raciocínio a se empregar em qualquer área do conhecimento humano. Sendo assim, sob o prisma metodológico, o traço fundamental da mentalidade científica do século XVIII não seria exatamente o materialismo, como muitas vezes é sugerido e se compreende.²⁷ Do ponto de vista metodológico, o século das Luzes é marcado notadamente pelo newtonianismo, havendo antes o predomínio de uma orientação imanentista: nada é afirmado senão aquilo que é inferido da própria experiência. A postura de Newton consiste em antes nada afirmar quando da impossibilidade de indução ao invés de preencher lacunas com hipóteses fantasiosas.

²⁷ Cassirer, A filosofia do Iluminismo, op. cit., p. 87-8: “Costuma-se considerar a conversão ao ‘mecanismo’, ao ‘materialismo’, como o traço mais significativo da filosofia da natureza do século XVIII e acredita-se com frequência que basta isso para caracterizar exhaustivamente o seu espírito, em particular a orientação geral do espírito francês nessa época. Na verdade, esse ‘materialismo’, tal como se apresenta, por exemplo, no *Système de la nature*, de Holbach, e em *L’homme machine*, de La Mettrie, representa apenas um fenômeno isolado que não pode, e modo nenhum, passar por representativo desse período. [...] A mentalidade científica do círculo da *Encyclopédie* não é encarnada, em absoluto, por Holbach e La Mettrie, mas por D’Alembert, em quem vamos encontrar a mais nítida recusa em aceitar o mecanismo e o materialismo como princípios derradeiros de explicação das coisas, como pretensas soluções dos enigmas do mundo. D’Alembert não se desvia um milímetro sequer da linha metodológica traçada por Newton.”

O método da análise de Newton consiste, portanto, na aplicação da razão a um conjunto ilimitado da experiência, não havendo assim para a ciência um termo final após o qual não haveria mais nada a conhecer. Haveria, ao contrário, apenas descrições provisórias da realidade, dentre as quais se incluiria a própria teoria gravitacional que, malgrado seu poder de abarcar a totalidade dos fenômenos físicos em sua época, não teria sua integralidade assegurada por nenhuma experiência.²⁸ A gravidade, na perspectiva newtoniana, é assim uma propriedade geral da matéria sem, por isso, constituir-se em uma propriedade essencial. Nesse sentido, ela se apresenta como o elemento irreduzível da matéria, porém de maneira provisória, sendo ela suscetível de sofrer reduções posteriores exigidas por eventuais experiências. Portanto, para Newton, o objetivo último da ciência não é apreender a essência, mas a propriedade mais simples do real.

Sendo assim, não há uma verdade dos primeiros princípios, não é o domínio do possível que funda o real, mas é justamente o contrário. Newton, seguindo e aperfeiçoando Locke, seria assim o grande arauto dessa virada no pensamento ocidental: a certeza imediata dos princípios, como professava Descartes, é substituída pela verdade mediata dos fatos. Os princípios neles mesmos seriam meras abstrações vazias de sentido e sua razão de ser apenas se estabeleceria quando eles se aplicam ao mundo que se apresenta aos nossos sentidos: eis a orientação de pensamento que se impõe no século XVIII. Tal combinação operada por Newton apresenta-se então como o modelo a ser seguido. O cientista inglês é venerado não só pelos resultados que proporcionou, mas sobretudo pelo método que empregou e aperfeiçoou, fornecendo um paradigma seguro e definitivo para o emprego correto da razão na modernidade.

²⁸ Newton, Isaac. *Correspondence with Bentley in Philosophical Writings*, edited by Andrew Janiak. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 100: “Assim como na matemática, na filosofia natural a investigação de coisas difíceis pelo método da análise deve sempre preceder o método da composição. Esta análise consiste em fazer experimentos e observações e em extrair conclusões gerais a partir deles pela indução e em não admitir nenhuma objeção contra as conclusões, dado que elas são retiradas dos experimentos, nem admitir outras verdades quaisquer. As hipóteses não dizem respeito à filosofia experimental. E embora o argumento dos experimentos e observações pela indução não sejam demonstrações de conclusões gerais, ainda é a melhor maneira de argumentar qual a natureza das coisas admitidas, e talvez consideradas como as mais fortes, quanto mais a indução for geral. E se nenhuma exceção ocorre a partir do fenômeno, a conclusão é geralmente afirmada. Mas se, porventura, posteriormente, alguma exceção ocorrer a partir da experimentação, pode então começar a ser afirmada com algumas exceções tal como ocorre. A partir dessa perspectiva de análise podemos proceder dos componentes aos ingredientes, dos movimentos às forças produzindo-os; e em geral, dos efeitos às suas causas, e das causas particulares às causas mais gerais, até o argumento final mais geral. Este é o método de análise, e a síntese consiste em assumir as causas descobertas e estabelecer os princípios, e através deles explicar o fenômeno que deriva a partir deles, e oferecer as explicações.”

Com a obra newtoniana, sente-se que tudo o que se apresentava até então como incerto torna-se suscetível de ser conhecido.

Sabe-se da repercussão que obteve a obra newtoniana, não só na Inglaterra, mas também na França, sobretudo dentre os pensadores das Luzes, dentre os quais Voltaire será seu grande divulgador e defensor. O pensador francês teria percebido o potencial da obra newtoniana para a filosofia, e tratava-se antes de demolir uma série de preconceitos arraigados no pensamento da época e é justamente nesta perspectiva que o filósofo francês joga um papel essencial.²⁹

A obra de Newton é assim muitas vezes apresentada como portadora de uma verdade indiscutível e não suscetível de problematização, contrariamente à postura do próprio cientista inglês que mantinha uma prudência exemplar ao invés de fazer afirmações categóricas. Newton é apresentado como um grande gênio que teria desvelado a verdadeira estrutura do universo, uma espécie de semi-deus a ser venerado. Daí sua obra ser, no século XVIII, mais um objeto de dogma ou um método a ser empregado indiscutivelmente que método a ser aperfeiçoado.³⁰ Evidentemente, isso não elimina todo o mérito de sua obra, porém é possível afirmar que o acolhimento do seu trabalho e sobretudo de seu método deve-se não somente a uma meditação clara sobre os resultados obtidos, mas igualmente a um entusiasmo fervoroso.³¹

O grande sucesso do método newtoniano devido à elaboração da lei da atração universal além da sua divulgação entusiástica foram sem dúvida responsáveis pelo empreendimento de se generalizar o método da física newtoniana a todos os campos do saber humano, tendo Voltaire um papel fundamental nesse processo.³² Além disso, o sistema da

²⁹ Cassirer, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, op. cit.: “as fórmulas matemáticas newtonianas eram enigmas. Não se tratava de divulgá-las dentro de um contexto cultural bem disposto (...). Tratava-se, sim, de destruir o chamado bom senso da escolástica cartesiana, substituindo-o por uma diferente imagem da natureza. Nisto consiste o mérito de Voltaire divulgador de Newton.”

³⁰ A esse propósito, ver artigo de Alexandre Koyré “Sens et portée de la synthèse newtonienne” in *Études Newtoniennes*, Paris, Gallimard, 1968, p. 36-7.

³¹ Koyré, Alexandre. *Études newtoniennes*, op. cit., p. 38 : “Não é surpreendente que (curiosamente mesclado à filosofia de Locke) o newtonianismo tenha se tornado o credo científico do século XVIII e que, já para os mais jovens dos seus contemporâneos, mas sobretudo para a posteridade, Newton tenha parecido como um ser sobrehumano que, uma vez por todas, havia resolvido o enigma do Universo.”

³² Cassirer, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, op. cit., p. 86: “Com esse seu incomparável talento para simplificar e generalizar os problemas, para universalizá-los, Voltaire não tardou em situar o problema no plano da generalidade. O método de Newton não é unicamente válido para a física; ele vale para todo saber em geral e submete doravante esse saber a condições e restrições bem determinadas. Quando não podemos valer-nos da bússola das matemáticas nem do farol da experiência e da física, é certo que não podemos dar um só passo em nosso caminho.”

natureza que se desenhava na perspectiva de Newton demandava um autor de um mundo tão bem ordenado. Se o cientista inglês havia apreendido o modo adequado de conhecer a obra divina, certamente esse era o meio adequado para estudar qualquer ciência, já que “a natureza e suas leis eram conhecidas e sentidas como a encarnação da vontade e da razão de Deus [...] Seguir a natureza e aceitar sua lei como regra suprema, era como se conformar à vontade e à lei de Deus.”³³ Dessa maneira, Newton fornece a prova de que há um vínculo entre a natureza e o intelecto humano, que este, seguindo o caminho correto (método matemático-experimental), pode ter acesso às leis que regem a natureza e, portanto, compreendê-la e dominá-la. Eis desse modo a consumação do ideal vislumbrado por Bacon e Descartes.

Mas as conseqüências vão além, visto que o método newtoniano recorre a universais não dados na experimentação. Trata-se então de lançar luz não somente sobre o domínio da natureza, mas também sobre aquele do entendimento humano, havendo uma correlação indissolúvel entre ambos os elementos. Assim, não só a natureza, mas também o homem em sua essência deverá ser passível de uma compreensão racional, sem recorrência a nenhum princípio transcendente.³⁴ Portanto, isso explica por que a reflexão de caráter epistemológico desemboca por fim numa investigação concernente à psicologia: revelar como se dá o conhecimento humano exigiria inexoravelmente o conhecimento da estrutura, gênese e funcionamento das faculdades humanas. Trata-se assim de um verdadeiro programa para a filosofia do século XVIII: “sua obsessão foi encontrar para o domínio espiritual (moral, como se dizia na época) algo similar ao papel exercido pela gravitação, isto é, um princípio unitário que desse conta dessa massa complexa de fenômenos que denominamos humanos. Faltava um Newton das ciências humanas, para falar anacronicamente.”³⁵ Sendo assim, a investigação sobre a natureza humana tinha a obrigação de seguir o modelo newtoniano, abandonando as concepções antigas ou medievais e mesmo de alguns modernos que apesar de suas contribuições

³³ Koyré, Alexandre. *Études newtoniennes*, op. cit., p. 41.

³⁴ Cassirer, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, op., cit., p. 75: “[...] a filosofia iluminista proclama, tanto para a natureza como para o conhecimento, o princípio de imanência. Cumpre conceber a natureza e o espírito por sua essência própria, a qual não é em si algo de obscuro e de misterioso, de impenetrável ao entendimento, mas que, pelo contrário, consiste em princípios que lhe são plenamente acessíveis, que ele é capaz de descobrir e de racionalmente por si mesmo.”

³⁵ Monzani. Prefácio ao *Tratado das ensações* de Condillac, Campinas: Editora da Unicamp, 1993 p. 8.

para a edificação da investigação científica, não haviam ainda atingido a perfeição do método newtoniano.³⁶ A resolução do enigma do mundo descortinava o enigma humano.³⁷

1.3. A gênese do princípio do hábito

É David Hume um dos primeiros e principais pensadores que terão como meta realizar uma ciência experimental do homem, projeto expresso notadamente em seu *Tratado da natureza humana* que possui como subtítulo “Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais”, o que vai desembocar numa ciência empírica e cética que busca os fundamentos daquilo que tomamos como evidência ou naquilo em que cremos. Na verdade, malgrado todas as críticas que lhe foram endereçadas por isso, o ceticismo de Hume era talvez muito próximo daquele que vinha de se instalar na ciência moderna:

“um ceticismo construtivo, oposto ao ceticismo radical, negador de toda verdade, desenvolve-se na filosofia natural e triunfa com Newton que propõe o modelo de uma ciência controlada com exatidão, liberta das hipóteses engendradas por uma razão sem freio e limitada por uma experiência sempre renovável. O importante é a necessidade de moderar a razão e que a medida à qual ela é submetida seja a certeza fornecida pela certeza sensível.”³⁸

Um tal ceticismo é portanto bastante restrito e se limita a não avançar além da experiência. Evidentemente que nas ciências morais, o estrago da filosofia especulativa teria sido ainda maior, já que ela acarreta conseqüências nefastas do ponto de vista prático, do ponto de vista da ação moral, ao passo que o erro numa perspectiva gnosiológica é menos perigoso. Daí a necessidade e a antecedência em termos lógicos da ciência do homem; por isso ela deve ser considerada a filosofia primeira, sem a qual nenhuma outra conhecerá desenvolvimento algum.

Nesse sentido, Hume entende ser absolutamente necessário transportar a exatidão das ciências da natureza para a ciência do homem: o filósofo escocês pretende simplesmente ser o

³⁶ Koyré, *Études newtoniennes*, op. cit., p. 41 : « Devemos proceder segundo o modelo de Newton, aplicando as regras que ele nos deu. Devemos descobrir pela observação, pela experiência e mesmo pela experimentação as faculdades fundamentais e permanentes, as propriedades do ser e do caráter do homem que não se pode nem aumentar, nem diminuir; devemos descobrir os esquemas da ação ou as leis do comportamento que possuem relações umas com as outras e associam os átomos humanos. A partir dessas leis, devemos deduzir todo o resto.”

Id., *ibid.*, p. 43 : “é nisso que consiste a tragédia do espírito moderno que ‘ao ter resolvido o enigma do Universo, apenas o substituiu por outro : o enigma de si mesmo.”

³⁸ Malherbe, Michel. *La philosophie empiriste de David Hume*. Paris : Vrin, 2001, 4^e édition, p. 33.

Newton das ciências morais, alcançando a mesma precisão, simplicidade e abrangência que o físico inglês:

“ao menos vale a pena tentar descobrir se a ciência do homem não admite a mesma precisão que vemos ser possível em várias partes da filosofia da natureza. Parece que temos todas as razões do mundo para imaginar que ela pode atingir o grau máximo de exatidão. Se, ao examinar diversos fenômenos, descobrimos que eles se reduzem a um princípio comum, e formos capazes de remeter este princípio a outro, chegaremos finalmente àqueles poucos princípios simples de que todo o resto depende.”³⁹

Hume parece guardar a mesma aspiração desde Galileu de levar o método desenvolvido e aperfeiçoado pelas ciências naturais a todos os campos do saber, e sobretudo ao principal deles, o próprio homem. O filósofo escocês encarna a forte crença do século XVIII de que Newton havia aberto um caminho seguro para um desenvolvimento sem precedentes do conhecimento humano. Certamente havia muito a fazer, pois como uma ciência ainda nascente, a ciência do homem esteve sempre relegada à metafísica e à teologia, o que a cobriu de falsas imagens dificultando ainda mais sua efetivação. É preciso seguir a filosofia natural newtoniana na medida em que ela afasta qualquer princípio dado a priori e se estabelece algum tipo de princípio, este só pode ser derivado dos dados da experiência. O recurso às matemáticas não é assim desprezado, já que são elas as responsáveis por de algum modo proporcionar precisão aos fenômenos físicos. Trata-se assim de afastar todo conhecimento que não seja preciso (quantitativo) ou que não venha daquilo que se apresenta aos sentidos. Com isso, Hume, como já foi dito, ao pretender estender a revolução científica até o âmbito moral, ele imagina poder operar uma transformação de enormes proporções que simplesmente deixaria de lado tudo o que foi produzido até o momento a respeito do tema, como o próprio filósofo escocês expressa nas últimas linhas das *Investigações sobre o entendimento humano*:

“Se tomarmos em nossas mãos um volume qualquer, de teologia ou metafísica escolástica, por exemplo, façamos a pergunta: Contém ele qualquer raciocínio abstrato referente a números e quantidades? Não. Contém qualquer raciocínio experimental referente a questões de fato e de existência? Não. Às chamamos com ele, então, pois não pode conter senão sofismas e ilusão.”⁴⁰

³⁹ Hume. Tratado da natureza humana (sinopse). São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, p. 683-4.

⁴⁰ Hume. Investigações sobre o entendimento humano. São Paulo: Editora UNESP, p. 222.

Bem entendido, a noção de experiência a partir da qual Hume estabelece sua ciência do homem é aquela de Newton. Como ciência, ela deve apreender algo de geral e a generalização possui uma relação estreita com a matematização na ciência newtoniana. Com efeito, “as matemáticas são o modo de acesso necessário à experiência científica”⁴¹ e são fundamentais na própria definição da própria experiência que ao se restringir por um lado ao fenômeno, opondo-se às hipóteses da escolástica cartesiana, por outro lado ela não se confunde de maneira alguma com a experiência ordinária que seria essencialmente qualitativa. Os cientistas do século XVIII, ao se limitarem a uma apreensão de princípios que coincide com o processo e generalização, não afirmam necessariamente a limitação da capacidade racional do homem, mas antes afirmam como funciona a própria natureza, não possuindo esta nenhuma essência oculta cuja casca fenomênica impediria a visão. O que se constitui como experimentalmente real são as relações geométricas e numéricas que determinam assim de maneira relativa os fenômenos, estes não sendo fundados em nenhuma essência oculta, mas antes sobre um sistema matemático de relações: “A atração é uma qualidade obscura, mas matematicamente conhecida.”⁴² A generalização passa a ser com Newton e Hume constitutiva da própria aparência dos fenômenos, ultrapassando o caráter particular destes e é isso que permite à ciência abarcar campos tão distintos como a revolução dos astros e a queda dos corpos. A universalidade constitui-se, pois, por esta generalização matematizada dos fenômenos externos.

O mérito de Newton teria sido o de aprofundar a perspectiva empirista, ao se perguntar sobre o que é efetivamente proporcionado pela experiência e o que podemos, com efeito, apreender dela. Este passo é uma recusa não só do racionalismo hipotético cultivado pelos cartesianos, mas também do empirismo clássico e ingênuo para o qual os dados da experiência seriam aqueles percebidos somente pelos nossos sentidos. Newton assim problematiza o que seria conteúdo da experiência e é isso que interessa sobremaneira a Hume.

É preciso ressaltar que Newton problematiza a experiência no seio do seu trabalho científico, porém não leva a reflexão sobre o tema muito longe. Contudo, o que se deduz da obra newtoniana, é que a experiência a ser descrita com precisão não seria totalmente exata, já que sempre passível de mudanças posteriores. Mas o problema é evidente quando Newton não ousa afirmar que a atração universal seja uma propriedade da matéria. Há aí um resíduo de

⁴¹ Malherbe, Michel. *La philosophie empiriste de David Hume*, op. cit., p. 51

⁴² Id., *ibid.*, p. 52

indeterminação, visto que “as leis matemáticas não exprimem a lei do mundo senão enquanto elas podem ser verificadas.”⁴³ A lei da atração, apesar de ter sido divulgada aos quatro ventos como a fórmula que explicaria a lei fundamental a reger o mundo material, nunca perdeu na obra de Newton uma facticidade irreduzível que sempre impediu o estabelecimento pelo método indutivo de uma ciência efetivamente racional (a priori) do mundo físico. Por conseguinte, tal ciência é incapaz de tratar de substâncias, já que estas são substituídas na experiência por meras relações de medida. Com efeito, a física newtoniana fazia esse passo fundamental no percurso da revolução científica moderna que, se em um primeiro momento, havia substituído o mundo qualitativo pelo mundo quantitativo, sobretudo com Galileu e Descartes, doravante com Newton a ciência definitivamente substituíra as coisas por relações de causalidade.

Se por um lado esta ciência deixava um resíduo de indeterminação que poderia alimentar o ceticismo, o século XVIII a entendeu notadamente como uma ciência que havia cumprido finalmente a promessa da ciência moderna desde sua origem. Newton tinha sido capaz de explicar a totalidade dos fenômenos mecânicos e sem recorrer a artifícios do pensamento, mas calcando-se na experiência. Assim, o século das Luzes realçou somente o aspecto positivo da ciência newtoniana, esquecendo-se do resíduo de negatividade que vai justamente chamar a atenção de Hume. Este percebera que a ciência experimental estava fundada no princípio de não-evidência da matemática, haja vista que esta se alicerçava por sua vez na própria experiência sensível, esta essencialmente inevidente. Para o filósofo escocês, a grande lição da física newtoniana consistia em que a experiência sensível não era algo a ser observado, mas antes construído. Certamente, a base desta inevidência está na ruptura entre o pensamento e a própria realidade, porém, parece que a crença nos poderes da razão humana fez com que mesmo vários eruditos representantes das Luzes tomassem os resultados da ciência newtoniana não exatamente pelo que ela era.

O ceticismo de Hume não pode ser compreendido simplesmente tendo como ponto de partida a dúvida ou um apetite desmedido pela dúvida que caracterizou sempre o ceticismo clássico, mas “ele é o desenvolvimento radical e lógico das questões e das virtualidades da ciência experimental.”⁴⁴ Todavia, a questão fundamental que se deve colocar é a seguinte: como é possível transpor o método da física newtoniana para o estudo da natureza humana, já que a

⁴³ Malherbe, p. 57.

⁴⁴ Malherbe, p. 61.

última constitui uma realidade muito mais complexa, da qual se ignora largamente as causas, assim como não se conhece nem mesmo alguns de seus elementos? Como encontrar algum fator de constância nessa miríade quase infinita? Se a ciência da natureza pode circunscrever o domínio a ser estudado e pode isolá-lo a fim de submetê-lo a uma série de repetições, o mesmo não é possível no domínio da natureza humana. Caso ele decida recorrer à experiência humana em geral, logo vai perceber que a variedade de elementos será quase infinita impedindo qualquer tipo de generalização. Outra alternativa seria então se colocar como o próprio objeto a ser estudado. Contudo, Hume entende que esta via de uma psicologia subjetiva terminaria num embaraço intransponível:

“ Quando não sou capaz de conhecer os efeitos de um corpo sobre outro em uma dada situação, tudo que tenho a fazer é pôr os dois corpos nessa situação e observar o resultado. Mas se tentasse esclarecer da mesma forma uma dúvida no domínio da filosofia moral, colocando-me no mesmo caso que aquele que estou considerando, é evidente que essa reflexão e premeditação iriam perturbar de tal maneira a operação de meus princípios naturais que se tornaria impossível formar qualquer conclusão correta a respeito do fenômeno. Portanto, nessa ciência, devemos reunir nossos experimentos mediante a observação cuidadosa da vida humana, tomando-os tais como aparecem no curso habitual do mundo, no comportamento dos homens em sociedade, em suas ocupações e em seus prazeres.”⁴⁵

A psicologia não seria portanto suscetível de alcançar nenhuma certeza e precisão, restando-lhe apenas o domínio da verossimilhança. Entre a clareza de uma verossimilhança e a complexidade e obscuridade de uma realidade precisa, Hume sem dúvida vai optar pelo segundo caminho, visto que a psicologia não poderia constituir-se como ciência, mas estaria antes mais próxima mesmo da literatura e, pois, da ficção.

