

## NOTE E DISCUSSIONI

CARLA CANULLO\*

### COSCIENZA, CORPO, LIBERTÀ RIPENSARE L'EREDITÀ DI MAINE DE BIRAN

Marie-François-Pierre Gontier, noto come Maine de Biran, è un autore la cui presenza nella filosofia italiana è stata carsica. La traduzione del *mémoire De l'aperception immédiate*<sup>1</sup> può essere, allora, l'occasione per ripensare l'eredità di questo autore a partire dal plesso tematico «coscienza, corpo, libertà», plesso centrale del pensiero biraniano che proprio in quest'opera trova una delle espressioni più compiute.

Il *mémoire*, redatto per partecipare al concorso che l'Académie des Sciences et Belles Lettres di Berlino bandiva per favorire l'indagine delle conoscenze umane, risale al 1807, tre anni dopo la cosiddetta «conversion di Maine de Biran al biranismo»<sup>2</sup>. Di tale «conversione», che coincide con la ripresa del lavoro filosofico interrotto nel 1803 per la morte della moglie, l'autore dà conto in una lettera inviata a Degérando quando scrive: «Gettando lo sguardo sui miei diari ho preso coscienza della totale rivoluzione accaduta nelle mie idee e nei miei sentimenti. Non mi conosco più: occorre che io apprenda di nuovo ciò che sapevo»<sup>3</sup>.

Il 1804 è l'anno della stesura del *Mémoire sur la décomposition de la pensée, mémoire* che rappresenta un primo resoconto del *biranisme*. Nodo centrale di questo testo è la dottrina dell'*effort*, dottrina che il filosofo manterrà sostanzialmente immutata fino al 1812, anno cui risale la stesura dell'*Essai sur les fondements de la psychologie* e che costituisce il cuore dell'opera *Sull'appercezione immediata*. Tale dottrina non è, tuttavia, l'unico dei temi o spunti originali che caratterizzano la produzione biraniana. Nella *Décomposition*, così come in altre opere, l'autore presenta

---

\* Università degli Studi di Macerata.

<sup>1</sup> MAINE DE BIRAN, *Sull'appercezione immediata*, a cura di S. Cazzanelli, con introduzione di M. Piazzani, Marcianum Press, Venezia 2013 (Collana Studi Filosofici).

<sup>2</sup> H. GOUHIER, *Les conversions de Maine de Biran*, Vrin, Paris 1947, p. 169, tr. nostra.

<sup>3</sup> In MAINE DE BIRAN, *Correspondance philosophique 1766-1804*, Vrin, Paris 1996, p. 297. Sul periodo che precede questa svolta si veda G. MADINIER, *Conscience et mouvement*, Béatrice-Nauwelaerts, Paris 1967 (pp. 71-108); D. VOUTSINAS, *La psychologie de Maine de Biran*, S.I.P.E., Paris 1975, pp. 246-307; S. MORAVIA, *Il pensiero degli Idéologues. Filosofia e scienza in Francia (1780-1815)*, La Nuova Italia, Firenze 1974, pp. 457-529.

una vera e propria *science de l'homme*<sup>4</sup> dove quest'ultimo è «oggetto» di un'accurata indagine che ne prende in esame tutti gli aspetti, dalla «fisicità» alla «peculiarità spirituale» per la quale egli è «soggetto».

Tematiche, queste, che maturano nel dialogo con gli *Idéologues*, in particolare con Destutt de Tracy che, assieme a Cabanis<sup>5</sup>, seguì e incoraggiò gli esordi filosofici biraniani. Da Tracy, l'autore riprende la questione della *motilità* intesa quale principio primo della conoscenza e degli atti dell'io, non tralasciando mai di dichiarare tanto la prossimità quanto la distanza del pensiero dell'*idéologue* e, soprattutto, da quello di Condillac<sup>6</sup>.