Entretanto, devido ao grau de complexidade da natureza humana, dificilmente se poderia aplicar a matemática como modo de estabelecer as relações e, portanto, a regularidade do real. Desse modo, Hume entende ser necessário encontrar algo que venha a substituir a matemática nesse papel, mas que guarde a mesma eficácia desta, pois de outro modo a ciência do homem perderia sua precisão e se ela é avaliada como a ciência primeira da qual todas as outras em certa medida dependem, ela não pode ser menos rigorosa, ao contrário, deve estar assentada em princípios muito bem fundamentados. Por outro lado, já foi visto que, embora servindo de instrumento rigoroso na abordagem do mundo físico, havia já no princípio da física newtoniana

⁴⁵ Hume, David. Tratado da natureza humana, op. cit., p. 24.

uma ruptura entre o raciocínio de modelo matemático e a realidade física que se apresenta aos nossos sentidos. Portanto, como conciliar estes dois aspectos essenciais e cindidos no homem?

A imagem que o homem moderno forjou de si próprio projetava-o como um ser limitado do ponto de vista natural, mas que era inteiramente capaz de transgredir esse limite mediante o uso de sua faculdade racional que seria capaz de apreender tais limites e transformá-los em condições do aperfeiçoamento humano. Com efeito, o homem não poderia aperfeiçoar-se senão sustentado por alguma base. Portanto é à razão graças à qual o homem pode apropriar-se de seus limites recolhendo-se sobre si e podendo desta forma escapar da desordem inserida no mundo exterior. Toda esta concepção está assentada sobre uma condição, a saber, que um tal movimento do espírito sobre si seja possível. Segundo Hume, contrariando a postura de Rousseau e Biran, a finitude humana jamais é clara, nem mesmo por meio de uma pretensa apercepção; trata-se de uma força cega que não possui em si nem razão nem fim. Por isso, em Hume a ciência do homem não pode referir-se a uma experiência psicológica ou introspectiva.

Sendo assim, para se entender a transposição do método experimental à ciência moral é preciso entender qual é o estatuto que Hume atribui às matemáticas, como critério responsável pela precisão e portanto por uma resposta objetiva. Para o filósofo escocês, as matemáticas são a única ciência que efetivamente preencheria o requisito de uma ciência racional. Ao operarem com relações estritamente quantitativas, ela estabelece relações logicamente necessárias entre os termos. Isto posto, na perspectiva de Hume, apenas a matemática pode ser considerada uma ciência que produziria conhecimento, ao passo que a física, que estabelece relações lógicas mas apoiadas na experiência, somente propõe raciocínios prováveis. Os juízos matemáticos, porque se erigem sobre o princípio de não-contradição e seu desenvolvimento cinge-se a um entendimento que se exerce de maneira independente da experiência. Contudo, todas essas características que tornam a matemática uma ciência louvável, não a tornam necessariamente uma ciência a priori: as idéias matemáticas não possuem um conteúdo completamente ideal, mas se derivam da experiência. Assim como todas as nossas outras idéias, elas são cópias das nossas impressões, não havendo diferença nem para mais, nem para menos, entre a idéia e a impressão. Para Hume, as matemáticas e a física teriam o mesmo objeto, só que enquanto a primeira operaria por comparação de idéias, a segunda operaria por raciocínios experimentais. Com isso, torna-se evidente o caráter complementar entre as duas ciências, sendo a física a matéria da matemática: isso implica uma relação saudável, já que a precisão matemática

sem nenhuma matéria conduz ao erro e ao desvio do pensamento. A experiência é o único critério de exatidão das matemáticas e a fonte de sua precisão. Como, para o filósofo escocês, toda impressão seria clara e distinta, as idéias, cópias das impressões, também deveriam possuir as mesmas características: toda precisão, portanto, deve residir sobre a relação entre uma impressão e uma idéia simples. Parece que em Hume não há primazia nem da matéria nem da forma. Porém, qual é efetivamente a diferença entre sua concepção e aquela de Newton?

Como já visto, a partir do paradigma newtoniano, conhecer não significa mais atingir um princípio absoluto da realidade, mas antes estabelecer o princípio mais simples possível capaz de explicar o campo mais abrangente de fenômenos. Este princípio, todavia, possuirá sempre um caráter provisório e poderá ser substituído por outro desde que a experiência assim nos assinala. Trata-se, portanto, de estabelecer o sistema de relações mais simples possível dos fenômenos.

Contudo, esta concepção acerca do conhecimento originará um outro problema ou, em outras palavras, encontrará um limite no seu intuito de estabelecer um método inteiramente imanente do método científico: o que na experiência pode garantir que há uma ordem a reger os diversos fenômenos da natureza? O método indutivo newtoniano não carrega ainda consigo o pressuposto de que há uma certa homogeneidade inscrita no mundo que torna possível o conhecimento deste? E o pressuposto da existência de tal ordem no mundo, que não pode ser explicada pela experiência, não remete necessariamente a uma explicação metafísica ou teológica?

A ambigüidade da obra de Newton a esse respeito é manifesta, pois se por um lado, do ponto de vista metodológico, ele reluta em fazer qualquer afirmação concernente a um mundo transcendente e que não pode ser verificado pela experiência, em seus outros escritos há explícitas referências a respeito da existência de um Deus eterno e infinito sem o qual nosso mundo careceria de explicação. Como diz Voltaire,

“não sei se existe uma prova metafísica mais impressionante e que mais fortemente fale ao homem do que esta ordem admirável que existe no mundo, e se alguma vez houve um argumento mais belo do que este versículo: *Coeli enarrant gloriam Dei*. Por esta razão, vedes que Newton não apresenta nenhum outro ao final de sua *Ótica* e de seus *Princípios*.”⁴⁶

⁴⁶ Voltaire. Elementos da filosofia de Newton, op. cit., p.27.

Entretanto, aqueles que professam o newtonianismo, têm em vista o método desenvolvido pelo cientista inglês e entendem poder estendê-lo a qualquer âmbito do conhecimento. A ordem da natureza, porém, sem a qual nenhum conhecimento seria possível não deixa de ser um *a priori* do conhecimento. Eis o problema que levanta Hume e o conduz ao seu ceticismo. Com efeito, o filósofo escocês vai levar até as últimas consequências o princípio de uma ciência que deve pautar-se exclusivamente na experiência. Esta não nos permite em nada, por exemplo, afirmar que algo dado na experiência produzirá algo diferente no futuro: tal afirmação apenas é possível mediante a crença de que um certo algo ocorrerá no futuro, ou seja, não é a religião que explica a estrutura da natureza, mas esta é dada por um fator puramente psicológico.⁴⁷ Nesse sentido, a religião deixa de ser para Hume o solo firme sobre o qual se assentaria a ciência. Ao contrário, a relatividade da ciência revela a insuficiência da religião. Na verdade, é impossível para ambas uma fundamentação racional e elas se explicam apenas no âmbito subjetivo em que imperam, sobretudo, motivos psicológicos ou biológicos: a necessidade objetiva é substituída por uma necessidade subjetiva.

Portanto, o projeto científico sofre uma certa guinada, na medida em que todo o conhecimento do mundo objetivo, mesmo quando se trata dos domínios da natureza ou das matemáticas, possui uma relação com a natureza humana. Dito de outro modo, a questão para Hume não é mais de compreender a estrutura objetiva do mundo, já que há sempre um sujeito que a conhece e, portanto, está na origem da produção de todo conhecimento como uma espécie de necessidade. Desvelar a estrutura da natureza humana torna-se, assim, a mãe de todas as ciências: “Não existe nenhuma questão importante cuja decisão não esteja compreendida na ciência do homem; e não existe nenhuma que possa ser decidida com alguma certeza antes de conhecermos esta ciência. Portanto, ao pretender explicar os princípios da natureza humana, estamos de fato propondo um sistema completo das ciências, construído sobre um fundamento quase inteiramente novo, e o único sobre o qual elas podem se estabelecer com alguma segurança.”⁴⁸

⁴⁷ Cassirer. A filosofia do Iluminismo, op. cit., p. 95-6 : “O empirismo encontrava-se num ponto tal que a certeza da ‘uniformidade da natureza’ só podia ser estabelecida e justificada por uma espécie de ‘fé’, Hume apodera-se dessa conclusão, mas despoja imediatamente essa fé de todos os seus componentes metafísicos, descarta todos os elementos transcendentais. Ela não mais assenta em bases religiosas mas em puramente psicológicas; deriva de uma necessidade puramente imanente da natureza humana.”

⁴⁸ Hume. Tratado da natureza humana, op. cit., p. 22.

Toda a reflexão metodológica de Hume o conduz a considerar o hábito como aquele princípio que seria capaz de explicar a gênese de todas as faculdades humanas. No entanto, a sua postura radical de não considerar a não ser aquilo que se apresenta na experiência, não reconhecendo, portanto, nenhuma necessidade que não aquela fundada no hábito, teria levado-o ao ceticismo e assim a uma posição que não poderia almejar ser a base fundadora de qualquer ciência que seja. Em contrapartida, o hábito se tornará justamente o campo privilegiado a partir do qual outros autores vão investigar a gênese das faculdades humanas, isto é, o hábito será tomado como o campo possível de observação das experiências humanas a partir do qual se poderia erigir alguma ciência a respeito.

2. O hábito

2.1 O monismo sensualista

Como já foi visto, o pensamento francês das Luzes foi consideravelmente marcado pela filosofia de Locke e pela metodologia científica e as descobertas de Newton. Se este último conheceu uma rápida divulgação e via seu método ser tomado como o único caminho seguro para o conhecimento, Locke também teve sua relevância, visto que representava para muitos a melhor aplicação daquilo que se fazia na ciência newtoniana para o estudo do homem. Em outros termos, Locke seria uma espécie de Newton da psicologia, constituindo-se, portanto, numa referência obrigatória a todos que quisessem debruçar-se sobre o estudo do homem. Locke é louvado pela filosofia francesa das Luzes, notadamente por Voltaire, como aquele que teria revolucionado o pensamento sobre a natureza humana, pois até então apenas havia se delineado o romance do espírito humano, ao passo que Locke teria feito sua ciência. Nessa perspectiva, o grande mérito do filósofo inglês foi o de rejeitar a tese das idéias inatas, já que ela se fundava em princípios abstratos, não podendo transpor o limiar da pura hipótese. Era preciso partir da experiência a fim de evitar qualquer arbitrariedade no processo do conhecimento, a fim de se atingir um conhecimento seguro ainda que eventualmente mais limitado em relação ao que afirmavam os inatistas.

A pedra de toque do pensamento de Locke consistia no exame da capacidade do próprio entendimento humano, pois somente assim se poderia saber quais são os objetos que podem ser conhecidos e igualmente aqueles que estariam além da capacidade humana. E quando há a referência à capacidade humana, não se está falando da alma, mas simplesmente das suas faculdades. Ou em outros termos, o problema essencial tornava-se aquele da origem das idéias: eis o ponto inicial da psicologia lockeana. As duas faculdades elementares seriam a percepção e a memória: ambas são constituídas por idéias, sendo a diferença entre elas assentada tão somente no modo de existência dessas idéias. Daí a inspiração para o título da corrente que terá Condillac como mestre, a Ideologia que estudaria essencialmente a gênese das idéias nos homens.

Condillac seguirá assim o grande preceito do século XVIII francês segundo o qual se deveria encontrar um primeiro princípio que explicaria todos os fenômenos em sua

diversidade, ou seja, ele aplicará à risca o método newtoniano, procurando, desse modo, ir além de Locke. O mestre dos ideólogos, em seu empreendimento, não almeja Locke como autor a ser criticado, mas ele o toma por grande referência do pensamento moderno cujo trabalho deve ser apenas aperfeiçoado. Sendo assim, Condillac não partirá apenas da experiência, como fazia Locke e os empiristas, já que os fatos sozinhos não seriam suficientes para explicar um fenômeno. É preciso igualmente apreender o princípio que lhes proporciona inteligibilidade e que permite apreender os fatos ou fenômenos no interior de um sistema coerente; em suma, é forçoso reconhecer que, embora a experiência seja um elemento indispensável a todo conhecimento, outrossim o é o princípio que lhe torna inteligível, ou seja, a lógica matemática. Daí alguns autores, como Picavet, por exemplo, identificarem em Condillac e em toda a tradição dos ideólogos que procuram seguir a metodologia do autor do *Tratado das sensações*, um traço forte de cartesianismo que raramente seria reconhecido.⁴⁹ Embora tal tese não esteja de todo incorreta, parece-nos um pouco exagerado atrelar o projeto de Condillac ao cartesianismo. Seria mais adequado afirmar que efetivamente há um forte traço matematizante em Condillac e nesse sentido ele se aproximaria de Descartes. Não obstante, é preciso distinguir que a recorrência às matemáticas é nesse caso algo que se insere num outro projeto – o da física newtoniana – que coloca o acento naquilo que é proporcionado pela experiência e recorre à matemática apenas para mostrar as relações existentes entre os elementos da experiência e nesse sentido o princípio matemático de Newton e Condillac é antes algébrico do que geométrico como era em Descartes.

Por um lado, o autor do *Tratado das sensações* reconhece o mérito do empirismo por este ter livrado o pensamento de um emaranhado que o aprisionava em teias imaginárias que constituíram assim grande obstáculo ao desenvolvimento da razão humana. No entanto, Condillac identifica na filosofia de Locke um limite cujo ultrapassamento será a pedra de toque de sua própria filosofia. Teria faltado ao filósofo inglês analisar o processo de geração das faculdades humanas, já que ele parte do pressuposto de que as faculdades humanas de perceber e pensar são dadas prontas desde o início, isto é, não deixaria de haver em sua filosofia um certo dualismo e, pois, inatismo que não dizia respeito à existência das idéias precisamente, mas que concernia ao próprio entendimento humano. Assim, Condillac entende que Locke se equivoca, pois

“se contenta em reconhecer que a alma percebe, pensa, duvida, crê, raciocina, conhece, quer, reflete; que estamos convencidos da existência dessas operações, porque

⁴⁹ Picavet, Jean. *Les idéologues*, p. 25-6.

encontramo-las em nós mesmos, e que elas contribuem para os progressos de nossos conhecimentos: mas ele não sentiu a necessidade de descobrir seu princípio e geração, não suspeitou que eles poderiam ser simples hábitos adquiridos; parece tê-los considerado como algo inato, e diz apenas que se aperfeiçoa com a prática.”⁵⁰

Dessa maneira, o *Tratado das sensações* vai mais longe na medida em que justamente demonstra como as faculdades humanas, longe de serem previamente dadas, resultam do hábito. Assim, não é mais questão de tomar a sensação como faculdade geral inata, mas antes analisar cada um dos sentidos e averiguar qual o papel de cada um no processo de formação das faculdades humanas, tanto aquelas pertencentes ao entendimento como aquelas que pertencem à vontade. Em outros termos, as faculdades humanas deixam de ser pressupostos para tornarem-se objeto de análise. A diferença entre Condillac e Locke não se restringe assim a uma diferença de ponto de vista, vale dizer, que Locke se situaria exclusivamente numa perspectiva gnosiológica ao passo que o mestre dos ideólogos se situaria no ponto de vista da constituição do sujeito cognoscente, haja vista que justamente a constituição do sujeito é necessária a fim de se compreender com exatidão como o homem pode alcançar e, portanto, conhecer o mundo exterior. Em suma, não há distinção entre psicologia e teoria do conhecimento, isto é, o desvelamento de como o homem conhece está inteiramente condicionado à compreensão da natureza humana entendida aqui como compreensão da gênese das faculdades humanas.

Para tanto, Condillac recorre à hipótese de uma estátua de mármore na qual o autor vai abrir os canais dos sentidos de acordo com a orientação de sua análise. A estátua é aqui uma hipótese necessária, pois é preciso analisar as sensações alternadamente, algo que seria completamente impossível se o homem fosse considerado dispoindo de todos os seus sentidos simultaneamente. Portanto, é evidente que o mestre dos ideólogos não vai empreender uma psicologia do ponto de vista fenomenalista: isso é o que ele censura como postura ingênua diante da experiência. E justamente por não se tratar de uma postura do senso comum, tal proposta causa estranhamento e apresenta dificuldades que levam Condillac justamente a fazer uma advertência a respeito da importância do seu método, sem o qual nenhum conhecimento aí afirmado terá valor:

“[...] Aviso, pois, que é muito importante colocar-se exatamente no lugar da estátua que iremos observar. É preciso começar a existir com ela, ter apenas um sentido quando ela tem somente um; adquirir apenas as idéias que ela adquire; contrair apenas os hábitos

⁵⁰ Condillac, Étienne de. *Tratado das sensações*. Campinas-SP : Editora UNICAMP, p. 36.

que ela contrai: numa palavra, é preciso ser apenas o que ela é. Ela julgará as coisas como nós tão-somente quando tiver todos os nossos sentidos e toda a nossa experiência; e nós julgaremos como ela tão-somente quando supusermo-nos privados de tudo o que lhe falta. Acredito que os leitores que se colocarem exatamente em seu lugar não terão dificuldades em entender esta obra; os outros me levantarão dificuldades inumeráveis.”⁵¹

A tese central de Condillac no *Tratado* é, portanto, de que os conhecimentos e as faculdades do espírito humano derivam-se das sensações e não dos sentidos como queriam os empiristas, pois há sempre alguém que sente, isto é, o que um sentido percebe é sempre sentido por alguém como uma modificação de seu próprio ser. Com efeito, o princípio que guia Condillac ao tomar as sensações como elementos irreduzíveis é a indistinção entre sentir e a consciência de sentir e, logo, todas as faculdades humanas consistem tão-somente em sensações transformadas pelo hábito. Assim, a consciência é característica de toda sensação e é, portanto, anterior ao eu. Este é constituído por sensações.⁵²

Assim é que Condillac mostra progressivamente como a partir de uma única sensação, o olfato, escolhido como primeiro a ser analisado por se considerar aquele sentido que menos contribui para o conhecimento, todas as outras faculdades daí nascem no decorrer do tempo e devido a uma certa repetição de sensações. Nascem assim gradualmente a atenção, a memória, a comparação, o julgamento e a reflexão: eis as faculdades do entendimento. Ademais, seguindo o mesmo procedimento, Condillac demonstra como as faculdades volitivas também se originam do olfato: daí nascem progressivamente o desejo, a paixão, o amor, a esperança, o ódio, o temor, o asco, etc

No entanto, qual é o princípio que determina a passagem de uma faculdade a outra? Afinal, se há faculdades mais complexas, elas se derivam das sensações a partir de um princípio único. Este se encontra na mais simples sensação, visto que toda sensação é agradável ou desagradável e, logo faz nascer ou é acompanhada de uma consciência de agradabilidade ou desagradabilidade. Com o hábito, na medida em que as sensações se repetem, é possível conhecer ambos os sentimentos e é o desejo pelo prazer e a fuga da dor que vai presidir a gênese das faculdades humanas. No *Tratado das sensações*, o princípio do desejo passa a atuar quando a

⁵¹ Id., *ibid.*, p. 27.

⁵² Baertschi, Bernard. *Conscience et réalité: études sur la philosophie française au XVIIIe siècle*. Genève : Droz, 2005, p. 46-7: “Isso não significa que para Condillac haja sensações inconscientes, pois o eu não se identifica com a consciência: esta é anterior a ele, visto que a atenção já é consciente e que ela pode existir antes da comparação. A consciência é portanto característica de toda sensação — ela está ligada à tonalidade afectiva — não sendo inicialmente um atributo do eu.”

estátua “tiver notado que pode deixar de ser o que é para voltar a ser o que foi [...] É por esse artifício que o prazer e a dor são o único princípio que, determinando todas as operações de sua alma, deve elevá-la gradualmente a todos os conhecimentos de que é capaz [...]”⁵³. Assim, mediante este princípio, é demonstrado que na origem o que há é a sensação, e somente pelo princípio do prazer e da dor que as outras faculdades dela se derivam constituindo-se num hábito. Ora, este torna as coisas num tal estado que dificulta nossa percepção em relação à verdadeira gênese das faculdades. Eis o equívoco de um pensamento que não busca apreender o elemento primeiro do qual tudo deriva e toma ingenuamente as faculdades atuais como se todas se correspondessem e existissem sem nenhuma ordem de precedência.

Aliás, a originalidade e a importância de Condillac não reside na primazia que atribui à experiência, mas antes ao determinar o princípio de prazer e dor como motor de todas as outras faculdades.⁵⁴ Essa inversão operada por Condillac a partir da qual a dimensão prática tem primazia em relação à dimensão teórica representa uma virada cujas consequências não são desprezíveis. Ainda no pensamento clássico moderno, é o pensamento que orienta o âmbito dos desejos, sendo o pensamento o principal constituinte do sujeito, caso que é exemplarmente ilustrado na filosofia cartesiana na qual a origem do sujeito está cingida à apercepção pelo pensamento. Já em Condillac, a “descoberta” do verdadeiro princípio motor de todas as faculdades – aquele do prazer e da dor – desloca diametralmente o eixo da constituição do sujeito que passa doravante, com o *Tratado das sensações*, a assentar-se sobre o desejo e assinala assim, como nunca antes havia sido feito, o “papel constituinte do prazer na estruturação do sujeito”⁵⁵

Se todas as faculdades não são senão sensações transformadas, e se as sensações constituem-se exatamente em maneiras de serem situadas no próprio sujeito, não podendo ir além dele, como pode o homem conhecer o mundo exterior? Para Condillac, apenas um dos nossos sentidos é aquele que nos garante a existência de um mundo exterior: o tato. É exclusivamente a sensação da solidez que nos proporciona a experiência da existência de corpos, ainda que primeiramente seja a experiência de nosso próprio corpo, pois ao realizarmos movimentos

⁵³ Condillac. *Tratado das sensações*, op. cit., p.

⁵⁴ Monzani, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na Idade Moderna*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995, p. 215: “No *Traité* o teórico subordina-se definitivamente ao prático e é na camada mais originária, das afecções mais originárias (dor/prazer), das necessidades e dos desejos que brota um sentido original, primordial, balbuciante, num certo sentido, mas que será determinante. [...] De agora em diante o homem é um ser essencialmente movido pelo prazer, pela necessidade e pelo desejo.”

⁵⁵ Id., *ibid.*, p. 215.

corporais, é o corpo do próprio sujeito que se apresenta num primeiro momento como resistência ao movimento executado por este mesmo sujeito.

Contudo, ainda se trata de uma sensação. Logo, ainda se trata de uma maneira de ser do próprio sujeito, com uma diferença fundamental em relação às outras sensações: “A estátua aprende, pois, a conhecer seu corpo e a se reconhecer em todas as partes que o compõem; porque, tão logo põe a mão numa delas, o mesmo ser senciente, de certa forma, responde a si mesmo de uma parte à outra: *sou eu, ainda sou eu!*”⁵⁶ De alguma forma, a estátua não sente senão ela mesma. Contudo, o modo pelo qual ela vai aceder ao mundo externo em nada difere do modo como ela se percebe pelo tato: “Tal como formou seu corpo a partir dessas maneiras de ser, do mesmo modo ela forma todos os outros objetos. A sensação de solidez, que lhes deu consistência num caso, dá-lhes também noutro caso, com a diferença de que o *eu*, que respondia a si mesmo, cessa de se responder.”⁵⁷ Desse modo, garantida a existência e, com efeito, o acesso da estátua ao mundo exterior por meio do sentido do tato, a hipótese da estátua, que até então se circunscrevia num âmbito puramente idealista, passa a ser realista, pois doravante compreende igualmente os corpos externos, sem, todavia, tornar-se uma filosofia substancialista, haja vista que tanto o eu quanto os corpos se definem por uma coleção de sensações e qualidades. Por outro lado, mantém-se o atomismo das sensações.⁵⁸ Com isso, fecha-se o sistema de Condillac: ao partir das sensações, elementos mais simples da constituição humana, todas as outras faculdades delas se derivam, além do próprio mundo externo, por um único princípio: o de prazer e dor:

“O princípio que determina o desenvolvimento de suas faculdades é simples; está encerrado nas próprias sensações: pois, sendo todas necessariamente agradáveis ou desagradáveis, a estátua tem interesse em gozar daquelas e se furtar a estas. Ora, convencer-vos-ei de que este interesse basta para dar lugar às operações do entendimento e da vontade. O juízo, a reflexão, os desejos, as paixões etc não são mais do que a própria sensação que se transforma de diferentes maneiras. Por isso pareceu-nos desnecessário supor que a alma recebesse prontamente da natureza todas as faculdades de que é dotada. A natureza nos dá órgãos para nos advertir, através do prazer, sobre aquilo que devemos buscar e, através da dor, sobre aquilo de que devemos fugir. Mas ela se detém aí; e deixa à experiência o encargo de nos fazer contrair hábitos e concluir a obra que ela começou”⁵⁹

⁵⁶ Condillac, Étienne de. Tratado das sensações, op., cit., p. 126.

⁵⁷ Id., *ibid.*, p. 127.

⁵⁸ Baertschi, Bernard. Conscience et réalité, op. cit., p. 49-50.

⁵⁹ Condillac, Étienne de. Tratado das sensações, op. cit., p. 56.

Vê-se nesta passagem a síntese de todo o projeto de Condillac que é igualmente aquele ideário do pensamento francês do XVIII: encontrar as menores unidades da realidade humana (sensações) que compõem um sistema (faculdades intelectuais e volitivas em processo de troca com o meio externo) por meio de um princípio (prazer/dor) que as torna inteligíveis. Não é, portanto, surpreendente constatar a semelhança entre o sistema de Condillac e aquele de Newton para quem o mundo físico é constituído de elementos irreduzíveis (átomos) que compõem um sistema (mundo) por meio de um princípio (atração), que abarca assim todo o sistema de fenômenos mecânicos.

A questão então que se segue, de uma perspectiva gnosiológica, concerne ao modo de se explicar esta ordem. O exame da gênese das faculdades humanas não poderia ser feito mediante uma abordagem psicológica, já que esta teria de se debruçar sobre todas as faculdades humanas atuais, acabadas e misturadas. Daí a necessidade da hipótese da estátua, isto é, de uma situação não real, pois a explicação da origem das faculdades deve ser feita, segundo o intuito de Condillac, por meio do método da análise que possui um caráter essencialmente algébrico, já que é a álgebra que nos proporciona exatidão, ao mesmo tempo que revela as relações entre os elementos da experiência sem para isso recorrer a hipóteses abstratas ou arbitrarias.

Não é mais questão de se explicar a essência das coisas, mas antes as relações que as conectam.⁶⁰ O que nos permite concluir então uma certa oposição da parte de Condillac ao empirismo clássico, na medida em que ao partir da experiência, ele não a toma simplesmente numa totalidade heterogênea, como fez, por exemplo, Locke ao considerar a natureza humana composta de duas classes de faculdades, mas esquadrinha seus elementos mais simples unificados por um princípio inteligível. Condillac afigura-se, desse modo, como um seguidor do método newtoniano aplicando-o às ciências do homem.

Sendo assim, não seria factível concluir que Condillac seria um empirista radical. O termo sensualismo seria um termo bem mais adequado, já que se trata efetivamente de uma filosofia das sensações, ou seja, em que as sensações constituem-se em elementos irreduzíveis, mas de todo modo a dificuldade de classificação persiste, como afirma Delbos, para quem a obra de Condillac apresentaria um conjunto bastante heteróclito de características (espiritualismo

⁶⁰ Cassirer, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, op., cit., p. 85-6: “O ideal do conhecimento da natureza deixou de se inspirar, por conseguinte, no modelo da geometria a fim de optar pelo da aritmética, pois é a teoria dos números a que, segundo Condillac, oferece o exemplo mais claro e mais simples de uma teoria das relações em geral, de uma lógica geral das relações.”

dualista, idealismo metódico, filosofia da sensação, inetectualismo e logicismo).⁶¹ No entanto, do ponto de vista metodológico, Condillac abandona a idéia clássica de experiência do empirismo para cingir-se ao método algébrico que proporcionaria inteligibilidade aos dados dos sentidos.

De todo modo, o que nos interessa salientar aqui é o espírito de sistema que caracteriza a obra de Condillac e que dará ensejo à crítica efetuada por Biran, para quem o grande equívoco do autor do *Tratado das sensações* foi querer estabelecer uma ciência do homem que não partisse daquilo que é o homem em sua atualidade, dos dados da experiência propriamente humana. Nada mais abstrato e artificial do que a hipótese da estátua, considera Biran, tomada como meio ideal de explicar a gênese das faculdades humanas. Tratar-se-ia de um projeto audacioso que, porém, conhecerá seus limites e receberá críticas posteriormente pela sua inadequação, assim resumido por Koyré : « A aliança impura entre Newton e Locke suscitou uma psicologia atômica que explicava o espírito (ou o fez esvanecer ao explicá-lo) como sendo um mosaico de ‘sensações’ e de ‘idéias’ ligadas entre elas pelas leis da associação (atração) [...]»⁶² Essa crítica teve início já no início do século XIX e tem em Maine de Biran um importante porta-voz cuja formação sucedeu junto à tradição dos ideólogos que assim pensavam, mas na tentativa de aperfeiçoar e corrigir notadamente o trabalho do mestre Condillac, Biran terá mostrado que o método matemático-experimental era bastante limitado quando se tratava da realidade psicológica, mais precisamente nesse caso quando se trata de abordar a consciência.

⁶¹ Delbos, Victor. *Maine de Biran et son oeuvre philosophique*. Paris: Vrin, 1931, p. 48-9: “Esta doutrina de Condillac é um espiritualismo dualista, enquanto professa a distinção entre a alma e o corpo, e sustenta que os sentidos são apenas ocasionalmente a fonte de nossos conhecimentos, no que ela repele toda idéia de *sensação material*. Ela é um idealismo metódico, no que ela toma o dado da consciência pelo fato imediato a partir do qual é posto como um problema o conhecimento dos objetos externos. Ela é uma filosofia da sensação, no que considera o dado imediato dos sentidos como o dado de consciência o mais simples e porque pretende seguir a partir daí toda a geração de nossos estados. Ela é um intelectualismo (não estou dizendo nocionalidade), enquanto representa o mais possível sob a forma de conhecimento todas as determinações de nossa atividade, mesmo aquela que, como o instinto, parece exercer-se independentemente de qualquer conhecimento. Ela é um logicismo, enquanto busca não analisar a experiência, mas receber da experiência apenas as idéias que devem seguir-se segundo características ligadas umas às outras por via de identidade. Ela é portanto igualmente oposta à nocionalidade como doutrina do inatismo e à experiência como doutrina do valor e da irredutibilidade dos fatos aos tipos lógicos abstratos.

⁶² Koyré, Alexandre. *Études newtoniennes*, op. cit. p. 42.

2.2 O homo duplex

“Afastar inicialmente toda idéia obscura de causa primeira da vida (enteléquia) para ver apenas propriedades orgânicas manifestas à observação ou descobertas por uma seqüência regular de experiências; comparar essas propriedades entre elas em seus centros naturais; dessas propriedades permanentes e sensíveis dadas como signos, passar por indução ou analogia a uma ordem de funções que permanecem ocultas no interior do ser vivo onde a vista não pode mais alcançar; das relações dessas diversas funções entre elas e de sua correspondência em uma vida comum, elevar-se enfim à noção daquilo que se pode denominar uma *causa*, um *princípio* ou uma *faculdade*, mas que não é ainda senão um fato geral complexo, resumo de todos os fenômenos particulares observados ou deduzidos... Tal foi aproximadamente o itinerário dos fisiologistas ao reformarem sua respectiva ciência: é assim que o termo *sensibilidade* tornou-se a expressão das propriedades mais gerais dos corpos vivos e ocupa, dentre os fenômenos da matéria organizada, o lugar da *atração* nas leis da matéria morta.”⁶³

Portanto, malgrado as eventuais diferenças existentes entre os fisiologistas do século XVIII, esse grande princípio de que a sensibilidade é este termo mais geral capaz de abarcar todas as outras propriedades particulares consiste no fundamento desta ciência. Em certa medida, Biran procura seguir este mesmo método, já que acredita ser este o único caminho seguro capaz de tornar o homem objeto de uma verdadeira ciência. E justamente a análise sobre o hábito ganha sua relevância, na medida em que se transforma naquilo que se poderia denominar o campo da experiência humana, assim como fizera o próprio Condillac, já que segundo este, “o Tratado das sensações é a única obra em que o homem foi despojado de todos os seus hábitos”⁶⁴. Como o hábito era o meio pelo qual se podia desvelar a gênese das faculdades humanas, ele torna-se um tema de primeira importância, pois fornece a ocasião para que se realize uma análise experimental sobre o homem e suas faculdades. . O tema sendo caro aos ideólogos, é lançado em um concurso, do qual fazem parte do júri dois ilustres ideólogos, Destutt de Tracy e Cabanis: “determinar qual é a influência do hábito sobre a faculdade de pensar ou, em outros termos, fazer ver o efeito que produz sobre cada uma de nossas faculdades intelectuais a freqüente repetição das mesmas operações.”⁶⁵

A fim de responder a tal proposição, Biran inicia sua obra salientando justamente a dificuldade de se refletir sobre o hábito, já que este transforma nossas diversas experiências em algo tão familiar que devido à sua repetição e constância tornam-se comuns e naturais, não

⁶³ DP, p. 39-40.

⁶⁴ Condillac. Étienne de. Tratado das Sensações, op., cit., p. 33.

⁶⁵ H., p. 1.

suscetíveis de problematização. Portanto, a reflexão sobre o hábito representa, por um lado, uma dificuldade, mas por outro lado consiste justamente no ponto de partida para o desvendamento de princípios inevidentes. Ao exemplificar a dificuldade de tal empreendimento, Biran fornece um exemplo que lhe será extremamente caro : “este eu, que escapa a ele próprio em uma pretensa simplicidade e a facilidade extrema de seus próprios atos, que se evade incessantemente e está presente em toda parte? ... como refletir sobre seus hábitos, os mais íntimos, os mais profundos de todos?”⁶⁶

Com efeito, a questão aventada por Biran concerne à dificuldade de se abordar o hábito, visto que este nos conduz a um estado contrário ao do espanto, ou seja, um estado que seria contrário àquele necessário para que pudesse originar-se a reflexão. Nesse sentido, ainda que intencionando imprimir ao seu pensamento um caráter experimental e, nessa medida, moderno, Biran tematiza um ponto presente desde a origem da filosofia, que seria o espanto diante do ser enquanto um paradoxo.⁶⁷ Porém, pode-se dizer que este tema está na origem de toda a atividade filosófica de Biran que tem início diante do espanto em relação à própria existência. Este tema estará presente até o fim de suas reflexões, tema que será o mesmo e que conhecerá variações ao longo de uma vida: “Há muito tempo que eu me ocupo dos estudos sobre o homem, ou melhor de meu próprio estudo; [...] Desde a infância, lembro-me muito bem que eu me espantava ao me sentir existir e que eu era levado, como por instinto, a me olhar por dentro para saber como eu poderia viver e ser eu.”⁶⁸

É seguindo esta orientação que Biran vai, em seu *L'influence de l'habitude sur la faculté de penser*, descrever em linhas gerais como, ao nos observarmos, não conseguimos perceber senão uma massa indistinta em que vários elementos parecem mesclar-se em uma forma única que, apesar de complexa, é sentida como algo simples na medida em que o hábito nos torna extremamente familiares a nós mesmos. Assim, a ausência de espanto nesse caso é totalmente compreensível, pois em nós “todos os elementos se confundem: impressões, movimentos, operações, o que vem de fora, o que é próprio ao indivíduo, tudo se mistura, se combina num

⁶⁶ Id., *ibid.*, p. 10.

⁶⁷ Nesse caso, a título de exemplo, ver Platão, *A República*. São Paulo. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado, Martins Fontes, 2006, p. 279 e seg. em que Sócrates menciona a Glauco que há certas sensações que não incitariam a reflexão do pensamento, já que o juízo da própria sensação é suficiente devido à ausência de paradoxo.

⁶⁸ JO II, p. 398-9.

único produto resultante, infinitamente complexo, e que o hábito nos faz julgar ou sentir como se ele fosse simples.”⁶⁹

Aliás, é justamente devido ao fato do hábito nos tornar extremamente familiares a nós mesmos, que se explica o considerável desprezo, no passado, da parte do pensamento pelos dados da experiência, já que estes são os elementos primeiros do nosso processo experiencial. Exatamente por serem primeiros e tão próximos a nós que se tornaram objetos de análise apenas tardiamente, ao contrário da metafísica que conheceu um amplo desenvolvimento em detrimento de uma ciência fundada na experiência:

“Assim o artifício do raciocínio foi conhecido, suas diversas formas analisadas, seus métodos praticados com sucesso em vários âmbitos, ao passo que os produtos imediatos da sensibilidade, os mais simples resultados do exercício dos sentidos, a origem evidente de qualquer faculdade permaneceriam esquecidos, desapercibidos e velados por sua simplicidade, por sua própria familiaridade...”⁷⁰

Sendo assim, o objetivo de Biran consiste em “[...] investigar e analisar os efeitos, tal como nos é dado conhecê-los, refletindo, por um lado, sobre o que experimentamos no exercício de nossos sentidos e de nossas diversas faculdades, e estudando, por outro lado, as condições ou o jogo dos órgãos donde parece depender este exercício.”⁷¹ Biran prescreve aquele procedimento que presidia o método científico newtoniano adotado largamente em vários campos do saber: abandonar o intuito de apreender as causas primeiras que estariam por detrás dos próprios fenômenos, para somente ater-se àquilo que se apresenta aos nossos sentidos, ou seja, os efeitos e suas relações. Referindo-se ainda precisamente a uma noção da física, Biran nota que é impossível conhecer a verdadeira natureza da força, o que equivale no estudo sobre o homem à infactibilidade de se desvelar a alma humana, restando a possibilidade de descrição e análise de suas faculdades, já que as forças “[...] não se manifestam a nós senão pelos seus efeitos; o espírito humano observa esses efeitos, segue o fio de suas diversas analogias; calcula suas relações quando são suscetíveis de medida: eis os limites de sua capacidade.”⁷²

Biran atribui um equívoco a Condillac que consistiria em ter partido das sensações como o dado primeiro e mais geral que se manifestam no homem. O filósofo de Bergerac entende

⁶⁹ H, p. 10.

⁷⁰ H, p. 11.

⁷¹ H, p. 15.

⁷² H, p. 16.

que Condillac desvia-se da verdade ao não discriminar as diversas acepções do termo *sentir*, haja vista que este é bastante amplo e parece estar presente em toda manifestação humana. No entanto, é possível igualmente empregar o termo sentir em situações nas quais não se trata de uma mera sensação, mas quando está englobada também a consciência desta sensação: “Esta palavra *sentir* foi estendida, em seguida, a tudo aquilo que podemos experimentar, perceber ou conhecer, em nós ou fora de nós, pela ação dos objetos externos, como independentemente desta ação, de modo que ele se tornou sinônimo desta outra palavra *consciência* empregada pelos primeiros metafísicos, para designar essa espécie de visão interior pela qual o indivíduo percebe o que se passa nele próprio”.⁷³ Com efeito, a incorreção de Condillac reside justamente em não ter operado a distinção entre o sentir passivo, ligado à afecção que um objeto exterior pode produzir em nós; e o sentir ativo decorrente de um movimento corporal. Em outros termos, o mestre dos ideólogos, observando o preceito científico fundamental, segundo o qual se deve partir exclusivamente dos dados primeiros da experiência, restringiu-se às sensações que constituem efetivamente os dados primeiros da experiência humana, porém, não são os únicos, visto que haveria uma outra classe de dados oriundos de uma atividade própria da consciência e não o resultado de afecções cuja causa seria exterior a esta consciência.

Na verdade, esta diferença, que é aparentemente irrelevante, estará na origem de toda a dessemelhança entre ambos os pensadores. O empreendimento biraniano, desse modo, inscreve-se ainda naquele dos ideólogos, haja vista que pretende segui-los do ponto de vista metodológico, isto é, partir de dados da experiência e não de idéias ou conceitos abstratos, vale dizer, partir do real e não do possível. No entanto, assim como pretendiam outros ideólogos, o intuito de Biran é o de aperfeiçoar a doutrina do mestre corrigindo eventuais erros ou desvios. A diferença do filósofo de Bergerac, contudo, em relação aos outros ideólogos é que malgrado sua intenção de efetivar uma correção ele acaba por operar uma guinada fundamental em suas investigações posteriores que o distanciarão progressivamente dos ideólogos, levando-o mesmo a se opor radicalmente à Ideologia. Na verdade, desde seus primeiros escritos, Biran jamais teria sido um discípulo restrito de Condillac.⁷⁴

⁷³ H, p. 18.

⁷⁴ A esse propósito, ver Delbos, Victor. *Maine de biran et son oeuvre philosophique*, op., cit., p. 75: “[...] podemos ao menos estabelecer um fato, contrário à representação ordinária do desenvolvimento do pensamento de Biran: é que Biran não começou sendo e, na verdade, jamais foi um discípulo estrito de Condillac; mesmo aceitando a tese de que nossas idéias vêm dos sentidos, ele não acreditou que a elaboração dos dados sensíveis fosse regulada

Biran inicia sua análise pelas impressões passivas já consideradas por Condillac, ou seja, aquelas que independem da minha ação: “Que eu sinta uma dor ou uma irritação em alguma parte interna do meu corpo e, em geral, um sentimento de bem ou mal estar, que eu esteja em uma temperatura quente ou fria, que um odor agradável ou desagradável me atinja, digo que eu *sinto*, que sou modificado de uma certa maneira [...]”⁷⁵ Em todos estes casos desfilados por Biran, trata-se de situações nas quais as sensações experimentadas são provocadas exclusivamente por fatores externos, isto é, são situações em que o homem se encontra em um estado de passividade. É verdade que se poderia objetar, nesse caso, que esta sensação não é totalmente passiva, haja vista que isso que experimento como sensações já é o resultado de uma certa resposta do órgão sensitivo buscando um equilíbrio em relação à ação sofrida de fora. Em outros termos, a sensação não poderia ser entendida como pura passividade da mesma forma que são entendidos alguns fenômenos mecânicos, como no caso do choque entre dois corpos, por exemplo. Aquilo que experimento como sensações é antes algo que resulta já de uma atividade própria do organismo a fim de atingir o mesmo tom produzido pelo fator externo a fim de recuperar o equilíbrio anteriormente dado entre o organismo e o meio. A sensação resultaria assim mais de algo que é produzido pelo próprio organismo do que algo que ele sofre.

Ora, Biran não desconhece esse fenômeno próprio do organismo e aceita que de fato, mesmo nesse caso, prevalece a atividade, ainda que puramente orgânica. E é justamente aí que reside o ponto central da diferenciação operada por Biran, já que “esse jogo puramente interno é executado em mim sem o eu”,⁷⁶ isto é, há uma atividade orgânica que ocorre independentemente da minha vontade: “Se há portanto [...] uma atividade *sensitiva*, eu a distinguirei da atividade *motriz* [...]”⁷⁷ Eis aí a distinção fundamental indicada por Biran: podemos igualmente sentir aquilo que provém de um movimento corporal que está, por seu turno, ligado à minha vontade e à minha consciência. Nesse caso, o sujeito é a causa da ação que ele mesmo sofre: “sou eu que movo, ou que *quer* mover e também sou eu que sou movido. Eis os

simplesmente por um método lógico, sem recorrer às próprias faculdades do espírito, uma vez que reivindicou os direitos da força motriz. Quando encontrou-se na presença dos ideólogos propriamente ditos, não foi para segui-los e ao menos em relação a Condillac, seu primeiro movimento foi um movimento de protesto e repulsa...” Igualmente a esse respeito ver Gouhier, p. 65, passagem na qual ele se mostra de acordo com o próprio Delbos: “Nenhum texto nos mostra eventualmente o jovem Biran aceitando a psicologia de Condillac sem adições ou correções. [...] As reservas de Delbos se justificam completamente, portanto, diante de toda interpretação que faça do jovem Biran um puro sensualista sem personalidade filosófica original.”

⁷⁵ H, p. 20.

⁷⁶ H, p. 20-1.

⁷⁷ H, p. 21.

dois termos necessários da relação para fundar esse primeiro juízo simples de personalidade *eu sou*”⁷⁸

Segue-se, portanto, uma distinção dos termos empregados por Biran a fim de designar os dados primeiros da experiência humana, ou seja, além do sentir, igualmente o mover constituirão esses dados fundamentais. Contudo, na passividade ou atividade meramente sensitiva, temos somente os modos de ser do sujeito, ao passo que este se funda na faculdade do movimento. Na medida em que o movimento está indissociavelmente ligado à consciência subjetiva, ele a funda e portanto não constitui apenas um elemento a mais além das sensações passivas, mas adquirirá um estatuto privilegiado em relação a estas.