Il motivo del distacco risiede nel fatto che, a un certo punto del suo percorso, Biran avverte l'esigenza di dare adeguata attenzione al tema che in quegli anni lo stava occupando, ossia il problema dell'origine della coscienza e del rapporto tra la volontà e l'involontario<sup>7</sup>. Soprattutto, dopo essersi chiesto dove risieda la linea di confine tra volontario e involontario, egli afferma che, rifacendosi alle *données physiologiques* che ha raccolto, è possibile determinare l'esistenza di movimenti *sentiti* che, però, accadono in totale assenza della volontà e dello stato di coscienza. Sarà per affrontare tale questione, e soprattutto gli esiti che essa ha per la comprensione del soggetto, che l'autore s'impegnerà in una ricerca rivolta al contempo alla fisiologia e alla psicologia.

Confrontandosi con la fisiologia del suo tempo, sia nei *Rapports du physique et du moral de l'homme*, sia nel *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Biran critica Stahl, che, contro Descartes, abbatteva le barriere innalzate tra il corpo e l'anima, ampliava i confini di quest'ultima restringendo quelli della materia e faceva dell'*anima* il principio *unico* tanto della riflessività del soggetto quanto della sua fisicità. Altro bersaglio della critica biraniana era la craniologia di Gall, medico tedesco le cui teorie incontravano in Francia un particolare favore<sup>8</sup>. Questi spiegava ogni passione o attività dell'intelletto a partire dalla struttura del cranio e dalle sue protuberanze. In questo modo, da una parte era salvata l'esigenza di unità dell'organo sensoriale e intellettuale, dall'altra ne era fisiologicamente giustificata la molteplicità e varietà degli effetti<sup>9</sup>.

È dalla discussione di tali teorie che matura l'originalità della proposta biraniana, volta a preservare le esigenze della fisiologia e della psicologia passando attraverso la *décomposition de la pensée*. Quest'ultima si fonda sull'ipotesi che nell'uomo vi siano impressioni esclusivamente affettive, in cui lo stato di coscienza è totalmente assente. Se sarà possibile dimostrare la realtà di questo stato, scrive Biran, avremo trovato «una *materia mutevole e molteplice*, che sta al di fuori o nell'organo sensitivo eccitato da qualunque genere di impressione»<sup>10</sup>, mentre lo stato di coscienza sarà una «*forma* costante e identica esclusivamente fondata nel soggetto *io* e nell'appercezione dei pro-

<sup>4</sup> Cfr. F. AZOUVI, *Maine de Biran. La science de l'homme*, Vrin, Paris 1995.

<sup>5</sup> Fino al 1804 Maine de Biran fu profondamente legato agli *Idéologues* del circolo di Auteuil.

<sup>6</sup> MAINE DE BIRAN, *Correspondance philosophique 1766-1804*, pp. 266-297. In realtà l'autore si distaccherà sia dagli *Idéologues*, sia da Condillac, come Piazza scrive in Id., *Sull'appercezione immediata*, pp. 17-20.

<sup>7</sup> Si vedano le lettere risalenti ai mesi aprile-maggio 1804.

<sup>8</sup> Cfr. MAINE DE BIRAN, *Observations sur les divisions organiques du cerveau*, in Id., *Discours à la société médicale de Bergerac*, Vrin, Paris 1984, pp. 47-81.

<sup>9</sup> Gall aveva preteso di fare di questi luoghi cerebrali «oggetti diretti di esperienza o mezzi per riconoscere e rappresentare le facoltà astratte e più intime dell'essere pensante, le disposizioni più segrete della mente e del cuore» (MAINE DE BIRAN, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Vrin, Paris 1984, p. 64).

<sup>10</sup> *Ibi*, p. 362.

pri atti»<sup>11</sup>. Biran trova l'espressione più adeguata alla sua teoria nel motto del medico e filosofo Hermann Boerhaave<sup>12</sup>, «homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate», definizione che, a partire dal 1804, rappresenterà il *Leitmotiv* della sua speculazione e che lo condurrà alla formulazione di un'originale *psicofisiologia*<sup>13</sup>. Quest'ultima riguarderebbe quei dati appartenenti a una sorta di zona d'ombra intermedia, che precede immediatamente la luce della coscienza ma che, altrettanto immediatamente, segue lo stato di pura vitalità. E una delle più celebri affermazioni di Biran è quella per cui la luce della coscienza non rischiarava immediatamente l'uomo che viene al mondo; inoltre, il «fatto» della coscienza, primo nell'ordine dei «fatti» dell'esistenza percepita e del pensiero, non è *assolutamente* tale nell'ordine temporale. «L'uomo, infatti, scrive l'autore, inizia a *vivere* e a *sentire* senza conoscere la vita (*vivit et vitae nescius ipse suae*)»<sup>14</sup>. Di tale complessità umana deve occuparsi la psicologia, alla quale sarà attribuita l'estensione che le spetta