Esta consideração do domínio do movimento como dado primeiro não é, contudo, algo original da filosofia de Biran, já que este reconhece explicitamente a dívida que possuía em relação a Destutt de Tracy a respeito do tema. Com efeito, o artífice da intitulação *Ideologia* distingue a atividade voluntária que seria, por seu turno, fundadora do juízo de personalidade. O alcance de tal descoberta revela uma certa discrepância entre Tracy e Condillac, porém discrepância que assinala antes de tudo um alargamento. Em Condillac, como visto anteriormente, há um dualismo inscrito na consideração dos sentidos, visto que se por um lado, a audição, a vista, o paladar e o olfato proporcionam sensações que são apenas modificações da alma; por outro lado, o tato é o único sentido que torna possível o conhecimento dos objetos externos e que é capaz assim de instruir os outros sentidos a contrair o hábito de exteriorizar. Empregando hipótese da estátua, Condillac afirma que

“ela não percebe os corpos neles mesmos, percebe somente suas próprias sensações. Quando várias sensações distintas e coexistentes são circunscritas pelo tato dentro de limites em que o *eu* responde a si mesmo, ela toma conhecimento de seu corpo; quando várias sensações distintas e coexistentes são circunscritas pelo tato dentro de limites em que o *eu* não responde a si, ela tem a idéia de um corpo diferente do seu. No primeiro caso, suas sensações continuam a ser qualidades suas; no segundo, tornam-se as qualidades de um objeto totalmente diferente.”⁷⁹

Em contrapartida, Tracy questiona se seria efetivamente o tato responsável pela percepção do mundo exterior, isto é, se não seria o tato em si, mas a mobilidade física o princípio

⁷⁸ H, p. 22.

⁷⁹ Condillac, Étienne de. Tratado das sensações, op., cit., p. 127.

do conhecimento dos objetos externos. Para Tracy, teria faltado a Condillac realizar a distinção entre a mobilidade e o tato e, com isso, teria faltado igualmente o discernimento de uma sexta sensação que se identifica à consciência do movimento. Segundo Tracy, a sensação será apenas representativa de um certo objeto que será a representação da própria solidez, ela deverá conter uma oposição relativa, já que toda sensação de solidez é sensação de resistência que possui como seu correlato o movimento. Eis o que ignora Condillac, visto que este considera que a solidez, a impenetrabilidade e a resistência são apenas representações da extensão, sendo esta o verdadeiro signo da existência material exterior. Segundo o mestre dos ideólogos, “[...] não passaremos de nossas sensações ao conhecimento dos corpos salvo na medida em que elas produzirem o fenômeno da extensão; e, visto que um corpo é um contínuo formado pela contigüidade de outros corpos extensos, é preciso que a sensação que o represente seja um contínuo formado pela contigüidade de outras sensações extensas.”⁸⁰

Não obstante, quando Tracy se refere ao movimento como correlato da resistência, ele não se restringe à noção exterior de movimento, mas entende este em sua dimensão de interioridade: Tracy substitui a noção de tato móvel de Condillac pela sensação do esforço que abarca uma relação entre dois termos cuja síntese é a consciência subjetiva. Dito de outro modo, a consciência para Tracy é o resultado de uma correlação que envolve o movimento corporal e o encontro com o objeto exterior que a modifica: “Não somente nos movemos, mas sentimos algo quando isso ocorre. Quando um de nossos membros se mexe, nossos nervos são afetados, recebemos uma sensação que nomeamos *sensação do movimento*. Quando o movimento cessa, a sensação cessa.”⁸¹

Desse modo, o que é essencial em um corpo material em relação a um sujeito, não é a sua extensão, mas a resistência que ela apresenta a todo movimento orgânico. Em outros termos, os objetos somente são conhecidos porque se apresentam inicialmente como resistência e não como extensão. Assim, da perspectiva de Tracy, o equívoco de Condillac se deve ao fato deste ainda estar preso à noção cartesiana de *res extensa*, noção totalmente abstrata que se apresenta unicamente ao pensamento, mas não representa como o objeto é percebido na experiência. Com efeito, essas observações de Tracy são fundamentais para Biran, pois este, em seus primeiros escritos, tendo em vista a elaboração de uma moral sensitiva, aos moldes de

⁸⁰ Id., *ibid.*, p. 121-2.

⁸¹ Tracy, Destutt de. *Éléments d’Idéologie*. Paris: Vrin, tome I, 1970, p. 125.

Rousseau, vai falar somente de esforço intelectual ou esforço moral, mas é apenas com o conhecimento da obra de Tracy que Biran passará a empregar igualmente a noção de esforço motor. No entanto, segundo Delbos⁸², não há em Tracy uma distinção fundamental entre a mobilidade e os outros sentidos, isto é, a mobilidade vai ser reconhecida como um outro sentido — sensação do esforço — ampliando assim o âmbito da sensibilidade. Desse modo, a ideologia de Tracy não compromete, mas apenas amplia o sensualismo de Condillac, pois a introdução do sentido do movimento não revoga o papel unificador da sensibilidade.

Já Biran afirma em sua tese a distinção, embora não tão radical como será em *La décomposition de la pensée*, entre a sensibilidade e atividade, isto é, a sensibilidade perde o privilégio que possuía em quase todos os ideólogos de campo unificador das faculdades humanas. Com o estudo sobre o hábito, Biran desvela o *homo duplex*. Portanto, se há considerável semelhança quanto à consideração do esforço e do movimento, é preciso entender que os interesses de Biran e Tracy diferem imensamente, haja vista que o objetivo do último é explicar como são possíveis os juízos de existência dos objetos externos, ao passo que Biran pretende explicar como é possível o juízo de existência do próprio sujeito, anseio que o conduz a reconhecer na sensação do esforço a origem da consciência que é, em última instância, consciência de si. Se as ciências da natureza repousam sobre o correlato sujeito / objeto, a ciência do homem na perspectiva biraniana deveria fundar-se sobre a parilha sujeito consciente /sujeito inconsciente.⁸³

É manifesto, portanto, que há na filosofia biraniana uma distinção essencial entre o próprio eu e suas maneiras de ser, distinção que nos remete à diferenciação também capital entre mover-se e sentir. Biran faz uma referência em uma nota salientando o fato de que os fisiologistas em sua época sustentavam a idéia de que ambas as forças — sensitiva e motriz — constituíam, com efeito, uma unidade primordial, prevalecendo assim antes seus traços comuns que suas diferenças. No entanto, ele estima tal posição equivocada na medida em que parte da

⁸² Delbos, Victor. *Maine de Biran et son oeuvre philosophique*, op., cit., p. 311-2. “Não se apreende, com efeito, em Tracy, uma distinção categórica entre a mobilidade e os outros sentidos; a mobilidade é um sentido que se agrega aos outros mais do que difere radicalmente; ela enriquece nossa natureza de seres sensitivos ao invés de ressaltar um aspecto contrário. Condillac, ao atribuir no *Tratado das sensações* somente ao tato a faculdade de julgar por si mesma os objetos externos, não fizera por isso do tato um sentido essencialmente diferente. Do mesmo modo Tracy: ao reportar à mobilidade o conhecimento dos corpos e a condição de exercício das faculdades intelectuais ele não a colocara radicalmente à parte. Ele não havia pensado em assentar a oposição entre a mobilidade e as outras sensações sobre a oposição dos efeitos engendrados pelo hábito.”

⁸³ Ver Gouhier, Henri. *Les conversion de Maine de Biran*. Paris : Vrin, 1947, p. 153-4.

experiência imediata do homem, pois “tal é a natureza de nossa organização; tal é a correspondência imediata, a conexão íntima que existe entre as duas faculdades de sentir e de mover, que não há praticamente nenhuma impressão que não resulte do concurso mútuo entre ambos e que não seja, por conseguinte, ativa sob um aspecto e passiva sob um outro.”⁸⁴

Biran reconhece assim que o homem, na sua imediatidade, apresenta efetivamente faculdades antitéticas unidas em uma espécie de amálgama. No entanto, isso não equivale a afirmar que ambas as faculdades possuem a mesma natureza, fato atestado pela análise experimental desses elementos sob o efeito do hábito. Sendo assim, a faculdade da mobilidade é discernida por uma análise experimental que evita os equívocos oriundos de uma experiência ingênua do fenômeno psicofísico do homem. Além disso, trata-se, mediante tal método, de apreender um princípio que delineará todo o trabalho analítico de Biran: distinguir e não separar, o que implica a apreciação do fenômeno (condição do experimento) de modo adequado: por meio da análise que forneceria o fator de inteligibilidade.

Com isso, toda uma riqueza de matizes torna-se possível, já que ambas as faculdades combinando-se de infinitas maneiras no homem, produzem infinitas manifestações psicofísicas. Assim, é preciso levar em conta ambas as faculdades, porém é preciso igualmente distingui-las e compreender o que é realmente devido a cada uma delas. Além disso, no que tange à nomenclatura, se por um lado, as impressões abarcam a totalidade da experiência humana, então é preciso que elas sejam divididas em dois grupos: as sensações, quando se trata de impressões passivas ou causadas por objetos externos; e as percepções, impressões ativas ou que estão cingidas à vontade e, portanto, à consciência do próprio sujeito.

É necessário, desse modo, que se faça o exame de cada um dos sentidos, a fim de averiguar em que medida o sentimento e o movimento concorrem em cada um deles, pois assim como procedera Condillac, com inteira razão segundo Biran, não se pode tomar as sensações simplesmente como um todo indistinto, mas é preciso analisar o papel que cada um dos sentidos joga nessa economia entre ações sensitivas e motrizes no homem.

Ao realizar tal tarefa, Biran toma primeiramente o tato, certamente não por acaso, visto que era esse sentido que portava um estatuto diferenciado dentre todos segundo Condillac, já que somente o tato possibilitava aos homens terem real acesso aos objetos do mundo exterior.

⁸⁴ H, p. 23.

Porém, o sentido do tato é, sobretudo, especial porque “oferece as duas faculdades perfeitamente reunidas, mais fáceis de serem reconhecidas, distinguidas.”⁸⁵ Por exemplo, se um objeto é aproximado de meu corpo e me toca, ele produz uma sensação que não envolve nenhuma atividade motora de meu corpo; contudo, se este mesmo corpo é abandonado sobre minha mão, experimentarei um sentimento completamente diferente, já que sentirei uma força que se opõe a uma outra exercida pelo meu próprio corpo: posso sentir algo que força minha mão e que não sou eu, pois não envolve a minha vontade: eis a percepção.

Ora, a consideração dessa noção de mobilidade remete-nos àquela de esforço, que compreende um agente que quer agir e se depara necessariamente com uma resistência. Portanto, é a partir de uma relação de esforço que nasce o conhecimento ou a constatação da existência do que quer que seja: “Se o indivíduo não *quisesse* ou não estivesse determinado a começar a se mover, ele não conheceria nada. Se nada lhe resistisse, ele tampouco nada conheceria, não suspeitaria de nenhuma existência, não teria mesmo *idéia* da sua própria”.⁸⁶

Na verdade, há uma diferença entre a apreensão da existência de algo e o conhecimento desta mesma coisa, visto que é possível constatar a existência de algo externo simplesmente pela experimentação de uma mínima resistência em relação a um esforço, o que ainda não envolve obrigatoriamente algum conhecimento a respeito das características desse objeto. Posso, assim, saber que há algo externo e, portanto, não se confunde comigo sem ainda exatamente conhecê-lo. Todavia, seu conhecimento depende igualmente da aplicação do meu esforço, ou seja, é a continuidade da aplicação do meu esforço que pode progressivamente informar-me a respeito das principais características do objeto, sobre seu grau de dureza, aspereza, etc.

No entanto, o exemplo do qual havia partido Biran para afirmar o princípio do movimento e da resistência concernia a uma ação coagida, isto é, referia-se à força de uma pedra apoiada sobre minha mão inerte que promovia o sentimento da ação de duas forças opostas. Este sentimento será experimentado igualmente em uma ação livre, ou seja, não desencadeada por um objeto externo, quando da percepção do esforço como resultado da minha vontade que sofre a resistência dos próprios músculos. Esta distinção é importante porque, primeiramente, não condiciona nosso esforço a um objeto externo, como se este fosse a causa daquele; ademais, a

⁸⁵ H, p. 24.

⁸⁶ H, p. 26.

percepção do primeiro elemento resistente como nosso próprio corpo indica a constatação da existência do sujeito apreendendo-se ele próprio.

A principal consequência deste princípio é que uma sensação, mera modificação do ser, somente pode transformar-se em conhecimento caso venha a cingir-se a um juízo de personalidade: eis o que não havia suspeitado Condillac para quem uma impressão puramente afectiva poderia com efeito não apenas dispensar a referência ao sujeito, como este se derivaria mediante o hábito das sensações. Em suma, o cerne da crítica que Biran endereça a Condillac reside nesse ponto: como pode haver emissão de juízo se Condillac parte da consideração de somente um dos termos da relação que seria a condição de possibilidade de qualquer juízo?

Biran é conduzido a concluir que a sensibilidade passiva não podia solitariamente produzir algum conhecimento como queriam os sensualistas, mas que juntamente com ela existe também um esforço voluntário cingido à consciência e, portanto, definido como uma atividade do eu. Portanto, todo processo do conhecimento exige, segundo Biran, duas polaridades, isto é, o objeto que é conhecido e o sujeito que conhece. É esta a condição básica de qualquer consideração gnosiológica que está na origem de toda a crítica que Biran endereça a Condillac, já que este procurou justamente derivar uma polaridade da outra — procurou derivar o eu das sensações. No entanto, do ponto de vista biraniano, qualquer relação de consciência envolve necessariamente um sujeito e, portanto, qualquer consideração gnosiológica deve partir de uma situação originária que é necessariamente antitética.

Após ter analisado cada um dos sentidos a fim de se certificar de qual seria efetivamente o papel de cada um nas diferentes imbricações entre atividade e passividade no homem, Biran considera, além dos cinco sentidos, um sexto elemento denominado sensações puras que constituem aquelas experimentadas internamente. Biran deve a consideração deste novo domínio a Cabanis que procurou analisar os sentimentos da existência sob a perspectiva fisiológica. Nesse sentido, ele toma a sensibilidade como um fato geral da vida que não se diversifica apenas de acordo com o contato obtido com o mundo externo. A sensibilidade para Cabanis não se limita assim aos sentidos externos, mas está ligada à vida orgânica visceral. O que interessa para Biran é o projeto de Cabanis de constituir uma moral sensitiva. O fisiologista iluminaria o papel da fisiologia na vida da alma: as sensações internas são enfim a inspiração para a aplicação da fisiologia à ciência do entendimento humano.

A adesão a Cabanis revela primeiramente a recusa da estátua sem vísceras de Condillac e o reconhecimento da necessidade de se fecundar a metafísica mediante as considerações de fisiologia. Ademais, Cabanis forneceria elementos para se pensar o homem orgânico não apenas a partir da noção de princípio vital, mas de uma noção alargada: a sensibilidade física. Esta última corresponderia no plano do orgânico àquilo que a atração significava para a física, isto é, uma noção que seria unificadora do próprio fenômeno humano. Desse modo, “Cabanis é o Newton da ciência do homem”⁸⁷, ao incorporar não apenas mais uma noção, mas aquela que seria a mais geral, que abarcaria e sintetizaria todos os outros elementos:

“A sensibilidade física é o último termo ao qual chegamos no estudo dos fenômenos da vida e na investigação metódica de seu verdadeiro encadeamento: é também o último resultado ou, segundo a maneira comum de falar, o princípio mais geral fornecido pela análise das faculdades intelectuais e das afecções da alma. Assim, o físico e o moral confundem-se, portanto, em sua origem ou, melhor dizendo, o moral não é senão o físico considerado sob certos pontos de vista mais particulares.”⁸⁸

É graças à noção de impressão interna que Biran acredita poder suprimir todos os estágios intermediários entre impressões locais, isto é, situadas em um certo órgão específico, e o sentimento de existência: Biran encontrava em Cabanis, expresso em termos fisiológicos e portanto científicos aquilo que ele já percebia no âmbito da sua consciência. Enquanto Cabanis ainda atribuía o principal papel relativo à determinação das idéias e das ações às sensações externas, Biran discernirá as sensações internas como um fundo das sensações externas: a superioridade do fundo em relação à forma indicaria o porto onde desembarcaria mais tarde Biran: o corpo subjetivo ou corpo próprio.⁸⁹

Nesse caso, trata-se de afecções inteiramente involuntárias das quais o homem em nada participa, logo nada podendo perceber a respeito, restringindo-se a uma interioridade vivida. As sensações internas ocorrem independentemente da nossa vontade e, por isso, somos incapazes de discerni-las e localizá-las no interior do nosso organismo. A partir da análise dos diferentes

⁸⁷ Azouvi, François. *Maine de Biran: la science de l’homme*. Paris : Vrin, 1995, p. 40.

⁸⁸ Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l’homme*, p. 93.

⁸⁹ Nas considerações de Cabanis sobre a fisiologia, Biran teria encontrado finalmente a ferramenta para refletir sobre o irrefletido. E seguindo um princípio que havia orientado toda a investigação biraniana, vale dizer, que o que está mais próximo e é mais familiar constitui justamente aquela dimensão da realidade mais difícil de ser apreendida, não é espantoso que a questão do corpo subjetivo não tenha se tornado até então tema de reflexão filosófica.

grupos de impressões, notando haver uma relação constante entre o decréscimo da percepção e a intensificação da sensação, Biran conclui “que a faculdade de perceber ou distinguir nossas impressões umas das outras (depois que elas foram separadas de algum modo do eu que as experimenta), não é um atributo do ser puramente *sensitivo*, mas depende absolutamente da mobilidade voluntária que ela segue em todas as suas fases [...]”⁹⁰

Desse modo, a percepção não é uma operação da qual o homem dispõe em todas as suas experiências. Haverá situações nas quais as afecções predominarão, sendo possível que elas sejam unicamente sentidas. Assim, em uma mesma experiência, é preciso distinguir aquilo que é percebido daquilo que é sentido: “por exemplo, se toco um corpo quente, percebo sua solidez, ao mesmo tempo que sinto o calor, mas não posso dizer que percebo esta última modificação.”⁹¹

Decorre então que o termo sensação, que empregamos tão abusivamente, deve ser distinguido da percepção que envolve a mobilidade voluntária do sujeito da experiência. Sendo assim, o princípio segundo o qual “ [...] a sensação se transforma para tornar-se uma certa operação do entendimento não será, em geral, verdadeiro [...]”⁹², visto que as impressões sensitivas (passivas) e as perceptivas (ativas) pertencem a naturezas diferentes, seguem princípios discrepantes e, portanto, é impossível que se deduza umas das outras assim como pretendia Condillac.

Ora, as impressões são aquilo que podemos experimentar no momento presente. Porém, nossa experiência não se limita ao imediato, ela pode ir além da própria impressão. Nesse caso, as experiências não imediatas são denominadas por Biran determinações e assim como há duas classes de impressões, uma ativa e outra passiva, a mesma distinção se aplicará às determinações. E novamente o juízo de personalidade será o critério capaz de discernir um campo do outro.

Se toda determinação sensitiva é semelhante à impressão resultante da primeira causa que a produziu, a única diferença entre ambos concernirá ao grau de intensidade. A determinação será então mais fraca que a sensação. Porém, devido ao fato de que há uma diferença notada, “[...] é preciso necessariamente que o eu se coloque por assim dizer fora de

⁹⁰ H, p. 45-6

⁹¹ H, p. 46.

⁹² H, p.

ambas, é preciso um primeiro juízo de personalidade”.⁹³ Como já visto anteriormente, tal juízo exige os dois termos de uma relação: o esforço voluntário e uma resistência. Assim, a sensação renovada nada tem a ver com a noção de reminiscência, pois “[...] para que o ser sensitivo pudesse distinguir a lembrança da sensação, ou para que houvesse nele o equivalente daquilo que chamamos lembrança, seria preciso que o eu modificado atualmente se comparasse ao mesmo eu modificado em um outro instante [...]”⁹⁴

Nesse ponto encontra-se justamente o cerne da crítica de Biran à tese de Condillac, pois no *Tratado das sensações* o último atribui à estátua hipotética a faculdade de se observar, refletir sobre modificações com as quais ela ainda estaria identificada. Condillac assevera que quando sua estátua “tiver notado que pode deixar de ser o que é para voltar a ser o que foi, veremos seus desejos nascerem de um estado de dor, que ela irá comparar a um estado de prazer que a memória lhe lembrará.”⁹⁵ As diversas faculdades têm origem na medida que, com o tempo, por meio da repetição das sensações, elas são deduzidas. Contudo, trata-se de efetivar uma dedução de elementos diferentes: “Supor que o eu está identificado com todas as suas modificações e, entretanto, que ele as compara, as distingue, é fazer uma suposição contraditória”.⁹⁶

Já no tocante às determinações motrizes, há uma tendência inscrita em um órgão ou no centro motor para que a ação já ocorrida venha a repetir-se. O esforço renovado difere do original porque possui um maior grau de facilidade a ser executado. Para que haja essa diferença no que tange à facilidade da execução do movimento, é necessário que haja um sujeito que quer e um outro termo, variável, que resiste a esse querer manifesto pelo esforço. Em outras palavras, o ser que age em ambos os momentos é um sujeito volitivo que inexoravelmente se reconhece como tal. Além disso, como o sujeito pode distinguir o movimento livre do movimento provocado por um outro termo resistente, ele vai então distinguir igualmente quando há um estado efetivamente ativo ou quando se está em estado semelhante àquele; é como se ele tocasse, por exemplo, um globo ausente pelo pensamento. E a percepção de uma coisa que já foi efetiva, mas está atualmente ausente, constitui a *idéia* desta coisa: “esta segunda percepção, bem distinta

⁹³ H, p. 49.

⁹⁴ H, p. 50

⁹⁵ Condillac, Étienne de. *Tratado das sensações*, op., cit., p. 65.

⁹⁶ H, p. 49

da primeira, refere-se a ela, e a supõe como uma cópia reconhecida como tal se referisse ao original; é esta concepção de cópia que denomino *idéia*".⁹⁷

A conseqüência mais notável desta afirmação é que a produção de idéias não está cingida a uma atividade do pensamento, de caráter abstrato, mas é o resultado da atividade orgânica determinada pelo esforço voluntário, o que equivale a dizer que "sem determinação motriz (originária), não há nem reminiscência nem idéias."⁹⁸ Segundo Biran, nossa experiência quotidiana nos proporcionaria a prova de que é efetivamente assim, visto que a facilidade que temos em geral para reconhecer um objeto "depende menos da força afectiva com a qual ela nos atingiu que da atenção voluntária que nós lhe damos"⁹⁹. É preciso lembrar que a atenção está ligada necessariamente à atividade motriz, por mais imperceptível que seja, o que explica, por exemplo, a dificuldade que temos em lembrar nossos sonhos, pois ainda que estes nos afetem intensamente da perspectiva afectiva, podemos nos lembrar bem mais facilmente os objetos de nossa experiência de vigília, por mais fraca que seja a impressão afectiva causada pelo objeto referido, pois o segundo caso implicou uma maior atenção que o primeiro.

Esta diferença quanto à maior ou menor facilidade que temos para lembrarmos de um objeto, vinculada à atividade daquele que lembra, remete-nos a uma questão capital para Biran, ou melhor, aponta para o método experimental empregado por Biran que seria capaz de resolver tal questão. Com efeito, trata-se de examinar o resultado dos efeitos do hábito sobre cada uma destas faculdades, ou seja, a atividade motora e a sensibilidade. Nesse exame, Biran constata que "a impressão de esforço, que é a origem comum de nossas percepções e de nossas idéias, [...] enfraquece-se singularmente por sua repetição"¹⁰⁰ o que aparentemente a aproximaria daquilo que ocorre com a sensibilidade em geral. No entanto, "ainda que a atividade da consciência enfraqueça-se na mesma proporção, seus resultados primeiros não seguem igualmente a lei de degradação"¹⁰¹, pois diferentemente da sensibilidade, as percepções se distinguem cada vez mais. Em outros termos, o hábito gera efeitos semelhantes sobre ambas as impressões, já que ambas se enfraquecem; porém, ressalta-se uma distinção importante, a saber, que as sensações tendem a esvanecer-se, ao passo que as percepções se distinguem e tornam-se mais automáticas, ganham

⁹⁷ H., p. 52

⁹⁸ H., p. 53.

⁹⁹ H., p. 53.

¹⁰⁰ H., p. 54

¹⁰¹ H., p. 54.

em prontidão e torna-se por conseguinte mais independente da atividade da consciência. Ao tomarmos somente a consciência como critério, tendemos a confundir ambas as impressões em uma única. Aliás, como já visto anteriormente, esta é a explicação mais plausível para justificar este equívoco geral da parte dos ideólogos e sobretudo de Condillac, ou seja, este ao analisar o homem na sua imediatidade, não percebe a diferença de efeitos que se dá em ambas as impressões e, desse modo, tampouco pode perceber a diferença de natureza entre ambas. Além disso, como o automatismo assemelha-se sobremaneira à passividade, logo Condillac teria deduzido então que tudo no homem é originariamente passivo e só posteriormente haveria a geração das faculdades ativas. Portanto, Com o hábito, tudo tenderia a uma espontaneidade, a um automatismo e assim, ambos os elementos (passivos e ativos) apresentar-se-iam em um amálgama cuja diferenciação torna-se inevidente. Condillac e os sensualistas, assim, ter-se-iam enganado ao fundir ambos os elementos em um único, ao identificar passividade e automatismo nas faculdades humanas, reduzindo tudo às sensações.

Estabelecida a decomposição das faculdades em sensação passiva e atividade consciente, é preciso recorrer a uma espécie de contraprova desta afirmação. Bem entendido, toda a série de argumentos desfilado por Biran não carece de sustentação, porém sendo fiel às exigências de uma ciência rigorosa sobre o homem, toda tese deve assentar-se sobre algo suscetível de ser verificado na experiência. No entanto, não se trata da experiência ingênua do senso comum, já que como visto anteriormente, este gênero de experiência não forneceria senão uma massa complexa, mas simples, sem diferenciações. Portanto, faz-se necessário aplicar a análise sobre a experiência, a fim de encontrar eventuais distinções: é necessário transformar a experiência em experimento, dar-lhe um estatuto científico.

Como já visto, o campo privilegiado a ser transformado em campo experimental do homem é o hábito. Ademais, para se apreender as diferenças na aparente simplicidade, já que é impossível apreendê-las diretamente, devemos ater-nos aos efeitos e não procurar as causas. Assim, a contraprova da divisão estabelecida por Biran será o estudo dos efeitos do hábito sobre as faculdades ativas e passivas.

Quando se analisa o efeito do hábito sobre nossas impressões, constata-se que estas “se enfraquecem gradualmente quando são contínuas durante um certo tempo ou

freqüentemente repetidas.”¹⁰² Eis o que pode ser percebido facilmente mesmo em nossa vida cotidiana. Entretanto, há uma diferença a se notar, pois tal esmaecimento advém de tendências diferentes, visto que as sensações tendem a esvanecer-se quase completamente, ao passo que as percepções se diferenciam cada vez mais. O fato de que o efeito do hábito gera duas tendências diferentes permite, segundo Biran, derivarmos duas faculdades de natureza distintas e mesmo opostas, não sendo possível afirmar que tal diferença seja uma simples diferença de intensidade.

Começemos pela análise do efeito do hábito sobre as sensações, já que estas são consideradas as faculdades primitivas segundo a tradição dos ideólogos em geral. A causa deste enfraquecimento encontra-se certamente no jogo dos próprios órgãos dos sentidos que variam incessantemente quando expostos continuamente ou repetidamente aos mesmos estímulos. Como é impossível afirmar como se inicia este processo de esvanecimento, já que “este primeiro jogo, esta primeira condição, cobrem-se aos nossos olhos, com um véu impenetrável”, então é preciso chegar até este conhecimento não diretamente, mas mediante uma hipótese, “não para descobrir o segredo da natureza, mas para melhor nos esclarecer os fatos e encontrar a ligação existente entre eles.”¹⁰³

Segundo Biran, a intensidade do movimento vital conservado em cada órgão é proporcional às forças que o princípio da vida tem em potência e às funções que deve cumprir no sistema ao qual está vinculado: eis o que constitui o tom natural ou a sensibilidade própria dos órgãos e do organismo como um todo. O sistema estando em equilíbrio, as forças vitais encontram-se em equilíbrio entre os órgãos, cada um deles permanecendo em seu tom natural. Nesse estado “o indivíduo tem apenas um sentimento uniforme da existência e se supuséssemos que tudo estivesse em repouso em torno dele e fosse feita abstração de toda mobilidade exterior, tampouco subsistiria esse sentimento inseparável da vida [...]”¹⁰⁴ Contudo, o tom dos órgãos varia consoante a ação de causas internas ou externas, esta variação sendo o resultado de modificações aportadas por tais causas; em geral, a sensação é experimentada proporcionalmente à modificação ocorrida no órgão. Por outro lado, o princípio sensitivo, essencialmente ativo, possui uma

¹⁰² H., p. 73.

¹⁰³ H., p. 75.

¹⁰⁴ H., p. 76.

tendência natural para reconduzir o sistema orgânico ao equilíbrio, “seja pela diminuição do tom do órgão excitado, seja pela elevação do tom do conjunto.”¹⁰⁵

Portanto, haveria uma relação direta entre a modificação do órgão e a vivacidade da sensação, o que explica por que o primeiro instante da excitação de um órgão é o que provoca a mais forte sensação, visto que progressivamente, mediante uma ação sensitiva do sistema, a relação tende a reencontrar o equilíbrio, apaziguando o contraste inicial até o ponto em que é reencontrado o equilíbrio que proporciona o sentimento uniforme da existência. De todo modo, a intensidade de um efeito afectivo sobre um órgão qualquer se deve completamente à relação entre a excitação externa e o tom natural do momento. Daí uma certa relatividade dos efeitos afectivos, isto é, os modos de afecção poderão variar substancialmente de acordo com a disposição sensitiva geral. Assim, tanto é possível que havendo uma causa de afecção constante, a sensação inicialmente sentida em seu mais alto grau enfraqueça-se gradualmente com a tendência de reequilíbrio da disposição orgânica geral, como igualmente é possível que a causa da afecção, modificando-se muito lentamente, produza constantemente uma excitação baixa que todavia se mantém sempre a mesma, de modo que esta sensação permanente: “é assim que toda afecção, toda alteração que se opera por graus em órgãos mesmo essenciais à manutenção da vida, não ocasiona no indivíduo nenhum sentimento particular, mas se transforma em temperamento pela sua própria duração.”¹⁰⁶ Daí existirem dois gêneros de prazer, aqueles advindos das impressões vivas e aqueles gerados pelo hábito: o primeiro está relacionado àquilo que é novo; o segundo deriva da sua duração. Esta diferença é ocasionada por uma distinta disposição orgânica, como ocorre, por exemplo, no caso dos jovens e dos idosos: como suas disposições orgânicas são opostas, igualmente serão opostos os efeitos das causas afectivas sobre os respectivos organismos.

O mesmo princípio concernente às sensações contínuas aplica-se igualmente à repetição das sensações. Uma impressão primeira tendo provocado uma certa excitação em certo órgão, uma vez suspensa a ação dessa impressão, o órgão já tem seu tom elevado na busca do equilíbrio com o meio. Caso a impressão volte a atuar, ela certamente não mais produzirá o mesmo efeito, já que o organismo encontra-se em um tom mais alto, de modo que “quanto mais as repetições forem freqüentes e se sucederem em curtos intervalos, mais os efeitos serão mais

¹⁰⁵ H, p.

¹⁰⁶ H., p. 80.

próximos daqueles da continuidade.”¹⁰⁷ É portanto evidente que nossas sensações se esvanecem, e mais rápido, consoante o grau de passividade do órgão. Por outro lado, mesmo as impressões internas, que persistem no mesmo nível, tornam-se assim hábitos do temperamento e desse modo, “elas deixam de ser sentidas nelas mesmas, mas se perdem e se confundem nas numerosas impressões vagas que concorrem para formar esse sentimento íntimo e habitual de nossa existência passiva.”¹⁰⁸, ou seja, aquilo que Biran, seguindo Cabanis, denomina sentido interno que contudo não é menos atuante.

Já no tocante às impressões excitativas, foi visto que a excitação de um certo órgão modifica o tom deste mesmo órgão, o que acarreta uma elevação progressiva de todo o sistema do organismo em vista da recuperação do seu equilíbrio. Assim, este último efeito vai tornar-se mais necessário na medida que a excitação for mais contínua ou se repetir mais vezes. Quando uma certa excitação torna-se quase constante ou contínua ainda que intermitente, isso faz com que o tom do organismo permaneça constantemente em um nível mais alto do que aquele no qual se encontraria em um estado sem nenhuma excitação. Como “o princípio sensitivo conserva uma determinação mais ou menos persistente, [...] à medida que o tom do órgão diminui, ele fará uma espécie de esforço para elevá-lo de novo” enquanto que “a impotência desse esforço produzirá a perturbação, o mal-estar, a inquietação, o desejo.”¹⁰⁹ Se a causa da excitação volta a atuar, talvez haja um sentimento de calma, mas como o efeito tende a diminuir com o tempo, ele se torna insuficiente para satisfazer a necessidade exigida pelo organismo. Assim, “o ser habituado às excitações factícias, indiferente no gozo, sente-se cruelmente atormentado na privação.”¹¹⁰ Portanto, o sentimento do tédio se explica desse modo por Biran, isto é, como resultado de esforços impotentes feitos pelo princípio sensitivo a fim de manter os órgãos no tom em que as excitações anteriores haviam colocado. Quando tais causas de excitação deixam de atuar, o tom sensitivo tende a diminuir e é desta queda que se explica o sentimento do tédio: este nasceria assim de uma razão orgânica, sendo meramente especulativa a afirmação de que o tédio adviria dos tormentos da nossa consciência, sendo prova do estado miserável do homem. Desse modo, Biran entende estar atestado que “são as irritações factícias repetidas que atenuam os órgãos de nossas sensações, pervertem seu instinto, submetem todas as nossas funções, todas as

¹⁰⁷ H., p. 83.

¹⁰⁸ H., p. 85.

¹⁰⁹ H., p. 91.

¹¹⁰ H., p. 92.

nossas necessidades ao império do hábito e estendem assim progressivamente sua alteração sobre todos os nossos gozos.”¹¹¹

Sendo assim, caso o homem fosse dotado unicamente de sensações, ou seja, de faculdades passivas, o hábito, ao atuar sobre as sensações, faria com que o princípio da vida caísse em um estado de entorpecimento e inação. Em contrapartida, a agilidade e força de nossos órgãos motores conhecem seu aperfeiçoamento à medida que são exercitados e é justamente sobre nossas faculdades motoras que o hábito exerce uma influência bastante positiva. Se é verdade que as faculdades perceptivas aperfeiçoam-se com a repetição contínua, elas tornam-se tão automáticas que se tornam semelhantes às faculdades passivas: o hábito é desse modo outrossim a causa da ocultação de sua verdadeira natureza.

O primeiro fator que concorre para o aperfeiçoamento das faculdades perceptivas é o enfraquecimento do primeiro efeito sensitivo, pois se nossa sensibilidade permanecesse com o mesmo grau de intensidade que ela possui na primeira impressão não seria possível que as faculdades perceptivas escapassem do seu estado de inação: “Não pode haver visão distinta se a ação da luz é forte demais, considerando a sensibilidade e o tom atual do órgão; ou ainda se cores muito vivas, muito brilhantes, atingem, surpreendem a vista e a distraem das formas e dos contornos que desenham suas nuances [...]”¹¹² Ao haver uma ação continuada e repetida dos mesmos objetos, os órgãos externos se firmam e o organismo sensível se coloca no mesmo nível das causas das sensações que o imobilizavam. Assim, “tudo aquilo que agia apenas por qualidades puramente afectivas perde então sua influência; o círculo das sensações se estreita, a carreira das percepções se abre, se estende, as forças motrizes se desenvolvem [...]”¹¹³ O hábito, ao enfraquecer as sensações, ela suprime os obstáculos à atuação das faculdades motoras que poderão doravante desenvolver-se.

Preparado o terreno, então podemos afirmar que a facilidade e precisão dos movimentos nos diversos órgãos constituem o segundo aspecto do desenvolvimento da motricidade. Porém, este efeito é inexoravelmente acompanhado de um outro, a saber, que a percepção do esforço diminui proporcionalmente ao aumento da facilidade e precisão do movimento, tornando-se progressivamente mais e mais insensível à consciência. Assim, a reação

¹¹¹ H., p. 94-5.

¹¹² H., p. 98.

¹¹³ H., p. 99.

que se exerce partindo do centro cerebral sobre um sentido externo torna a percepção mais distinta, ao passo que “o indivíduo fica cego sobre a parte ativa que ele toma, sobre as operações e juízos que concorrem para lhe dar sua forma e seu caráter, como enfim a função composta de perceber tende sempre a aproximar, pela prontidão, a facilidade e a passividade aparente, da sensação propriamente dita.”¹¹⁴ Portanto, o hábito faz desaparecer a linha de demarcação entre os atos voluntários e os atos involuntários, entre o que adquirimos pela experiência e as operações do mero instinto, entre a sensação e a percepção. Assim, há sempre uma oposição entre a tentativa de discernir as faculdades por um lado e a tendência por parte do hábito de fundir ambas em uma unidade homogênea: ambos os elementos apresentam-se em um amálgama cuja diferenciação torna-se invidente e Condillac e os sensualistas, pelo fato de não tê-la percebido, ter-se-iam enganado ao fundir ambos os elementos em um único, reduzindo tudo às sensações.

A ação motora, partindo do próprio centro neuro-sensorial (cérebro), se depara inicialmente com a resistência dos órgãos e em seguida estes se deparam com a resistência dos objetos. Assim, a primeira resistência que se apresenta ao esforço motor é aquela do próprio corpo, mediante a qual “o ser motor conhece as partes de seu corpo; pela segunda, ele aprende a conhecer os corpos exteriores”¹¹⁵ Assim, para que possamos aprender efetivamente algo do mundo exterior, é necessário que nós estejamos bastante familiarizados como o nosso próprio corpo, de modo que ele já se tenha tornado insensível para a nossa consciência; caso contrário, não ultrapassaríamos nossa própria corporeidade. Biran observa, ao analisar os diversos sentidos, que no processo de aprendizagem devemos antes aprender a controlar nosso próprio corpo a fim de que posteriormente possamos efetivamente agir sobre um objeto qualquer.

Há assim dois gêneros de determinações, ou de reprodução, isto é, uma que está cingida ao movimento e a sua resistência correlata: ou melhor, uma reprodução acompanhada do esforço voluntário, que por sua vez “é essencialmente acompanhado pelo juízo de *reminiscência*”.¹¹⁶ Por outro lado, há outro modo de determinação que é antes passivo, ligado principalmente às imagens da vista, manifestando-se assim como *imaginação*.

Portanto, toda lembrança consciente envolve os movimentos voluntários que estão na origem das impressões ativas. Assim, os movimentos voluntários são igualmente os signos das

¹¹⁴ H., p. 103.

¹¹⁵ H., p. 104.

¹¹⁶ H., p. 56.

impressões que eles diferenciam e das idéias que eles podem reatualizar. Pode-se afirmar assim que, por exemplo, “o movimento ou o esforço reproduzido pela mão, quando esta figura ou *tende* a figurar o sólido, é o *signo* da idéia de forma, de resistência exterior”.¹¹⁷

Desse modo, na medida em que os movimentos nos fazem lembrar as impressões para as quais concorreram, eles podem ser denominados signos naturais ou primeiros; já quando esta função primeira é estendida a outras idéias indiretamente, por uma relação muitas vezes convencional (linguagem), os signos naturais se transformam em signos artificiais, multiplicando ainda mais as possibilidades de relações, seja com outros elementos externos, seja com outros termos abstratos. A princípio, não poderíamos lembrar modificações puramente afectivas que viemos a sofrer, pois não há signos naturais que lhes correspondam. Assim, sem a contribuição da atividade motora, não haveria nenhum motivo para se querer lembrar (embora possa haver desejo), mas a partir do momento em que um signo artificial se associa a uma sensação, o fato de que podemos nos lembrar do signo (da palavra) nos faz automaticamente acreditar que podemos igualmente nos lembrar voluntariamente das sensações. No entanto, a reminiscência não pode aplicar-se a uma afecção inteiramente sensitiva e caso isso ocorra, este fato se explica antes pela nossa capacidade de nos lembrarmos de palavras que se referem a tais sensações. Esta confusão seria a raiz de outra confusão ainda mais grave, que consiste em pensarmos que temos uma verdadeira idéia de tudo aquilo que nos é facultado nomear; todavia, termos referentes a afecções, não passariam de palavras sem conteúdo efetivo para a consciência.

Desta perspectiva, é preciso então não mesclar dois princípios distintos, a saber, que quanto aos signos, “é verdadeiro dizer que eles são necessários à formação de nossas primeiras idéias, [...] que eles são o único suporte da memória”,¹¹⁸ mas daí é equivocado deduzir que todo signo se reporta a alguma idéia, que embora possamos indiretamente referir-nos às afecções mediante os signos, eles não necessariamente são portadores de uma idéia.

Essa demonstração reforça a tese de que a reminiscência e a imaginação são determinações que se diferenciam assim como as faculdades ativas e passivas respectivamente. Com efeito, a reminiscência e, por conseguinte, a capacidade de produzir idéias está cingida necessariamente à faculdade de se mover. No entanto, poder-se-ia objetar que para se engendrar alguma idéia, não é necessário o movimento corporal, já que posso meditar sobre algo em

¹¹⁷ H., p. 57.

¹¹⁸ H., p. 58-9.

completo repouso físico e, aliás, pareceria mesmo que o repouso estaria mais de acordo com o ato de se produzir idéias. Ora, para Biran, esta reflexão, por um lado, é outro equívoco da visão ingênua sobre a experiência, pois é preciso lembrar que a análise das faculdades humanas submetidas ao hábito já havia revelado que o movimento aqui referido tem ligação com uma manifestação da vontade e, nesse sentido, o movimento voluntário, enquanto determinação e não como impressão atual, pode ocorrer em um órgão específico, no caso o cérebro, sem que para um observador externo, seja evidente qualquer tipo de movimento.¹¹⁹

Sendo assim, é preciso igualmente não confundir o repouso físico com uma certa calma proporcionada pela própria atividade da reminiscência, pois “o esforço que acompanha a lembrança tem sempre algo de reflexivo, concentrado, incompatível com as emoções tão fortes e as ilusões da sensação exaltada.”¹²⁰ Assim, esta calma, que não pode ser confundida com ausência de movimento, é a manifestação do fato que o homem dispõe da sua memória, ao passo que é arrastado pela imaginação, não podendo controlá-la.

A importância de *L'influence de l'habitude sur la faculté de penser* reside portanto no estabelecimento da distinção entre sensibilidade e atividade e igualmente na prevenção da redução desta àquela. Em consequência, a atividade que é o esforço voluntário não pode ser explicada pela sensibilidade orgânica, isto é, o âmbito da vontade subjetiva não pode ser determinada pelo organismo corpóreo.

Desse modo, a fisiologia, ao restringir-se ao exame objetivo do cérebro, não é capaz de dar conta dos fatos da consciência e essa restrição em explicar a ação voluntária não é circunstancial, mas epistemológica, já que é a natureza do conhecimento objetivo que o torna inapto para apreender o esforço que é subjetivo.

Todavia, esta tese da primeira obra de Biran aponta então para uma outra questão cuja resposta será dada apenas na obra seguinte: O que é o esforço voluntário que, apesar de se manifestar mediante o corpo pela ação motora, não se determina por esta? Em outras palavras, se a vontade é independente do corpo, como defini-la? Biran responde que se trata de uma força

¹¹⁹ Conf. Nota de Biran em *L'influence de l'habitude sur la faculté de penser*, p. 60: “[...] eu me sirvo do termo *movimento* para exprimir, em geral, todo ato da vontade, todo desdobramento da força motriz do centro, seja esse desdobramento manifesto ao exterior pela execução de movimentos musculares, seja ele limitado a esta simples determinação que, não possuindo nenhum signo externo, manifesta-se apenas ao indivíduo pela consciência do que denomino *esforço*.”

¹²⁰ H, p. 63.

hiperorgânica (hipersensível): “todo conhecimento, inclusive o do eu, apenas podia começar com o exercício de uma atividade hipersensível e hiperorgânica, ou seja, ao primeiro ato do querer, ao esforço ou ainda ao movimento não sentido, mas resultado da vontade operado por uma força que não está compreendida na sensação e é superior a ela.”¹²¹

É preciso notar que com tal definição, Biran não se refere a nenhuma substância que seria a causa desta força, isto é, não há nenhuma alusão à existência de uma alma responsável pela vontade independente do corpo. Ainda seguindo o princípio metodológico de se ater aos efeitos, aos fenômenos, Biran não avança além do que lhe é revelado pela experiência e o que esta lhe permite afirmar — ou seja, o que é atestado pela consciência — é que a vontade é autônoma em relação ao organismo. Nada é declarado sobre uma pressuposta natureza espiritual dessa vontade.