se comprenderemo sotto questo titolo non soltanto i fenomeni propri dell'*io* e del *senso interno*, o i prodotti dell'attività del volere e del pensiero, ma se vi comprenderemo anche *tutte le affezioni passive di una sensibilità animale che precedono, preparano la costituzione della personalità, le percezioni oscure che hanno bisogno soltanto di un raggio di luce della coscienza per essere illuminate, per svilupparsi e per essere elevate all'altezza dell'idea*<sup>15</sup>.

Reciprocamente, il compito della fisiologia diventerebbe quello di

determinare tramite una via di osservazione *esterna* tutte le circostanze organiche che possono essere riferite all'esercizio di una sensibilità *passiva* e [...] impersonale, a quelle affezioni o percezioni *oscuere* che sussistono e si manifestano tramite alcuni segni durante il sonno dell'*io* o in assenza del pensiero [...]. Infine, esplorando l'ambito della sensibilità fisica in tutta la sua estensione, e facendo riferimento soprattutto all'insieme delle impressioni vitali oscure [...], la fisiologia giungerebbe a circoscrivere più esattamente i propri confini: facendoci conoscere meglio l'uomo in quanto essere senziente, semplice nella vitalità, essa ci condurrebbe, anche se per *arrestarsi* a quel punto, alla sfera dell'essere che pensa e che vuole, *duplice nella sua umanità*<sup>16</sup>.

Umanità che si contraddistingue per lo stato di *compos sui* e *conscium* che Maine de Biran spiegherà come *effort* e fatto primitivo. Sarà di questo fatto primitivo che l'autore cercherà di dire rispondendo alla domanda «che cos'è l'*io*?»<sup>17</sup>, domanda che gli rivolge l'abate Morellet e la risposta alla quale coincide col chiarire che cosa significhi che l'uomo è *duplex in humanitate*: il carattere primo dell'*humanitas* sta, infatti, nella capacità del soggetto di ritornare sul proprio stato e questo ritorno è il

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> H. BOERHAAVE, *Praelectiones academicae de morbis nervorum*, 2 voll., Leyde 1761, t. II, pp. 496-497.

<sup>13</sup> Scrive Gouhier che «Biran non ha mai, neppure un istante, concepito una fisiologia che non fosse anche psicofisiologia» (GOUHIER, *Les conversions de Maine de Biran*, pp. 192-193).

<sup>14</sup> L'autore cita spesso questa frase di Ovidio (*Tristia*, libro I, poema III, v. 12). Il motivo ritorna, tra i tanti luoghi, in MAINE DE BIRAN, *Décomposition de la pensée*, Vrin, Paris 1988, p. 329: «La luce interiore della coscienza non rischiarava immediatamente l'uomo che nasce [...]. Noi abbiamo iniziato a sentire, a vivere senza conoscere la vita».

<sup>15</sup> ID., *Rapports du physique et du moral de l'homme*, p. 105.

<sup>16</sup> *Ibi*, pp. 111-113.

<sup>17</sup> ID., *Journal intime*, vol. II, Plon, Paris 1931, p. 75.

primo *dédoublement* rappresentato dall'io inteso come *fatto*, dove «fatto» è tutto ciò che esiste *per noi*<sup>18</sup>. Ora, se «fatti» sono per noi tanto la conoscenza della realtà esterna quanto quella dei fenomeni del senso interno, in questo secondo caso sarà indispensabile individuare la possibilità e l'origine del giudizio di personalità in quanto «fatto» distinto da ogni realtà esterna<sup>19</sup>. Ci riferiamo a questo secondo ordine di fatti quando parliamo del *fatto primitivo del senso intimo*. *Fatto primitivo*, ossia il primo fatto evidente a noi stessi; *del senso intimo*, cioè del senso che per definizione prescinde da qualunque ingerenza della realtà esterna ed è totalmente definito in sé. Tale fatto è l'io, che si conosce e riconosce solo nel rapporto immediato con ciò che lo modifica e che percepisce come differente da sé. Biran definisce il modo in cui tale auto-riconoscimento avviene *appercezione immediata interna*, ossia atto della coscienza contemporaneamente al quale l'io acquisisce coscienza di sé. Tale appercezione è al contempo prima e semplice riguardo all'io che, differenziandosi dalla realtà, si coglie; ciò accade in maniera *riflessiva*, come *dédoublement* per il quale l'uomo, *duplex in humanitate*, è dotato di una vita di relazione e di coscienza che sta alla base dei rapporti che egli crea e sostiene con il mondo che lo circonda. Ancora, tale appercezione si fonda sulla possibilità di un ritorno su di sé che conferisce a ogni espressione «quel carattere di duplicità interiore che permette che gli atti del soggetto siano fatti propri dalla coscienza determinandone l'appercezione»<sup>20</sup>. Ora, questo modo in cui l'io si pone e si auto-individua è una *forza che agisce e che causa*, capace di determinare ciò che riflessivamente riconosce sia come proprio, sia come differente da sé. Il che equivale a dire che l'individualità è riconosciuta come *principio di una forza vivente*. Altre definizioni dello stesso fatto sono «cause moi», «puissance moi»<sup>21</sup>. L'io è identificato con questa forza attiva, la quale è modo attivo (*mode actif*) della costituzione del soggetto. E questo modo attivo è chiamato *effort*<sup>22</sup>. In altri termini, l'io è *effort*, sforzo, tensione agente. Perciò atto riflessivo, fatto, forza agente sono attributi di un io che è essenzialmente sforzo originario in virtù del quale nasce la coscienza. E il senso intimo, l'unico senso, cioè, che sia totalmente autonomo dall'ingerenza esterna, sarà proprio il senso dell'*effort*<sup>23</sup>.

L'enunciato dell'*effort*, e quindi dell'io, resterebbe però incompiuto se ne rilevasse la sola natura attiva. Esso implica, come distinta eppure unita in modo imprescindibile, una resistenza organica o materiale che è il termine di esercizio della forza stessa<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> «Tutto ciò che possiamo conoscere ed esiste per noi ci è dato a titolo di fatto» (Id., *Essai sur les fondaments de la psychologie*, p. 15).

<sup>19</sup> In realtà, già nel *mémoire* su *L'influence de l'habitude sur la faculté de penser*, Maine de Biran aveva parlato dall'impossibilità di conoscere qualcosa a prescindere dal giudizio di personalità, ossia dall'«io», il quale solo permette la distinzione del soggetto dall'oggetto. In questo senso la critica all'identificazione della coscienza con la sensazione emergeva in tutta la sua peculiarità.

<sup>20</sup> Id., *Sull'appercezione immediata*, pp. 132 ss. Citeremo sempre dall'edizione italiana dell'opera.

<sup>21</sup> Scrive Biran: «La necessità di fare queste notazioni [ossia sui concetti di causa, forza e facoltà] è aumentata ulteriormente in quanto, dal mio punto di vista [...] l'appercezione immediata del soggetto pensante (*io*) non si differenzia affatto dal sentimento intimo della causa forza o forza produttiva di certi movimenti del corpo e da certe operazioni dello spirito» (*ibi*, p. 28).

<sup>22</sup> Biran parla per la prima volta di *effort* nel *mémoire* del 1802, *L'influence de l'habitude sur la faculté de penser*, dove l'*effort* è inteso come movimento esercitato sulla facoltà muscolare.

<sup>23</sup> Cfr. Id., *Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 179.