No entanto, ao constatar tal fato, a ciência do homem alarga a clivagem entre a fisiologia e a psicologia. A descoberta da força hiperorgânica é a pedra de toque de uma doutrina, que Henri Gouhier denomina *biranisme*, porém que concerne igualmente a um novo método que consiste em considerar os âmbitos da fisiologia e da psicologia como autônomos, não podendo um domínio imiscuir-se no outro, fundados em dois fatos de natureza completamente diferente: “Existência para os outros, existência para si: eis as duas categorias nitidamente irreduzíveis uma à outra que servirão de princípios, desde a *Décomposition de la pensée*, a duas ciências diferentes: a fisiologia e a psicologia.”¹²²

É somente após a tomada de consciência desta bifurcação que Biran poderá delinear efetivamente a ciência do homem e assim a psicologia, sua vertente subjetiva e grande novidade em relação aos estudos sobre o homem até então, ancorados no organismo corpóreo. Aliás, pode-se mesmo aludir, no que diz respeito a essa virada do pensamento biraniano, a uma revolução do pensamento e da ciência, que se assemelharia à revolução copernicana no pensamento operada por Kant.¹²³

¹²¹ E., p. 3.

¹²² Azouvi, François. *Maine de biran : la science de l’homme*, p. 81.

¹²³ Delbos, Victor. *Maine de Biran et son oeuvre philosophique*, op., cit., p. 134 : “Guardadas todas as diferenças, parece que há alguma analogia entre o movimento de viragem operado aqui por Biran e aquele que operou Kant no dia em que descobriu seu princípio ‘copernicano’, o princípio segundo o qual é preciso considerar que não é o espírito que gravita em torno das coisas, mas são as coisas que gravitam em torno do sujeito”.

O principal traço de semelhança entre Biran e Kant é portanto o estabelecimento da distinção entre a consciência e a experiência como campos distintos e excludentes. Já a discordância entre ambos concerne à natureza do eu, já que este insere-se no campo fenomênico na visão de Biran, apesar de guardar um alcance transcendental, isto é, apresentar uma dimensão apriorística no tocante ao conhecimento. Aliás é justamente o fato de Biran reconhecer o campo da consciência como fenomênico, porém autônomo, que cria as condições para se pensar uma psicologia que pode arvorar-se em princípio gnosiológico e, por conseguinte, como legítima sucessora da metafísica.

3. O método reflexivo

3.1 As relações da Ideologia com a matemática

A análise sobre o hábito de Maine de Biran revelava o equívoco do pensamento de Condillac que, sob o pretexto de escapar a uma visão ingênua sobre a experiência, abordava o tema da gênese das faculdades humanas seguindo o procedimento da álgebra. O abade o fazia, pois sentia a necessidade de conduzir sua análise mediante um princípio que fosse capaz de proporcionar precisão à heterogeneidade da experiência. Com isso, Condillac teria caído no mesmo erro dos racionalistas, que partindo de um raciocínio matemático, deduziam realidades fantasmagóricas. Mas então, qual seria a natureza das matemáticas? E se elas não são capazes de aportar precisão à experiência, onde encontrar esse princípio?

O filósofo de Bergerac define a matemática como um ramo da ciência que “envolve avançando todo o sistema dos objetos, das idéias ou das relações suscetíveis de medida; exclui e rechaça todo o resto. Assim se forma, no sistema geral dos conhecimentos ou dos produtos infinitamente variados da atividade do espírito humano, um domínio isolado em que deve durante muito tempo se concentrar a evidência.”¹²⁴ Definição básica que aponta para a grande qualidade da matemática, a saber, a capacidade de lançar luz sobre todos os domínios do conhecimento humano, tornando-os evidentes. O critério da evidência foi o que alçou a matemática a um patamar superior em relação a todas as outras: daí sua aplicação às ciências em geral, ou melhor, foi justamente esta propriedade da matemática que deu origem à ciência moderna, já que esta só foi originada devido ao processo de matematização da natureza. Como já visto anteriormente, o sucesso da física tornou-a apta a servir de modelo à observação de outros fenômenos da natureza além da própria física mecânica.

Segundo o ponto de vista biraniano, a filosofia não se opõe essencialmente à geometria nem quanto ao seu objeto nem quanto à sua maneira de proceder. Biran não deixa de acreditar na possibilidade de uma aliança entre filosofia e geometria, aliança da qual a última poderia tirar muitos benefícios. Há uma inflexão importante nesse caso, pois Biran não acredita que

¹²⁴ RIM, p. 1.

a filosofia tire proveito da matemática, mas o contrário. Contudo, Biran identifica igualmente uma oposição entre a matemática e a metafísica, pois se a primeira é responsável por clareza e evidência, a outra não é capaz de ir além de obscuridades. Ambas parecem caminhar em sentidos inteiramente opostos de modo que da perspectiva do filósofo de Bergerac, “jamais houve oposição mais marcada, direção mais divergente, jamais a linha de demarcação esteve tão bem estabelecida como aquela que parece separar a metafísica da geometria.”¹²⁵ Biran aponta sem dúvida para a superioridade da matemática em relação à metafísica tradicional, sobretudo aquela de linhagem tomista. Porém, a oposição entre geometria e metafísica se evidencia pelos exemplos concretos de geômetras que só fazem estragos em metafísica, assim como os metafísicos quando se colocam a abordar temas da geometria, em nada contribuiriam para sua evolução.

A razão de tal diferença não se encontraria, portanto, como já dito, no objeto ou no procedimento de ambas as ciências, mas antes em um certo hábito contraído pelos espíritos que se dedicam a uma ou outra atividade. A geometria seria uma ciência que ainda nos remete aos objetos externos, despojados bem entendido de suas características sensíveis: seus objetos guardam algo concernente à percepção, porém revestidos de signos precisos e determinados que possuiriam um caráter fixo, proporcionando a esta ciência um grau de superioridade. A analogia dos signos repousa na homogeneidade das idéias, ou seja, a maneira uniforme e absolutamente mecânica de proceder conduz a um repouso da atenção e a uma fidelidade da memória. Isto leva a uma facilidade de raciocínio (cálculo). Mediante o hábito, a homogeneidade do objeto leva a um procedimento mecânico que se tornaria natural. Portanto a forma matemática de raciocinar se naturaliza e passa, em seguida, a se aplicar à própria realidade.

O erro dos geômetras consiste no problema de toda a filosofia dita racionalista que parte de princípios a priori e cai invariavelmente no inatismo. Por outro lado, o objeto da ideologia é interior, extremamente complexo sob a aparência de simplicidade. Aqui a abstração é muito mais difícil e exige devido à heterogeneidade dos seus elementos uma atenção muito maior. Os objetos da geometria podem ser representados por signos abreviados cujas combinações conseguem exprimir as relações entre os objetos. Já a análise das faculdades humanas não se deixam representar tão facilmente em razão de sua complexidade, exigindo um

¹²⁵ RIM, p. 2.

exame aprofundado e contínuo. Portanto, a oposição de hábito exigido por ambas as ciências explica então a incompatibilidade existente entre elas.

O filósofo, na condição daquele que analisa as faculdades humanas, deve portar extrema exatidão em sua linguagem e em seus princípios. Ora, seguindo a tradição ideológica, os princípios consistem no conhecimento que possuímos sobre a origem das idéias ou do entendimento humano. Sendo assim, o objetivo supremo de toda filosofia é conhecer toda a composição das idéias integrantes do entendimento, já que não basta conhecer tão somente os elementos constitutivos do entendimento, mas é preciso sobretudo conhecer a sucessão da associação desses elementos, diferença que, como já visto anteriormente, separava a escola dos ideólogos do pensamento de John Locke.

Parece que a diferença da ciência do homem em relação à matemática reside no fato da primeira estudar a gênese das faculdades, o que implica explicar a sua sucessão, ou seja, é preciso dar conta da temporalidade, ao passo que a matemática e as ciências às quais ela serve analisam relações rígidas que seriam portanto relações espaciais. Assim, o filósofo de Bergerac parece abrir a seara desta ciência do homem que é essencialmente uma análise da consciência e que necessariamente deve levar em conta a temporalidade. E como veremos a seguir, a abertura para este novo domínio exige igualmente um novo método, um método diferente do experimental desenvolvido para estudar as correlações espaciais e assim fundado na matemática: é justamente o método reflexivo que terá como tipo a consciência e poderá percebê-la de maneira adequada. “Para o geômetra, a evidência está na identidade dos signos; para o ideólogo, a evidência está nas idéias, ele precisa senti-las.”¹²⁶

Em matemática, a indeterminação dos princípios não influencia os resultados secundários. As relações abstratas (comparação de dois termos) podem conter toda certeza e clareza de uma perspectiva geométrica, apesar da inexactidão e obscuridade das idéias das quais seus termos se derivaram. Daí a impossibilidade dos próprios matemáticos reformarem a ciência que exercem, pois eles partem já de princípios obscuros desde a origem de seu raciocínio. Apenas o filósofo enquanto analista da origem das faculdades pode lançar luz sobre os princípios (idéias) e somente a partir de tal análise seria possível decorrer uma reforma na matemática. Por isso, os matemáticos não entendem ser necessária a reforma da matemática, pois da perspectiva deles

¹²⁶ RMI, p. 5.

seria inútil e mesmo perigoso questionar os seus fundamentos. Como o modo de pensar dos matemáticos é um hábito contraído que não consegue sair de si próprio, eles se opõem inteiramente à filosofia que coloca em questão os seus fundamentos.

A filosofia enquanto ciência das idéias jamais teve influência sobre o progresso das matemáticas e a causa desse fosso está na diferença de hábito exigida por ambas as ciências. Porém, sendo assim, de que modo Biran entende a Ideologia poder contribuir para o avanço da matemática? Ora, a Ideologia está acima de todas as ciências porquanto estas se compõem essencialmente das idéias e de suas relações e somente mediante o conhecimento da geração das idéias é possível ao filósofo aprofundar e reforçar as bases de toda certeza, proporcionar um verdadeiro sentido aos elementos das ciências e substituir definições de palavras por definições de coisas.

As abstrações geométricas teriam sua origem na física, ou seja, as noções básicas da geometria são, na verdade, abstrações que se opera dos objetos físicos reais, das noções reais de extensão, sólido, resistente, que são primeiramente modificações em nós mediante as sensações e que denominamos um corpo. Logo, os elementos da geometria não são dados a priori, mas o resultado final de um processo que o ideólogo deve estar incumbido de desvelar: todas as ciências físico-matemáticas deverão por isso retirar seus princípios da Ideologia e apenas desse modo tais ciências poderão conhecer um verdadeiro progresso e adquirir novos graus de clareza e precisão que ainda lhes faltam, apenas assim pode haver rigor na demonstração destas ciências.

Vale ressaltar nesse caso a descrição feita por Biran a respeito daquilo que poderia proporcionar a Ideologia às outras ciências, notadamente às matemáticas: tudo aquilo que seria propriedade da matemática converte-se com Biran em propriedade da ciência do homem. Portanto, a evidência que se acreditava encontrar na matemática é transferida para a análise da gênese das idéias que constituem o verdadeiro princípio de tudo mais. Sendo assim, é notável a inversão diametral operada por Biran do método matemático-experimental e igualmente da orientação de pensamento propagada por Condillac para quem a álgebra ainda teria um papel essencial como critério de evidência.

Com efeito, o essencial para a compreensão de qualquer ciência é o processo de instituição dos signos. Mediante o hábito, há uma deformação dos signos naturais e na medida

que estes vão fixando-se, ele se naturalizam, são tomados como naturais. Daí eles serem considerados como elementos do nosso entendimento e aplicados a não importa qual objeto. Os matemáticos operam simplesmente mediante o produto final de um longo processo cuja origem lhes escapa. Em decorrência disso, eles a tomam como verdadeira e definitiva, como um dado natural, ao passo que estes signos são na verdade o resultado tardio de um longo processo. Haveria desse modo toda uma semelhança entre a matemática e os diversos idiomas que consistem em cristalizações tardias de um processo cuja origem se perdeu no tempo. Trata-se apenas de signos artificiais que deslocados dos signos naturais se autonomizam e passam a ser aplicados a qualquer domínio da realidade.

Por isso, a ciência do homem segundo Biran seria tão fundamental, pois é ela que seria capaz de desvelar a estrutura do entendimento humano mediante o qual toda ciência é feita. Nesse caso, Biran aborda o tema da geração das idéias e, por conseguinte, dos signos do conhecimento. No entanto, veremos em seguida que na sua obra *La décomposition de la pensée*, o filósofo de Bergerac salientará que a gênese das idéias se encontra fundada na própria consciência, na consciência de si, cuja origem não é o pensamento como já havia apontado Descartes, mas a atividade motora cingida à vontade. Assim, mediante esta explicitação, Biran torna evidente que sua concepção da ciência do homem não se resume a uma teoria do conhecimento; ao contrário, é a faculdade da vontade, faculdade essencialmente moral, que fundará o conhecimento. Haverá nitidamente em Biran uma precedência da vontade em relação ao entendimento: na medida em que a consciência dependerá da atividade motora, ela será portanto o resultado de uma vontade que se manifesta necessariamente em um corpo, sendo o homem sobretudo, uma consciência volitiva individuada.¹²⁷

¹²⁷ Ver Devarieux, Anne. *Maine de Biran : L'individualité persévérante*. Grenoble : Jérôme Millon, 2004, p. 29 : « [...] a metafísica [...] é a ciência dos atos ou sentimentos reflexivos, especulação ou estudo das faculdades intelectuais e morais. Biran não separa inteligência e moralidade. »

3.2 A evidência do sentido íntimo

No início de *La décomposition de la pensée*, Biran elogia Bacon ao qual se refere como grande reformador das ciências. Se o centro da questão biraniana será notadamente o método promulgado pelo filósofo inglês, o filósofo de Bergerac cita a divisão da psicologia¹²⁸ efetuada por Bacon: 1º ciência da alma-substância; 2º ciência de suas faculdades; 3º ciência do uso e do objeto dessas faculdades. É evidente que Bacon não está determinando a necessidade de um conhecimento a priori da alma para que se possa conhecer em seguida suas faculdades e seus usos.

Tanto Bacon quanto seus seguidores sustentaram que havia limites intrínsecos à própria natureza humana e, portanto, que havia igualmente uma série de procedimentos aos quais o homem deveria assujeitar-se caso ele desejasse obter um verdadeiro conhecimento das coisas. Eles conceberam que

“se era dado ao homem fazer-se algumas noções sobre as causas primeiras dos fenômenos que se realizam tanto dentro quanto fora dele, sobre a substância do ser sensitivo e pensante, como sobre aquelas dos objetos sentidos e pensados, isso só seria possível remontando-se por uma série regular dos efeitos ou abarcando o conjunto das propriedades suscetíveis de observação e submetidas à experiência.”¹²⁹

Portanto, o preceito do novo método anunciado por Bacon já nos indica que a referida divisão da psicologia não era aquela a ser seguida do ponto de vista da ordem dos procedimentos, já que há claramente uma primazia da prática sobre a teoria e, por conseguinte, é a partir do uso e dos objetos das faculdades humanas que se poderá deduzir algo a respeito da substância da alma humana, desde que esta definição seja entendida simplesmente como o efeito de certas relações.

Na verdade, Bacon não somente inverte a ordem enciclopédica da sua ciência como anula seus dois primeiros itens que consistem apenas num termo geral derivado daquilo que se efetiva na prática, isto é, as faculdades e seus usos ou objetos. Portanto, o êxito do método

¹²⁸ Vale ressaltar aqui que é justamente o termo psicologia que Biran vai empregar para designar a ciência do homem que não se reduz à fisiologia. Bem entendido, no caso biraniano tal ciência ganhará uma acepção toda particular, porém, parece haver uma indicação de que Bacon inspira o filósofo de Bergerac na escolha da intitulação da ciência que deve diferenciar-se da ideologia.

¹²⁹ DP, p. 22.

baconiano se deve ao fato de que “ao proceder sempre da determinação experimental dos efeitos perceptíveis à limitação das idéias gerais de causas, potências ou faculdades, devia proibir-se de considerar estas *in abstracto* ou de fazer delas o objeto de uma ciência.”¹³⁰

A grande reforma preconizada por Bacon teve um tal sucesso na física que os espíritos esclarecidos não puderam mais pensar uma ciência de qualquer outro domínio da natureza que não tentasse aplicar aquele método empregado com tanta adequação no âmbito da matéria inorgânica. Já o âmbito da filosofia que se ocupa da alma humana, ela somente pode efetuar sua própria reforma ao limitar-se a uma análise positiva das idéias ou do emprego e do objeto circunscrito das faculdades humanas. O que diferencia a metafísica da física é a natureza dos objetos sobre os quais estas ciências se debruçam, já que, se a física trata de objetos externos, a metafísica lida com objetos que podem ser ditos internos ou íntimos. Porém, “dirigida por um método semelhante, quando se trata de observar os fatos, de classificá-los, de deduzi-los, a metafísica, não conservando mais nada de obscuro a não ser sua nomenclatura, parece partilhar da clareza e da precisão própria das ciências naturais [...]”.¹³¹

Ao proceder desta maneira, a filosofia se livraria de uma série de questões ontológicas a respeito das causas primeiras, das essências ou das substâncias das coisas externas, sobre a natureza da alma e de suas faculdades, etc. Mediante esta busca pela delimitação da origem das idéias e da maneira como os conhecimentos se formam, circunscreve-se assim qual seria efetivamente o campo da razão humana: “ao estudar enfim como nós sabemos, determina-se ao mesmo tempo o que nos é dado saber e permitido investigar.”¹³² Esta nova ciência da alma toma um caminho mais seguro, passando a ter um campo prático bem delimitado, tendo um objeto mais claro e preciso que são os signos. Por conseguinte, não haveria mais uma teoria das idéias que não fosse ao mesmo tempo uma teoria das suas expressões: o movimento oculto do pensamento se desvela então nas formas sensíveis da linguagem, não havendo mais cisão entre a arte de pensar e a arte de falar. Eis o mérito de Condillac aos olhos de Biran.¹³³

¹³⁰ DP, p. 23.

¹³¹ DP, p. 23-4.

¹³² DP, p. 24.

¹³³ Convém notar que esta tese de Condillac é expressa notadamente no *Essai sur l'origine des connaissances humaines* e que posteriormente o abade reconhecerá ter atribuído demasiada importância aos signos em detrimento das sensações que serão reavaliadas justamente no *Traité des sensations*. Sobre a íntima relação entre signos e idéias, conferir Condillac, Étienne Bonnot de. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: Armand Colin, 1924, p. 79 : « [...] para se ter idéias sobre as quais possamos refletir, nós precisamos imaginar signos que sirvam de

O raciocínio é precedido, todavia, pelas sensações ou pelas impressões sensíveis que serão transformadas pelos signos em idéias. Assim, tanto as idéias quanto os signos derivam dos sentidos:

“As leis fisiológicas da sensibilidade encontram-se portanto situadas na ordem do conhecimento experimental antes das leis metafísicas do pensamento e embora se possa considerar o homem como uma inteligência servida por órgãos, mesmo assim é preciso que esses órgãos primeiro funcionem, cada um à sua maneira, pois de outro modo a inteligência seria apenas virtual e é difícil conceber o que seria o senhor sem os seus servos.”¹³⁴

Biran acrescenta então que observando ainda o mesmo método prescrito por Bacon — o método de observação — a ciência do homem se resolveria no conhecimento fisiológico das funções ou ações de diversos órgãos. Haveria, nesse caso, uma ampliação do campo da linguagem propriamente dita, mas nessa nova perspectiva as leis do pensamento se desvelariam nas atividades dos órgãos naturais que estariam na origem de todo raciocínio sábio.

A filosofia se encontraria dessa maneira circunscrita por dois campos de investigação: gramática geral e lógica de um lado; e fisiologia de outro. Qualquer elemento que estiver situado fora desses dois âmbitos certamente será o produto de uma ilusão, não se assentando na experiência e, portanto, não podendo ser considerado como elemento da realidade. Além disso, considerando que um bom método seria aquele que pudesse ser aplicado a um vasto campo e ainda de maneira precisa,

“não se contestará de modo algum as vantagens próprias àquele que estendendo-se progressivamente desde Bacon sobre todos os tipos de estudos, tende a abarcar e concentrar em sua esfera o conjunto dos conhecimentos humanos, tanto a metafísica dos espíritos quanto a física dos corpos, tanto a ciência do abstrato quanto a do concreto.”¹³⁵

Após ter descrito todo o processo evolutivo da ciência baconiana, após ter escrito todas as suas qualidades e conquistas, Biran se interroga se ainda caberia alguma crítica a este método, ou seja, se seria ele insuficiente em algum ponto a despeito de todas as suas vantagens. Afinal, o método experimental parece definitivo pela sua segurança e pelo vasto campo que abarca. Com efeito, Biran entrevê a possibilidade de, malgrado todos os aspectos positivos do método experimental já

ligação com os diferentes conjuntos de idéias simples, e nossas noções apenas são exatas na medida em que inventamos, com ordem, os signos que devem fixá-las.”

¹³⁴ DP, p. 25.

¹³⁵ DP, p. 26.

referidos anteriormente, ir além dos seus princípios e encontrar outros de um nível superior. A questão é se a própria experiência, campo a ser exclusivamente considerado segundo os preceitos do método experimental, se ela não contém algo que os defensores das ciências experimentais não percebem. Dito de outro modo,

“poder-se-ia perguntar se essas doutrinas, colocadas logo de início no campo da experiência e circunscritas à ordem dos fatos sensíveis, não deixam e não escondem por detrás delas um outro mundo hipersensível, cujos fundamentos deveriam ser conhecidos caso este mundo exista, ou provar ao menos sua não-existência [...] Poder-se-ia perguntar enfim se o método que foi quase exclusivamente aplicado entre nós à análise das faculdades humanas alcança até os confins de uma filosofia verdadeiramente primeira [...]”¹³⁶

A consciência cingida a toda atividade motriz voluntária que se distinguia radicalmente das sensações passivas é pela primeira vez reconhecida como uma força hipersensível ou hiperorgânica, termos que designam, por um lado, que o eu não seria um mero feixe de propriedades externas e, além disso, consiste numa força que seria independente do organismo corpóreo, não compreendendo, todavia, nenhuma referência a uma alma-substância além do corpo. É o reconhecimento do esforço voluntário consciente como uma força hiperorgânica que marcará o início da doutrina biraniana propriamente dita. Tal definição possibilita a Biran delimitar com total precisão os domínios da fisiologia e da psicologia, sendo importante não confundi-los. Eis a pedra de toque do método da filosofia de Maine de Biran que lhe permite, avançando a sua doutrina, perguntar se

“[...] não seria necessário estabelecer ao menos alguma distinção entre uma ideologia que se poderia denominar subjetiva que, limitando-se à consciência do sujeito pensante, por-se-ia a penetrar as relações íntimas que ele sustenta consigo mesmo no exercício livre de seus atos intelectuais e uma ideologia objetiva, fundada principalmente sobre relações que ligam o ser sensível às coisas exteriores a respeito das quais ele se encontra constituído em dependência essencial quanto às impressões afetivas que ele recebe ou às imagens que ele forma para si.”¹³⁷

¹³⁶ DP, p. 28.