<sup>24</sup> Riferendosi all'io Maine de Biran afferma che «questo modo attivo è quello che denomino *sforzo* (*effort*), il quale, realizzandosi liberamente in base a certe condizioni che determineremo in seguito,

La duplicità dell'*humanitas* sarà, allora e innanzitutto, duplicità dell'*effort* in quanto attività che implica in sé una passività che resiste, sulla quale l'*effort* si esercita e per la quale s'individua. Se, allora, l'*effort* si conosce nel momento in cui agisce ed è *forza* che si esercita su una resistenza, con tale *effort* coinciderà la nascita dell'io, il quale si conoscerà solo se agisce e muove, motivo per cui «tutte le nostre facoltà attive sono originate dalla *motilità*»<sup>25</sup>. Con l'*effort*, infine, si identifica la «volontà», con la quale Biran indica un particolare modo di esistenza, «individuale, suscettibile di essere alternativamente sentito o percepito come risultato oggettivo, nonché prodotto e appercepito nel suo principio soggettivo»<sup>26</sup>; perciò, uno degli aggettivi che più di frequente vengono accostati al termine *effort* è *voulu*, a indicare che la sua peculiarità consiste nell'essere volontario<sup>27</sup>. Di nuovo, tuttavia, non va dimenticato che l'*effort* è definito dal binomio forza agente-resistenza, ad attestare che il cuore della complessione del soggetto risiede nel riconoscimento della compresenza di resistenza e volontà e che al cuore della volontà sta una resistenza che la caratterizza tanto quanto il suo essere libera. Essa nasce nel corporeo come esercizio causante che si differenzia dal corporeo ma quest'ultimo permane all'interno dell'atto volontario in quanto resistenza che sempre lo accompagna.

A tal proposito, nel *Journal intime*, Maine de Biran scrive di voler dimostrare che l'io non può essere concepito senza la sostanza passiva<sup>28</sup>, a ribadire che nell'*effort* la resistenza e la forza agente sono compresenti in quanto unite e distinte. Per tale compresenza l'*effort* si estende a tutte le parti del sistema muscolare sottomesse all'azione della volontà<sup>29</sup> ed è per questo motivo che al sentimento di motilità gene-

---

comprende nell'appercezione immediata della forza vivente che continuamente lo produce il sentimento corrispondente a una resistenza organica o materiale, necessariamente e originariamente percepita a prescindere dalla forza quale suo termine di applicazione e a prescindere dall'io quale suo oggetto» (Id., *Sull'appercezione immediata*, pp. 87-88). «Io sostengo che vi sono delle sensazioni che possono essere considerate come fondate nell'unico soggetto io (*moi*); questo è il modo *relativo dell'effort* che, realizzandosi liberamente e dopo che sono state poste certe condizioni [...] comprende in sé il sentimento intimo di una forza vivente legato a quello di una resistenza organica» (Id., *Décomposition de la pensée*, p. 362). «Chiamerò in modo più preciso questo senso intimo sotto il titolo di *sensu dell'effort* la cui causa o forza produttrice diventa *io* per il solo fatto della distinzione che pone tra il soggetto di questo *effort* libero e il termine che resiste immediatamente per l'inerzia che lo caratterizza. Dico "immediatamente" per annunciare una distinzione essenziale, che credo debba essere stabilita, tra la resistenza e l'inerzia relativa al corpo proprio che cede o obbedisce all'*effort* volontario, e la resistenza assoluta del corpo estraneo, resistenza che non può essere superata» (Id., *Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 179).

<sup>25</sup> Id., *Correspondance philosophique 1766-1804*, p. 282.

<sup>26</sup> *Ibi*, p. 134.

<sup>27</sup> Madinier ha stabilito tre punti di vista a partire dai quali è possibile parlare del movimento: *vu*, *voulu*, *vécu*, dove il primo indica il movimento osservato, il terzo il movimento involontario, mentre solo al secondo spetta la qualifica di essere movimento libero, punto di vista, questo, che definisce la posizione biraniana (MADINIER, *Conscience et mouvement*, p. XXIV). Henry, in merito all'appercezione immediata dell'io, che definisce come *expérience interne transcendente*, parla invece di *vécu*: «Con esperienza interna trascendentale intendiamo la rivelazione originaria del vissuto (*vécu*) a se stesso, rivelazione che avviene in una sfera di immanenza radicale» (M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, Paris 1965, p. 21).

<sup>28</sup> «Lo sviluppo di questa nuova teoria, che cioè l'io non può essere concepito senza la sostanza passiva, mi ha richiesto il più grande sforzo ma io la considero l'idea più rivoluzionaria della filosofia. A questo ho lavorato nei mesi passati» (MAINE DE BIRAN, *Journal intime*, vol. I, p. 107).