¹³⁷ DP, p. 28-9.

De acordo com Biran, o exercício de decomposição deve ser precedido da determinação sobre o que há a ser decomposto, sob qual perspectiva este algo pode ser analisado. Em outros termos, trata-se de determinar antes de tudo o sentido que se atribui aos termos faculdade, potência ou força, empregados com tanta freqüência na ciência do homem, notadamente pelos ideólogos. Estes termos, empregados muitas vezes de maneira bastante vaga, não poderiam, segundo Biran, ser adequadamente circunscritos “sem se procurar o fundamento que tem, em nossa natureza íntima, a idéia ou o princípio primeiro de causalidade, cujos termos pré-citados são diversas expressões diferentes na *forma*, unívocos no *fundo*.”¹³⁸

Teria sido justamente a transposição dessa noção de causa em geral para o âmbito da metafísica e sua aplicação como aquela feita na física que produziu esta nova forma de filosofia que se restringe à “ciência dos signos de nossas idéias ou dos modos passivos de nossa sensibilidade unidos por uma relação de dependência (e segundo um emprego necessário do mesmo princípio de causalidade) ao jogo ou às funções de certos instrumentos orgânicos que deveriam produzi-los.”¹³⁹ Resta então a Biran analisar os fundamentos do valor atribuído à noção de causa em geral a partir das teorias da física, passando pelas teorias dos fisiologistas, indo até os sistemas de metafísica, a fim de identificar em que medida estas concepções contribuíram para o procedimento correto do espírito e igualmente o que lhes faltou. Aliás, esta postura de reconhecer o mérito de cada escola ou pensador é que ensejará o aparecimento a partir de Biran de uma filosofia eclética na França, cujo principal representante, discípulo de Biran, foi Victor Cousin.

Primeiramente, no tocante à aplicação do princípio de causalidade na física, Biran se mostra um partidário do método indutivo e, portanto, crítico do método dedutivo que de algum modo seria uma extensão do pensamento medieval fundado sobre a noção de causa oculta. Segundo Biran, o bom caminho foi tomado a partir da grande instauração universal que tinha justamente como pedra de toque o abandono da noção de causa primeira e se limitava a considerar os efeitos ou os fenômenos. A física, nesse caso, foi a primeira a aplicar este preceito geral, limitando-se à observação dos fenômenos naturais e buscando as leis experimentais que expressassem a sucessão dos fenômenos. Assim, o termo causa apenas designava “um termo geral e somatório, abarcando em sua extensão a série total ou o conjunto dos mesmos fatos,

¹³⁸ DP, p. 30.

¹³⁹ DP, p. 30.

considerados sob a relação de todas as circunstâncias essenciais que lhes são comuns [...].”¹⁴⁰ Logo, o signo causa foi empregado, em geral, possuindo duas acepções diferentes: por parte dos racionalistas e dedutivistas, referia-se a uma força produtiva do fenômeno, ao passo que para os empiristas ou indutivistas este termo expressaria uma relação geral de analogia entre fenômenos.

Quando o objeto da ciência é o homem, pode-se aplicar o mesmo método, estabelecendo relações de analogia e procurando reduzi-las ao máximo, assim como na física, cujo modelo a ser seguido deveria mesmo ser aquele de Newton que, mediante uma série de reduções, chegou à noção de atração. Biran salienta justamente que o grande mal entendido que houve em torno de sua teoria, efetivada mesmo pelos newtonianos, foi de tomar a força de atração como uma força produtiva e, portanto, como uma propriedade essencial da matéria. De acordo ainda com Biran, a respeito do significado do termo causa, “Newton explica o verdadeiro sentido físico que ele dá a esse termo e afasta toda dificuldade ao se limitar a empregá-lo como a expressão de um fato generalizado segundo a observação e as comparações mais precisas de circunstâncias fenomenais, suscetíveis por sua natureza de todo o rigor do cálculo.”¹⁴¹

Sendo assim, este método foi transportando para o âmbito da fisiologia, embora este âmbito seja muito mais complexo e obscuro. Tratava-se de, seguindo os passos da grande restauração, eliminar a causa oculta no domínio da vida — a denominada enteléquia — e “é assim que o termo sensibilidade tornou-se a expressão das propriedades mais gerais dos corpos vivos e ocupa, dentre os fenômenos da matéria organizada, o lugar da atração nas leis da matéria morta.”¹⁴²

Entretanto, o mesmo gênero de dificuldade que afetava o termo causa, ou seja, os diversos empregos do mesmo termo, vai atingir também o termo sensibilidade. Se por um lado, ele pode exprimir apenas relações de analogia, há um outro sentido que concerne àquilo que é sentido internamente e depois transferido para o mundo objetivo, cujo exemplo seria a teoria animista de Georg Ernst Stahl que é reconhecido notadamente por ter proposto um modelo antimecanicista para se entender os fenômenos fisiológicos. Stahl define o organismo como um composto heterogêneo de corpos mistos e ainda consoante a sua visão, esta heterogeneidade tenderia à dissolução se não fosse a existência de uma causa intrínseca a esta organização que a

¹⁴⁰ DP, p. 33.

¹⁴¹ DP, nota, p. 33.

¹⁴² DP, p. 40.

conservaria viva. Sem dúvida, o reconhecimento da parte de Stahl de uma causa da vida orgânica para além de suas partes contribuiu sobremaneira para a constituição da fisiologia como uma ciência autônoma da física: o projeto da fisiologia estaria assim assentado sobre uma noção não mecânica de vida. O que Biran censura nesta teoria é o fato de que ela remete a uma causa oculta o princípio responsável pela manutenção da vida, isto é, haveria um princípio oculto responsável pela unidade do organismo. Para o filósofo de Bergerac, esta unidade seria antes sentida na consciência íntima e no caso indevidamente transferida para o mundo objetivo, tendo necessariamente uma forma oculta, já que ela não aparece à percepção dos sentidos. Nesse sentido, apesar de aparentemente haver uma grande diferença entre os fisiologistas e os pensadores da metafísica racionalista, como Descartes e Malebranche, aos olhos de Biran ambos os procedimentos remetem de maneira indevida aquilo que é sentido exclusivamente na consciência individual para o mundo externo objetivo. Assim, alma, Deus, sensibilidade ou princípio vital seriam apenas diversas expressões da mesma força experimentada na interioridade da consciência.

Como já visto anteriormente, tampouco a álgebra das sensações de Condillac poderia superar esse problema na medida em que emprega o termo sensação para se referir a uma série complexa de níveis de existência, como a impressão material sobre os órgãos, a afecção passiva imediata, o eu que se percebe distinguindo-se de sua modificação sentida e o eu que a percebe transformando-a em idéia. Não é possível a existência da personalidade se esta é reduzida a um estado puramente passivo: o equívoco do sensualismo de Condillac consiste em considerar os movimentos orgânicos como causas e não somente signos naturais das modificações que o homem sente na sua interioridade.

Biran entende, ademais, que as impressões sensitivas e os modos subjetivos tampouco poderiam ser traduzidos em termos de movimentos de fibras, ou seja, não seria possível situar a reminiscência ou a imaginação, por exemplo, em alguma região do cérebro. Embora Biran localize no cérebro a região orgânica onde se inicia a atividade motriz que, portanto, não envolve necessariamente um movimento externamente perceptível, isso não permite necessariamente identificar o cérebro como a causa do movimento. Tal confusão apenas se origina quando não se estabelece a distinção entre ação e reação. Eis o mérito de Xavier Bichat, que estabeleceu uma fisiologia cerebral baseada nesta distinção, mas que confundiria de acordo com Biran a contratibilidade animal e a vontade, pois a esta somente poderiam estar

cingidas as ações que nascem no âmbito da consciência individual. A fisiologia consegue chegar até a contração animal, mas não pode dar conta da vontade, já que esta tem seu ponto de partida na apercepção interna imediata. Portanto, as faculdades ditas ativas não poderiam ser representadas por uma disseminação nas partes de um composto orgânico. O signo que decide definitivamente a questão para Biran e que já era essencial desde o estudo sobre o hábito é que “nós não sentimos apenas, mas sentimos que sentimos. Ora, é a sede desse sentimento superior que é difícil assinalar.”¹⁴³

Apesar destes limites da fisiologia, ela não deixa de ser importante na medida em que traz esclarecimentos a respeito dos estados puramente afectivos, já que a consciência, própria do humano, nasce apenas tardiamente. Será, portanto, função da fisiologia determinar as circunstâncias orgânicas correspondentes às afecções puras, constituindo uma representação do homem em sua “simplicidade nativa”. Assim,

“partindo das determinações instintivas e dos primeiros apetites do instinto, a fisiologia poderá, por felizes aproximações, lançar uma grande luz sobre esses fenômenos mistos que constituem as paixões do ser inteligente; esclarecer o mecanismo da reprodução ou da formação mesmo, espontânea, de várias idéias ou imagens e aliar-se assim utilmente à metafísica que considera os mesmos fatos e resultados sob outras relações ou em uma outra ordem de combinações.”¹⁴⁴

Desse modo, o estabelecimento do limite da fisiologia não a desabilita na concorrência para a ciência do homem. Ao contrário, Biran estabelece desde então uma demarcação mais nítida entre a fisiologia e a metafísica (psicologia) ou, empregando os termos de 1804 em que o filósofo de Bergerac ainda é tributário dos ideólogos, são distinguidos dois âmbitos diferentes — a ideologia objetiva e a ideologia subjetiva — que reclamam portanto dois métodos igualmente distintos, a saber, a fisiologia que tende à generalização e à comparação e a psicologia que, em contrapartida, tende à individualização e à simplificação.

Em geral, os equívocos em filosofia se devem à mistura entre ambos os pontos de vista. “Porém, é sobretudo na busca das causas ou na determinação das potências e das faculdades que os dois métodos se encontrarão mais em oposição”¹⁴⁵: Se na física o termo

¹⁴³ DP, nota, p. 52.

¹⁴⁴ DP, p. 53.

¹⁴⁵ DP, p. 54.

“causa” designa o resumo geral de fatos análogos particulares, no que concerne às faculdades ativas do indivíduo, todo esforço determinado por uma vontade é sentido sempre como causa: “não se poderá mais portanto transformar a noção singular em uma idéia abstrata geral”.¹⁴⁶ Na ciência reflexiva, a apercepção que consiste no sentimento da força que se manifesta na personalidade não pode vir separada do seu efeito que é sentido primeiramente na contração muscular, ambos sintetizados na “percepção do esforço voluntário”.

O método dos pontos de vista limita assim o alcance do método experimental sempre aventado como método único capaz de apreender todos os gêneros de fenômenos.

“Assim, esta máxima que nos ensina a proceder unicamente do conhecimento dos efeitos àquele das causas nas ciências dos fatos reportados fora de nós, seu emprego seria nulo quando se trataria de observar o que está em nós, de assinalar a ordem de geração de nossas faculdades e das leis de nosso pensamento ou de remontar pela reflexão à origem de todas as nossas idéias, inclusive mesmo aquela de causa.”¹⁴⁷

A ciência do homem, porque trata com um ser misto — *homo; simplex in vitalitate, duplex in humanitate* — exige então igualmente dois tipos de método. É preciso levar em conta ambos os elementos sem reduzir um ao outro, embora eles se apresentem sempre unidos e indivisíveis em nossa experiência. Portanto, a pedra de toque do método biraniano consiste em não misturar nem separar, mas apenas distinguir mediante uma análise lógica precisa. É nisso que consiste a verdadeira decomposição na ciência do homem. É esse o aspecto novo que ainda não estava presente, ou apenas em germe, em *L'influence de l'habitude sur la faculté de penser*. É assim que se estabelece enfim a doutrina biraniana que não se separa do surgimento do método reflexivo.

¹⁴⁶ DP, p. 55

¹⁴⁷ DP, p. 56.

3.3 O cogito biraniano

O homem, enquanto um ser físico, parece participar de diversas ordens reguladas por certas leis gerais as quais podem ser percebidas mediante o método experimental de generalização. Porém, uma outra ordem de fatos, situados na interioridade do homem ou na sua consciência tornam o fenômeno humano muito mais complexo e impossível de ser apreendido por uma lei simples e geral. O homem, reunindo dois tipos radicalmente diferentes de faculdades, participa igualmente de dois tipos de leis. Assim, enquanto um ser vivo sensitivo ele é o resultado de várias impressões e funções das quais ele não tem controle, são fatos que lhe afetam sem necessariamente passar por sua consciência. Já enquanto um ser motor e pensante, o homem porta uma consciência e pode assim estabelecer relações com o mundo externo: ele sente que sente, ou seja, ele se define pela apercepção de sua existência individual. Portanto, toda atividade motora voluntária e, por conseguinte, consciente, opera numa espécie de desdobramento em que tudo o que é executado é percebido como tal: eis a vida de reflexão em que “começa uma personalidade idêntica e com ela todas as faculdades do ser inteligente e moral.”¹⁴⁸ Há portanto segundo Biran uma coincidência entre a evidência do poder de ação exercida pela vontade e a evidência de sua existência. Em outras palavras, o sentimento da própria existência está indissociavelmente ligado ao fato da atualização da vontade mediante uma atividade motora. Perceber e querer não se dissociam, mas em que consiste esta vontade na qual reside a consciência de si? O que é esse querer primitivo? Qual é a natureza da consciência do eu?

Para Biran, Descartes foi o responsável por desvelar o caráter fundante da subjetividade e, portanto, sua primazia em todo processo cognitivo. A consciência de si, ou a apercepção de si que é ao mesmo tempo o sentimento da própria existência constitui-se como princípio gerador e fonte real de toda evidência. O que se deve louvar em Descartes é o fato de este ter criado uma ciência fundada na observação interior, de ter procurado nele próprio os verdadeiros princípios da ciência. A filosofia cartesiana apresenta-se assim, ao filósofo de Bergerac, sob a vestimenta de “doutrina mãe” ao proporcionar à ciência seus princípios fundados por sua vez no fato primitivo do sentido íntimo.

¹⁴⁸ DP, p. 120.

Descartes teria ensinado, com isso, sobre a diferença radical entre o âmbito da subjetividade e aquele do mundo exterior, “que o conhecimento do próprio eu, o fato da consciência, é distinto e separado da representação de qualquer objeto; que tudo o que é assim concebido pela imaginação ou com a ajuda dos sentidos externos é estranho a esse conhecimento imediato e evidente por ele mesmo.”¹⁴⁹ Há, desse modo, uma oposição entre o conhecimento imediato que o sujeito tem de si mesmo e caráter mediato entre o sujeito e o mundo exterior para que este possa ser conhecido.

Biran insiste que o conhecimento do mundo exterior não pode se efetuar sem a consciência de si, ou seja, ela funda o conhecimento e este é assim inteiramente dependente dela. Lembremos que esta distinção visa sobretudo Condillac que em seu *Tratado das sensações* sustenta a tese segundo a qual todas as faculdades humanas não são senão sensações transformadas. Para Condillac, é

“inútil supor que a alma recebe imediatamente da natureza todas as faculdades das quais ela é dotada. A natureza nos dá órgãos para nos advertir pelo prazer sobre o que devemos buscar e pela dor sobre o que devemos evitar. Porém, ela detém-se nesse ponto e deixa à experiência o cuidado de nos fazer contrair hábitos e acabar a obra que ela começou.”¹⁵⁰

Com efeito, diante de tal tese sensualista, Descartes teria ido mais longe que Condillac, ao afirmar a existência do princípio da personalidade humana sem a qual nenhum conhecimento seria possível. Desse modo, a tese de Condillac, que tem como finalidade evitar toda abstração e toda explicação do real pelo possível, acaba deslizando para o prejuízo oposto de não tomar como real a não ser aquilo que se apresenta aos sentidos. Assim a proposta de Condillac “é uma simples hipótese abstrata e quando este filósofo pretende derivar todas as faculdades e os primeiros conhecimentos da sensação transformada, é porque já supõe tacitamente e antes de tudo a existência da personalidade ou do eu...”¹⁵¹ Na perspectiva biraniana, o exemplo da estátua, que em contato inicialmente apenas com a sensação do odor passa a desenvolver pelo hábito todas as outras faculdades presentes em conjunto no ser humano, não passa portanto de uma ficção, trata-se mais de um método que segue antes uma lógica algébrica de dedução das faculdades humanas do que um método almejando a apreensão da realidade.

¹⁴⁹ Biran, *Essai*, p. 131.

¹⁵⁰ Condillac, *Tratado*, p. 12.

¹⁵¹ Biran, *Essai*, p. 168.

Entretanto, ainda que Descartes tenha contribuído sobremaneira ao desenvolvimento das ciências e do pensamento metafísico, ele ter-se-ia equivocado, no final das contas, por um erro semelhante àquele do próprio Condillac, apesar da grande diferença aparente entre ambos.

“Se Descartes abstrai onde ele precisaria limitar-se à reflexão, Condillac também abstrai e faz uma hipótese quando se trata apenas de observar e constatar um fato. O primeiro, conseqüente a seu princípio, acredita poder construir o mundo com elementos tirados do seu próprio pensamento; o outro, não menos conseqüente, acredita poder reconstruir o entendimento humano com elementos convencionais de sua criação, tirados de sua própria hipótese.”¹⁵²

Desse modo, a atribuição dos termos sensualista e inatista a Condillac e Descartes respectivamente, ainda que marque uma oposição importante, ela oculta um erro comum a ambos que não evitam o caráter sistemático e abstrato de suas filosofias. Na verdade, Biran combate este procedimento de reflexão, já que ele tem como critério metodológico cingir o pensamento à experiência real. Segundo Biran, o erro cartesiano pode ser identificado na própria formulação do seu clássico entimema “*Penso, logo existo*”, no qual por uma operação lógica, Descartes teria desnaturado o verdadeiro caráter da subjetividade, pois a premissa e a conclusão possuem valores completamente opostos. A proposição “*Eu penso*” poderia ser traduzida por “*Eu existo para mim mesmo*” e traduz a relação fenomenal entre o eu e o pensamento de tal modo que eu só posso existir para mim mesmo enquanto eu penso. Trata-se aqui de um conhecimento imediato que não é possível a não ser em ato: “Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir.”¹⁵³ Logicamente, a conclusão só poderia asseverar a respeito desta existência fenomenal do eu para ele mesmo no ato do pensamento e nada mais. No entanto, a conclusão cartesiana extrapola tal âmbito e concerne a uma existência absoluta independente de todo ato do pensamento, o que leva ao desfecho que afirma uma existência substancial, o que não possui, então, nenhuma relação com a proposição inicial: “nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa...”¹⁵⁴

¹⁵² Biran, *Essai*, p. 158-9.

¹⁵³ Descartes, *Meditações*, p. 94.

¹⁵⁴ *Id.*, *ibid.*

Após ter insistido sobre o fato de que o eu somente pode assegurar-se de sua existência durante o tempo em que pensa, Descartes conclui precipitadamente que a única certeza que ele possui então é de que consiste em uma coisa pensante. Para Biran, “o sujeito *eu*, na conclusão *eu existo*, certamente não é idêntico àquele que é expresso pelo mesmo signo na maior *eu penso*. Aqui, trata-se de um sujeito fenomenal; lá de um sujeito real¹⁵⁵. Todas as deduções ulteriores desse princípio *eu sou uma coisa pensante* terão portanto apenas um valor lógico ou condicional como ele.”¹⁵⁶

Assim, Descartes teria percebido o verdadeiro princípio da subjetividade, mas o teria deformado ao tirar uma conseqüência de caráter puramente lógico e não fundado no fato da consciência. Além disso, o princípio de que existo como coisa pensante exigiria que pensássemos o tempo todo, o que claramente não se verifica nos fatos, haja vista que não pensamos sempre, como no sono ou nos casos de desfalecimento, por exemplo. Minha existência somente está garantida durante o tempo em que penso e somente assim posso percebê-la. Na verdade, é o próprio Descartes quem o afirma, visto que segundo ele “esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito.”¹⁵⁷ Suspenso o pensamento, a garantia de minha existência se esvanece com ele.

A aplicação da noção de substância à subjetividade é, aos olhos de Biran, inteiramente inadequada. Descartes teria entrevisto o fato da consciência, mas em seguida o teria perdido ao substancializar a subjetividade. Para Biran, o erro cartesiano se encontra no ato de representação do eu, isto é, ao aplicar uma idéia ou noção reflexiva de substância a fim de representar a subjetividade, já que esta não é suscetível a nenhuma representação possível, mas ao contrário, condição de toda representação possível..

Para Biran, o exame sobre o hábito constitui a prova da impossibilidade de reduzir todas as faculdades às sensações: o que é irreduzível na natureza humana é uma dualidade composta pelas sensações e pelas percepções. Entretanto, o estudo sobre o hábito também esclarece sobre a razão pela qual os sensualistas reconheciam apenas a faculdade passiva. Com o hábito, tudo tende a uma espontaneidade, a um automatismo e assim, ambos os elementos

¹⁵⁵ O termo *real* é empregado aqui designando o âmbito de realidade absoluta que se opõe a uma existência que é relativa a uma consciência. É preciso não tomar o termo, nesse caso, em uma acepção realista que, em certa medida, é a posição de Biran e é o que faz com que ele se oponha a Condillac e Descartes quando estes aplicam uma lógica matemática a fim de descrever o real.

¹⁵⁶ Biran, *Essai*, p. 125.

¹⁵⁷ Descartes, *Meditações*, p. 92.

(passivos e ativos) apresentam-se em um amálgama cuja diferenciação torna-se obscura, esvanecendo-se, assim, a distinção entre o voluntário e o involuntário. Os sensualistas, assim, ter-se-iam enganado ao fundir ambos os elementos em um único, ao identificar como única faculdade humana aquela cingida à espontaneidade, à passividade. É justamente o estudo sobre o hábito que permite reconhecer o que há de atividade no homem, faculdade que está ligada à atividade motora, ao esforço muscular.

A noção de esforço implica então a necessidade do movimento executado por uma vontade pessoal que se depara com uma resistência, algo que detém, mas ao mesmo tempo circunscreve a própria personalidade. Em outros termos, esta implica na sua existência uma dualidade entre a vontade e a resistência orgânica, visto que na ausência de um dos termos, não há a possibilidade de haver consciência e portanto, consciência do que quer que seja

“O esforço implica necessariamente com ele a percepção de uma relação entre o ser que move ou que quer mover e um obstáculo qualquer que se opõe a seu movimento; sem um sujeito ou uma vontade que determine o movimento, sem um termo que resista, não há esforço e sem esforço não existe conhecimento nem percepção de nenhuma espécie.”¹⁵⁸

Nota-se assim uma dupla consequência do reconhecimento desta dualidade irreduzível, visto que ela implica não somente a existência da própria consciência, mas também da consciência de algo e, destarte, esta dualidade apresenta-se como o âmbito sobre o qual todo conhecimento será fundado. Daí Biran nomeá-la de “dualidade primitiva”, a fim de designar sua irreduzibilidade e portanto, seu caráter de ponto de partida e fundação para qualquer conhecimento do mundo exterior.

Sendo assim, a consciência não é exclusivamente forma, nem matéria, constituindo-se pela indissolução de dois elementos que não se confundem, porém tampouco se separam. Daí a dualidade primitiva exigir que se distinga ambos os elementos que a compõem sem separá-los. É impossível, segundo Biran, decompor a consciência em espírito e matéria tomados absolutamente e se tal decomposição não é possível, a consciência não pode então ser analisada, ser explicada. Ela constitui-se como um fato evidente, como uma dualidade ou heterogeneidade irreduzível.

O momento privilegiado em que ambos os componentes da dualidade primitiva aparecem concomitantemente e em ato, ou seja, como um fato dado e cuja existência, portanto,

¹⁵⁸ Id., *ibid.*, p.126.

não pode ser colocada em dúvida, é a apercepção interna imediata. Este sentimento interno da existência individual, esfera de evidência pessoal e subjetiva, é anterior a qualquer outra faculdade. A apercepção é, por conseguinte, o momento em que a consciência aparece a si mesma e sem o que não pode haver consciência de nada mais.

Este momento originário é designado por Biran de fato primitivo, visto que, como já visto anteriormente, todo conhecimento mediato do mundo exterior compreende uma consciência e esta é, portanto, necessariamente anterior a qualquer conhecimento do mundo. Se por um lado, a consciência de si é condição necessária para a consciência de um não-eu; por outro, a consciência de si é inteiramente independente dos elementos estranhos à apercepção interna imediata. Com isso, a consciência de si é anterior a qualquer outro conhecimento do mundo externo e recebe por isso o nome de fato primitivo, ou seja, fato primeiro na ordem do conhecimento.

Aqui Biran se reconcilia com Descartes, tão elogiado por ter encontrado o ponto de Arquimedes de toda filosofia primeira, faltando-lhe apenas ter reconhecido a verdadeira natureza desse sujeito que não está originariamente cingido ao pensamento, como queria o pai da metafísica moderna, mas ao movimento e à vontade. Daí a possibilidade de afirmar que o *cogito ergo sum* cartesiano é substituído na filosofia biraniana pelo *volo ergo sum*, o *eu penso* dá lugar a um *eu quero* ou *eu posso*.

Descartes, ao transformar a apercepção imediata em coisa pensante, todo desejo ou vontade é sempre a idéia de desejo ou de vontade. Sendo assim, há um hiato entre a idéia de movimento e o movimento propriamente dito, hiato que Descartes não consegue preencher. A identificação da subjetividade exclusivamente ao pensamento acarreta a negação do movimento e, por conseguinte, do corpo, onde o próprio movimento se dá.¹⁵⁹

No entanto, tal modificação não seria um traço original de seu pensamento, já que outros autores também o haviam feito. Segundo Michel Henry, “na oposição clássica entre o cogito cartesiano e o cogito biraniano não reside (...) nem a originalidade nem a profundidade do

¹⁵⁹ Henry, p.71-2: “O processo normal que se opera, por exemplo, da idéia de um movimento à realização real deste movimento, coloca assim um problema que não pode ser resolvido e nem mesmo considerado no interior da esfera da subjetividade pura; e o corpo, que é o meio em que se realizam os movimentos reais, somente pode ter lugar em uma filosofia que reconhece uma outra região ontológica além daquela da subjetividade. No interior desta última, não há lugar nem para a ação, nem para o corpo e se o eu se reduzisse ao pensamento puro, ele seria apenas um meio de modificações passivas em que nossos desejos poderiam nascer, mas não se realizar.”

pensamento de Maine de Biran.”¹⁶⁰ Com efeito, como já foi visto, o próprio Biran reconhece explicitamente, por exemplo, o quanto o pensamento de Destutt de Tracy havia influenciado sua própria filosofia quando este se refere ao movimento como fundador da consciência, e confessa estar de acordo com pensadores como Fichte e Schelling.¹⁶¹ A intenção de Biran não é de apresentar o homem como um ser que essencialmente age no lugar de um ser que essencialmente pensa, não se trata de opor a ação ao pensamento. Segundo Michel Henry

“A filosofia de Maine de Biran não é uma filosofia da ação em oposição a uma filosofia da contemplação ou do pensamento, ela é uma teoria ontológica da ação e sua originalidade, sua profundidade não reside no fato de ter determinado o cogito como um ‘eu posso’, como uma ação e como um movimento, ela consiste na afirmação que o ser desse movimento, dessa ação e desse poder, é precisamente aquele de um cogito.”¹⁶²

É o que também afirma Merleau-Ponty, para quem não há oposição entre o sujeito que se move e o sujeito que pensa, ambas as faculdades, movimento e pensamento existindo em conjunto no homem: “Biran afirma conjuntamente a evidência indubitável do corpo e do pensamento, mas ele não pensa de modo nenhum em afirmar o sujeito motor contra o sujeito pensante.”¹⁶³

Sendo assim, nessa perspectiva não seria plausível opor Biran a Descartes, já que ambos se referem à subjetividade como esfera comum de conhecimento imediato sem o qual nenhum outro conhecimento é possível. Ainda segundo Henry, “o ‘eu penso’ e o ‘eu posso’ têm um mesmo estatuto ontológico que é aquele da subjetividade e das experiências internas transcendentais das quais ela é o meio”¹⁶⁴ e, desse modo, tanto Descartes quanto Biran possuem um projeto comum que consiste em realizar “uma vasta redução fenomenológica que visa antes de tudo a edificação de uma ontologia da subjetividade”¹⁶⁵

A diferença então entre Descartes e Biran não se deve a projetos ou intuições distintas, mas antes porque o filósofo de Bergerac “deu à intuição central do cartesianismo uma significação radical”.¹⁶⁶ E ir mais longe que Descartes conduz Biran necessariamente ao

¹⁶⁰ Henry, p. 73.

¹⁶¹ A esse respeito, cf. Xavier Tilliette, sobre as semelhanças entre Biran e Fichte. “Nouvelles réflexions sur le cogito biranien” in *Révue de métaphysique et morale*, n° 4, 1983, Paris, Armand Colin, p. 445.

¹⁶² Henry, p. 74.

¹⁶³ Merleau-Ponty, p.66.

¹⁶⁴ Id., *ibid.*, p.77

¹⁶⁵ Id., *ibid.*

¹⁶⁶ Id., *ibid.*

reconhecimento do corpo como constituinte do âmbito da subjetividade, como a continuidade de resistência interna ao esforço e que não constitui ainda um corpo objetivo, passível de ser representado: “O eu não pode existir para ele próprio sem ter o sentimento imediato interno da coexistência do corpo: eis o fato primitivo. Porém, ele poderia existir ou ter essa apercepção sem ainda conhecer seu corpo como objeto de representação ou de intuição.”¹⁶⁷

Eis o ponto em que aparece a originalidade de Biran, pois ele é provavelmente o primeiro filósofo a pensar o papel do corpo na gênese da consciência e de suas faculdades, o que significa dizer que o corpo não só será um dos elementos sem os quais não haveria consciência, como não haveria tampouco conhecimento do mundo. Dessa maneira, a presença do eu a ele próprio é sempre uma consciência corpórea que é indissociável do sentido que o mundo faz para esta consciência.

Porém, o reconhecimento do corpo não é só um traço de originalidade em Biran, mas nos permite entrever o alcance de sua filosofia de cunho realista, no sentido em que, ao reconhecer apenas aquilo que se apresenta à consciência, ele é capaz de ver mais, é capaz de não excluir ou deformar algo do real, nem tampouco acrescentar algo que não lhe pertence. Tal postura evitará falsos problemas, como por exemplo, aquele que diz respeito à relação entre a alma e o corpo, já que para Biran o corpo orgânico e a vontade pessoal aparecem cingidas à consciência e, portanto, toda pergunta acerca da união entre a alma e o corpo constitui-se como resultado de um erro anterior que consiste em separar ambos os elementos no homem. Na verdade, não é possível decompor a consciência em espírito e matéria tomados absolutamente, a consciência aparece a ela mesma como uma dualidade irreduzível e nesse sentido a consciência não pode ser analisada nem tampouco explicada. O cerne do método reflexivo talvez consista na operação de distinguir sem separar. E ele nos ensina que o homem inteligente é distinto do homem moral na forma, porém no fundo eles se encontram originariamente cingidos um ao outro. Maine de Biran distingue, mas não separa o conhecimento da moral.

¹⁶⁷ Essai, p. 381.

Considerações finais

Maine de Biran é frequentemente descrito como um filósofo de um único tema ou ainda de uma só obra, como se todo o seu percurso filosófico não fosse senão o desenvolvimento de uma intuição inicial. Talvez tal afirmação contenha um certo exagero, mas ao mesmo tempo ela não deixa de conter alguma verdade. Uma verdade existencial, já que como temos acesso aos seus diários, nós sabemos que as questões por ele abordadas teoricamente mediante a razão constituíam na verdade temas existenciais que lhe causavam grandes tumultos internos. Aliás, sejamos precisos, não apenas os tumultos, mas igualmente algumas sensações de extrema paz incitavam Biran a se perguntar qual era, afinal de contas, a sua parte naqueles sentimentos tão díspares e sobre os quais o jovem Biran tinha um forte sentimento de que ele não concorria em nada para que ele fosse literalmente invadido por eles. Ele apenas poderia evitar alguns tumultos, afastando-se das paixões:

“Convencido que as paixões não dão a felicidade que elas prometem e meu organismo e minha razão me proibem igualmente de correr atrás de seus bens factícios, eu fujo da agitação, eu me volto para mim mesmo, eu erro nos bosques, eu me entrego aos meus devaneios e eu espero sempre que alguns felizes momentos semelhantes àquele que eu experimentei, venham lançar flores sobre minha existência monótona.”¹⁶⁸

A bem dizer, temos a viva impressão que pouca coisa cabe efetivamente ao sujeito no seu plano moral, a não ser evitar certas situações que se sabe serem prejudiciais ao indivíduo. De resto, os momentos de intensa felicidade sobre a terra parecem ser fruto do acaso, ou melhor, de uma certa relação entre os fatos orgânicos e os fatos morais, e aquilo que denominaríamos acaso seria apenas nossa ignorância da nossa parte em relação à verdadeira causa desses nossos estados. Portanto, a felicidade humana parece ter uma relação bastante estreita com o conhecimento, traço que rapidamente nos faria pensar Biran como um filósofo de sua época, vale dizer, herdeiro das Luzes.

Não obstante, seu espírito sutil, defensor implacável de um pensamento que não se reduza a uma quimera metafísica que não teria nenhuma relação com o mundo prático, nenhum resultado efetivo. Sim, o filósofo da interioridade é antes de tudo, por mais contraditório que pareça, um homem prático, um seguidor de Bacon para quem conhecer é agir. Ademais, já que

¹⁶⁸ JO III, p. 5.

nos é dado conhecer da sua vida, sabemos que Biran durante a maior parte de sua vida teve uma vida prática intensa, e que ele sempre se destacou por ser um grande administrador público.

No entanto, voltemos ao Biran das Luzes: se não deixa de ser verdadeiro o seu entusiasmo pelos resultados alcançados pela ciência, tanto da física quanto da fisiologia, sua crença sincera nos poderes da ciência que se efetivava nas transformações da natureza que lograva o homem, é curioso notar uma pergunta aparentemente comum e quase ingênua talvez que Biran se coloca a respeito da física newtoniana: seria a força de atração universal um princípio da ciência física, isto é, seria ela suficiente para fundamentar a ordem e o funcionamento do cosmos material ou seria necessário recorrermos a uma causa outra, causa primeira que explicaria a própria atração, questão sobre a qual o próprio Newton era ambíguo.

Ora, o jovem Biran já se perguntava sobre a causa primeira dos fenômenos mecânicos e consciente do caráter provisório em certa medida do resultado ao qual chegara Newton, ele ainda se punha a questão se seria necessário recorrer ao princípio divino, por exemplo. Anos mais tarde, quando da elaboração do seu método reflexivo, este precisava assentar-se sobre um princípio, uma causa primeira, mas não oculta, de todas as outras faculdades humanas. Como foi visto, a consciência de si ou a apercepção interna imediata parece preencher esses requisitos, ao menos em relação aos fenômenos de consciência dos quais o método experimental não poderia dar conta. Então, assim como havia o princípio da atração para a matéria morta e o princípio da sensibilidade para os organismos vivos, a apercepção imediata seria o princípio do cosmos humano, por assim dizer, sem a necessidade de se recorrer a uma causa oculta, valer dizer, a uma alma substancial. Ao permanecer no plano da experiência e aqui a consciência desempenharia tal papel, Biran pensava não ter de sair do plano de imanência, não ter de recorrer a nenhum princípio transcendente.

Entretanto, parece que a dúvida ou a pergunta que fazia o jovem Biran e que ele mesmo respondia negativamente, conteria uma dúvida que reapareceria muitos anos mais tarde. Enfim, o método reflexivo, baseado na consciência de si, este princípio seria suficiente ou haveria algo mais? Em outras palavras, há talvez um paradoxo na teoria biraniana, pois se de fato a apercepção imediata é a causa primeira e ao mesmo tempo ela não é substancial, lembremos que esta é o cerne da crítica que Biran endereça a Descartes, ela não iria mais cedo ou mais tarde exigir um outro princípio substancial?

A psicologia biraniana vai se encontrar em aporia na medida em que o eu não deixa de ser intermitente e, portanto, não poderia pretender ser um princípio. A questão é que Biran não vai conseguir dar à psicologia o acabamento que ele esperava. A filosofia biraniana será em certa medida interminável, sempre necessitando rever seus preceitos e dar conta de novos. Ele fará um esforço enorme posteriormente para conciliar o método reflexivo e o domínio do absoluto com o reconhecimento de que o fato do eu ser intermitente exigiria um princípio anterior que só poderia ser a alma substancial que durante tanto tempo ele não acreditava ser necessária para dar conta da complexidade do fenômeno humano. Talvez a filosofia de Biran acompanhasse seus movimentos internos.

Porém, quando afirmamos que sua filosofia é interminável, é preciso defini-la por uma questão que sob vários aspectos pode ser sintetizado da seguinte maneira: O que sou eu? Que implica por conseguinte uma outra: como eu posso me perceber enquanto eu? E na perseguição desta resposta, a principal distinção de Biran é aquela que concerne ao eu consciente e seus modos. Para conhecer, o eu deve se separar daquilo que ele quer conhecer, no caso, os seus modos. Toda a meditação filosófica biraniana tem como objetivo definir as condições a partir das quais o eu pode aparecer para si mesmo.

O esforço é para Biran o signo do eu, signo que abarca dois elementos, uma força volitiva e uma resistência corporal. Assim, a experiência do esforço nos permite provar a existência de uma dualidade que se sintetiza na apercepção interna imediata. É tão somente a partir desta que nasce uma vida consciente e de personalidade. Ademais, a experiência do esforço revela não somente a origem da consciência, mas igualmente a sua natureza, já que possibilita a sua decomposição em dois termos. Vale dizer, o homem seria essencialmente uma heterogeneidade irreduzível: fazer um esforço envolve o querer e querer é poder e mover, é a liberdade de realizar coisas. Segundo Maine de Biran, o eu se fundaria sobre atos concretos, sobre a sua existência efetiva no mundo, em que pensar e agir não diferem, em que o conhecimento não se dissocia da moral.

Bibliografia fundamental de Maine de Biran:

MAINE DE BIRAN. Influence de l'habitude sur la faculté de penser in **Oeuvres de Maine de Biran**, tome II, Paris, Félix Alcan, 1922.

_____. **Mémoire sur la décomposition de la pensée**. Paris, Press Universitaires de France, 1952.

_____. **De l'aperception immédiate**, Paris, Vrin, 1963.

_____. Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature in **Oeuvres de Maine de Biran**, tome VIII, Paris, Félix Alcan, 1932.

_____. Rapports des sciences naturelles avec la psychologie in **Oeuvres de Maine de Biran**, tome VIII, Paris, Vrin, 1986.

_____. Commentaire sur les Méditations métaphysiques de Descartes in **Études d'histoire de la philosophie**, tome XI, 1939.

_____. Écrits de jeunesse in **Oeuvres de Maine de Biran**, tome I, Paris, Vrin, 1998.

_____. **Journal**, 1^o vol., Neuchatel, Éditions de la Baconnière, 1954.

_____. **Journal**, 2^o vol., Neuchatel, Éditions de la Baconnière, 1955.

_____. **Journal**, 3^o vol. Neuchatel, Édition de la Baconnière, 1957.

Bibliografia complementar sobre Maine de Biran:

AZOUVI, François. **Maine de Biran : la science de l'homme**. Paris, Vrin, 1995.

BAERTSCHI, Bernard. **Les rapports de l'âme et du corps: Descartes, Diderot et Maine de Biran**. Paris, Vrin, 1992.

BAERTSCHI, Bernard. **L'ontologie de Maine de Biran**. Fribourg, Éditions Universitaires de Fribourg, 1982.

BARBARAS, Renaud. **Le tournant de l'expérience**. Paris, Vrin, 1998.

BRUNSCHVIG, Léon. **L'expérience humaine et la causalité physique**. Presses Universitaires de France, Paris, 1949.

DELBOS, Victor. **Maine de Biran et son oeuvre philosophique**. Paris, Vrin, 1931.

DEVARIEUX, Anne. **Maine de Biran: l'individualité persévérante**. Grenoble : Jérôme Millon, 2004.

GOUHIER, Henri. **Les conversions de Maine de Biran**. Paris, Vrin, 1947.

HENRY, Michel. **Philosophie et phénoménologie du corps : essai sur l'ontologie biranienne**. Paris, Presses Universitaires de France, 1965.

LACROZE, René. **Maine de Biran**. Paris, Presses Universitaires de France, 1970.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson**. 2^o ed., Paris, Vrin, 1997.

MONTEBELLO, Pierre. **Le vocabulaire de Maine de Biran**. Paris, Ellipses, 2000.

TARDE, Gabriel. **Maine de Biran et l'évolutionnisme en psychologie**. Paris : Sanofi-Synthélabo, 2000.

TISSERAND, Pierre. **L'anthropologie de Maine de Biran ou la science de l'homme intérieur**. Paris, Alcan, 1909.

Bibliografia complementar:

BANFI, Antonio. **Galileu**. Lisboa: Edições 70.

BAERTSCHI, Bernard. **Conscience et réalité: études sur la philosophie française au XVIIIe siècle**. Genève : Droz, 2005.

BAERTSCHI, Bernard. **Les rapports de l'âme et du corps**. Paris : Vrin, 1992.

BEAUFRET, Jean. **Notes sur la philosophie en France au XIXe siècle : de Maine de Biran à Bergson**. Paris : Vrin, 1984.

BURTT, Edwin A. **As bases metafísicas da ciência moderna**. Tradução de José Viegas Filho e Orlando Araújo Henriques. Brasília, Editora UnB, 1991.

CABANIS. **Rapports du physique et du moral de l'homme**. s/ref.

CASINI, Paolo. **Newton e a consciência européia**; tradução de Roberto Leal Ferreira. – São Paulo: Editora da Unesp, 1995.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia do Iluminismo**; tradução de Álvaro Cabral – 3º ed. – São Paulo, Editora da Unicamp, 1997.

CASSIRER, Ernst. **El problema del conocimiento**. México;Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1956.

CONDILLAC, Étienne de. A língua dos cálculos in **Os Pensadores**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura — São Paulo: Abril Cultural, 1973.

CONDILLAC, Étienne de. **Tratado das sensações**. Campinas - SP: Editora da UNICAMP, 1993.

D’ALEMBERT, Jean Le Rond. **Ensaio sobre os elementos de filosofia**. Tradução de Beatriz Sedou. Campinas – SP: Editora da UNICAMP, 1994.

DESCARTES, René. **Discours de la méthode : texte et commentaire par Étienne Gilson**. Paris : Vrin, 1947.

DESCARTES, René. **Le monde, L’homme**. Textes établis et annotés par Annie Bitbol-Hespériès et Jean-Pierre Verdet — Paris : Éditions du Seuil, 1996.

DESCARTES, René. **Meditações** in **Os Pensadores**. São Paulo : Abril Cultural, 2º ed., 1979.

DOMENECH, Jacques. **L’éthique des Lumières : les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIIIe siècle**. Paris : Vrin, 1989.

GARBER, Daniel. **La physique métaphysique de Descartes**. Traduit de l’américain par Stéphane Bornhausen — Paris : Presses Universitaires de France, 1999.

HALL, A. Rupert. **Isaac Newton : adventurer in thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

HOLBACH, Paul Heinrich d'. **La morale universelle ou la morale de l'homme fondée sur sa nature**. Paris : Masson et fils, 1820.

HUME, David. **Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o raciocínio experimental nos assuntos morais**. Tradução: Déborah Danowski. — São Paulo: Editora da Unesp: Imprensa Oficial de São Paulo, 2001.

KOYRÉ, Alexandre. **Do mundo fechado ao universo infinito**. 2º ed. – Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1986.

KOYRÉ, Alexandre. **Études newtoniennes**. Paris: Gallimard, 1968.

LE ROY, Georges. **La psychologie de Condillac**. Paris : Boivin & Cie, 1937.

MADINIER, Gabriel. **Conscience e mouvement : étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson**. Paris : Félix Alcan, 1938.

MALHERBE, Michel. **La philosophie empiriste de David Hume**. Paris: Vrin, 4º ed., 2001,

MONZANI, Luiz Roberto. **Desejo e prazer na Idade Moderna**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995.

NEWTON, Isaac. **Philosophical writings**, edited by Andrew Janiak. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

COHEN, Bernard & WESTFALL, Richard S. (org). **Newton: textos, antecedentes, comentários**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.

PICAVET, François. **Les idéologues**, Paris : Félix Alcan, 1891.

PUECH, Michel. **Kant et la causalité**. Paris : Vrin, 1990.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau : a transparência e o obstáculo**. Tradução de Maria Lúcia Machado. — São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TRACY, Destutt de. **Éléments d'idéologie**. Paris : Vrin, tome I, 1970.

VOLTAIRE. **Elementos de filosofia**. Campinas - SP : Editora da Unicamp, 1996.

VOLTAIRE. **Lettres philosophiques**. Paris : Garnier-Flammarion, 1964.

WAHL, Jean. **Tableau de la philosophie française**. Paris: Gallimard, 1962.