<sup>29</sup> «Il senso interno, che abbiamo chiamato *sensu dell'effort*, si estende a tutte le parti del sistema muscolare sottomesse all'azione della volontà» (Id., *Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 205).

rale corrisponde una resistenza organica che conosciamo, tramite l'appercezione immediata interna, come uniforme, continua e inseparabile dal sentimento dell'*effort* che si dispiega su una massa interna. Questo sentimento di resistenza è il modo primitivo interno che «corrisponde già a uno *spazio* o a una specie d'*estensione* vaga e illimitata»<sup>30</sup> e che appartiene al corpo proprio. Se i modi dello stato di semplicità vitale sono realtà che sfuggono alla conoscenza e per le quali non è possibile parlare di tempo e spazio come successione o localizzazione di stati, il corpo proprio possiede invece una spazializzazione interna dalla quale l'io si distingue, nella sua appercezione immediata, *senza potersene separare* tramite un'intuizione esterna. Esso è il *luogo* delle modificazioni semplicemente affettive che l'io sente come proprie; è il luogo delle impressioni, del movimento, così come il luogo esteriore è lo spazio degli oggetti estranei all'io. Se il corpo fosse solo una massa indistinta, non esisterebbe possibilità di localizzazione. Ma il corpo proprio è un'estensione che è luogo interno di tutte le impressioni e senza questa localizzazione tali impressioni resterebbero percezioni oscure<sup>31</sup>. L'estensione e la localizzazione sono dunque le caratteristiche del corpo proprio che, tuttavia, in quanto legato alla coscienza, si distingue dalle «percezioni oscure» e ci permette di portare alla luce almeno due diversi generi di passività, per chiarire i quali è utile precisare in che modo si attui la localizzazione progressiva delle sensazioni nelle varie parti del corpo.

Affinché le parti interne del corpo siano individuate, occorre l'esercizio del loro senso proprio e immediato. Il sistema muscolare, sul quale si esercita la volontà, è già di per sé distinto in quelle stesse parti sulle quali la volontà si esercita. Attraverso questa sorta di esercizio mirato e diretto verso diversi centri terminali, l'appercezione immediata interna distingue i luoghi e localizza le impressioni stesse, cosicché l'io incomincia a considerare le parti del corpo come se queste fossero le une fuori dalle altre. La prima conseguenza è che da ciò deriva una conoscenza *puntuale* del corpo proprio<sup>32</sup>, il quale è percepito come l'insieme degli organi sottoposti al potere dell'io. La differenza con la semplicità vitale è a questo punto evidente: parlando dello stato di totale passività corporea e citando il caso di un emiplegico curato dal medico Rey-Régis, Maine de Biran osserva che il paziente non distingueva le diverse parti del corpo e, conseguentemente, non poteva localizzare le sensazioni. Da ciò l'autore conclude in primo luogo che l'affezione riferita a una parte o a un luogo del corpo organico deve essere già considerata come un *composto di primo ordine*, e che soltanto a questo punto si potrà parlare di *sensazione completa o idea di sensazione*, dove per sensazione completa si deve intendere l'unione di una *materia* che può mutare e di una *forma* che invece permane; in secondo luogo, egli conclude che questa forma non è inerente alla passività fisiologica totale e radicale ma inerisce al senso speciale dell'*effort*.

<sup>30</sup> Id., *Sull'appercezione immediata*, p. 151.

<sup>31</sup> Cfr. Id., *Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 207-208; Id., *Sull'appercezione immediata*, pp. 150-161.

<sup>32</sup> «Ponendosi al di fuori di ciascuno dei termini che muove, l'io inizia a distinguerli e a collocarli l'uno di fronte all'altro, a distinguere i loro limiti comuni e a rapportarvi le impressioni passive della sensibilità» (Id., *Sull'appercezione immediata*, pp. 52-153). Nell'*Essai sur les fondements de la psychologie*, un passo analogo prosegue in questo modo: «In questo modo questo primo rapporto delle sensazioni con le differenti parti del corpo [...] può essere solo un risultato diretto e immediato del senso dell'*effort* e la sua origine risiede solo nell'esperienza interiore» (Id., *Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 209).



Posta la coesistenzialità dell'appercezione immediata interna e del corpo proprio, le conseguenze che ne derivano tanto per la concezione del corpo quanto per quella dell'io non sono di poco conto. Partito dalla considerazione del movimento come origine della conoscenza prima dell'io e del corpo, Maine de Biran radica in un'unità imprescindibile i due termini, «corporeizzando» l'io e «soggettivizzando» il corpo<sup>33</sup>. Ora, è proprio su questa suggestiva affermazione di Michel Henry che ci soffermiamo per chiarire il significato che il corpo assume nel pensiero biraniano. Soggettivizzare il corpo significa, forse, renderlo io? Riteniamo di no, e sebbene il primo guadagno della posizione del corpo al cuore dell'individuazione della soggettività stia nel fatto che è evidenziata la piena centralità del suo ruolo nella nascita della coscienza e dell'io, il corpo non è identificabile *tout court* con l'*ego*, identificazione verso la quale Henry sembra spingersi quando afferma che esiste un'unità trascendentale anteriore alla dualità del fatto primitivo, unità cui dà espressione «il rapporto che si istituisce all'interno della soggettività stessa e in virtù del quale essa si rivela a sé medesima nell'esperienza interna trascendentale»<sup>34</sup>. Rapporto che, in realtà, «non è più un rapporto, poiché esso è la negazione (una negazione immediata e non dialettica) di ogni mediazione, e che invece è l'espressione della vita assoluta»<sup>35</sup>. Seguendo questa lettura esisterebbe, dunque, un luogo più originario della dualità del fatto primitivo che comprenderebbe in sé i due elementi costitutivi dell'*effort*. Tale luogo è quello in cui il corpo organico è riconosciuto nella sua appartenenza all'*ego*. Il problema che quest'interpretazione di Henry solleva è individuato in modo efficace da Azouvi. Ecco il passo di Maine de Biran da cui nasce la divergenza tra i due interpreti:

Ci troviamo ad aver compiuto un passo avanti e, dopo esserci posti in un primo momento nell'ipotesi semplice di Condillac, abbiamo trovato nel fatto della coscienza (riconosciuto come *primitivo*) una realtà complessa per cui diciamo che l'io esiste per sé solo nella relazione con una forza estranea. Ora, io ritengo che vi sia un rapporto più semplice e anteriore a questo stesso<sup>36</sup>.

Henry conclude da questo passo che c'è un punto più originario del rapporto dell'io con il corpo, punto di sintesi in cui l'unità sta prima della dualità. Azouvi invece conclude che l'*anteriorità* del fatto primitivo della coscienza riguarda il «rapporto dell'io con il mondo esteriore, il quale è la “forza estranea”»<sup>37</sup>. Ora, è su tali questioni che si gioca la concezione biraniana del fatto primitivo dell'io e, conseguentemente, dell'originarietà dell'atto primo costitutivo del soggetto. Se interpretiamo l'appercezione immediata dell'io come *anteriore* rispetto alla forza estranea del mondo, non si risale a un'unità ancora più originaria ma si è invitati a permanere presso la *dualità* prima dell'*effort*. Io e corpo proprio restano, cioè, distinti e l'*effort* è dualità. Ma si tratta della stessa dualità costitutiva dell'io e riconoscerla significa accreditare – quanto all'o-

<sup>33</sup> Henry ha rivolto la sua attenzione soprattutto alla natura «soggettiva» del corpo sottolineando il fatto che «la determinazione dell'essere della conoscenza ontologica, che è quello di un *ego*, è l'essere stesso del corpo» (HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, p. 79).

<sup>34</sup> *Ibi*, p. 176.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> MAINE DE BIRAN, *Décomposition de la pensée*, p. 221.

<sup>37</sup> AZOUVI, *Maine de Biran*, p. 237.

rigine dell'io stesso – sia la volontà, sia il corpo proprio<sup>38</sup>. Un corpo che è «forcluso, ripiegato sulla propria luce interiore»<sup>39</sup>, dove «forclusione (*forclusion*) è il termine che occorre utilizzare per indicare quest'esperienza straordinaria in cui l'*effort* si trova a essere rovesciato come un guanto, chiamato a testimoniare l'esistenza di un io “ridotto” alla sua propria appercezione»<sup>40</sup>. Io e corpo sono co-esistenti e si co-appartengono: il loro rapporto è spiegabile nei termini di un rovesciamento interno all'*effort*, dove quest'ultimo viene a essere rivoltato come un guanto. E se l'esperienza della *forclusion* è veramente straordinaria, ciò è dovuto al fatto che a essere rivoltato è proprio l'*effort*, origine della soggettività come «relazione immediata dell'io fenomenico puro con il corpo proprio»<sup>41</sup>. Ma si tratta appunto di *relazione* dell'io con il corpo proprio, con quell'unico corpo, cioè, che può essere contemporaneamente considerato oggettivo e soggettivo; il che può accadere alla sola condizione che non si faccia di tutto il corpo proprio l'oggetto immediato ma che «oggetto» sia solo ciò che «nel corpo proprio appartiene all'*effort*»<sup>42</sup>, motivo per cui è proprio nell'*effort voulu* che s'incontra il corpo in quanto *corpo proprio*.

L'io è, dunque, *effort voulu*, volontà che si esercita su di una resistenza esplicitata dalla definizione del *corpo proprio*. Tale esercizio è causa di un movimento nel quale il causato, nell'atto stesso per cui è tale, diventa *il proprio*. Divenire *proprio*, biranianamente, è diventare *compos sui*, *conscium*, coscienza; fatto, questo, evidenziato dalla differenza tra «questo corpo» e la resistenza che riconosciamo come *assoluta*, rappresentata dalla semplicità vitale. Si tratta di una sorta di riconoscimento intrinseco dell'io che per cogliersi non può prescindere dal corpo che entra nella sua costituzione. L'io è causa che causando si conosce, e conoscendo si appropria di sé. Appropriarsi di sé equivale a diventare coscienza, ma tale appropriazione è contemporanea all'esperienza del corpo, passività senza la quale l'io non sarebbe coscienza e la volontà non si «riconoscerebbe» come tale. L'io, infine, non si afferma in modo immediato ma la sua esistenza è relazione originaria in quanto atto di una volontà che, esercitandosi, incontra e riconosce la resistenza corporea; resistenza che, reciprocamente, è percepita come corpo proprio perché entra nella complessione originaria dell'io. Se il corpo può, dunque, essere sentito e compreso in quanto ri-compreso come *proprium* causato da una coscienza che è volontà libera, anche il rapporto della coscienza e della libertà assumerà una tonalità totalmente nuova.

Per un verso, infatti, il carattere fondamentale della volontà o dell'*effort voulu* si preciserà nel concetto di libertà, il che equivale a dire che la coscienza «è» *perché* è libera, è libertà<sup>43</sup> che entra nel plesso originario del soggetto. Reciprocamente, però,

<sup>38</sup> Su questa dualità si veda anche Merleau-Ponty, che scrive: «Il fatto primitivo è la coscienza di una relazione irriducibile tra due termini irriducibili in se stessi» (M. MERLEAU-PONTY, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Vrin, Paris 1968, p. 50).

<sup>39</sup> X. TILLIETTE, *Nouvelles réflexions sur le Cogito biranien*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 83 (1983), p. 440.

<sup>40</sup> AZOUVI, *Maine de Biran*, p. 219.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ibi*, p. 220.

<sup>43</sup> Cfr. inoltre MAINE DE BIRAN, *Nuove considerazioni sui rapporti tra il fisico e il morale dell'uomo*, dove Biran sostiene che «se gli animali non pensano è perché non sono *persone*, cioè agenti liberi e quindi sono incapaci di sapere ciò che *fanno* o di conoscere se stessi» (ed. it. a cura di C. Cotifava Marozzi, Franco Angeli, Milano 1991, p. 186).



il rapporto coscienza-libertà, analizzato alla luce dell'*effort*, rinvia alla *resistenza intrinseca a questo stesso atto libero*. Così, la scoperta del corpo al cuore della soggettività, scoperta che passa attraverso la porta della coscienza che è volontà libera, e, reciprocamente, la scoperta che la libertà della coscienza passa attraverso l'incorporamento o un imprescindibile incarnamento, è uno dei lasciti che fanno della filosofia di Maine de Biran un pensiero che sempre di nuovo provoca a ripensare l'ombra della passività al cuore della libertà.

