



## DO HÁBITO

FELIX RAVAISSON<sup>1</sup>

**RESUMO:** O presente texto é uma tradução da obra de Félix Ravaisson intitulada *De l'habitude*, originalmente escrita em 1838 como requisito para obtenção de seu doutorado. Este breve tratado sobre o hábito foi de suma importância para o desenvolvimento da obra de Henri Bergson, que também dedicou um capítulo da obra *O pensamento e o movente* à vida e à obra de Ravaisson. Propomos para os fins da edição da Revista Ideação sobre Henri Bergson uma tradução desse importante tratado para o português.

**PALAVRAS-CHAVE:** hábito; duração; natureza; liberdade; metafísica.

**ABSTRACT:** The present text is a translation of one of Félix Ravaisson's major works entitled *De l'habitude* and originally written in 1838 as his doctoral thesis. This brief treaty was of utmost importance to the development of Henri Bergson's philosophy, who dedicated a chapter of his 1932 work *La pensée et le mouvant* to the life and works of Félix Ravaisson. We propose to this thematic edition of Revista Ideação on Henri Bergson a translation of this text into Portuguese.

**KEYWORDS:** habit; duration; nature; freedom; metaphysics.

Ωσπερ γάρ φύσις ἤδη τὸ ἔθος.

Aristóteles, *De mem.*

### I

O hábito, no sentido mais extenso, é a maneira de ser geral e permanente, o estado de uma existência considerada, seja no conjunto de seus elementos, seja na sucessão de suas épocas.

O hábito adquirido é aquele que é a consequência de uma mudança.

Mas o que compreendemos especialmente por *hábito*, e que compõe o tema desse trabalho, não é apenas o hábito adquirido, mas o hábito contraído, em seguida a uma mudança e com relação a essa própria mudança que lhe deu à luz.

Ora, se o hábito, uma vez adquirido, é uma maneira de ser geral e permanente, e se a mudança é passageira, o hábito subsiste para além da mudança da qual ele resulta. Ademais,

---

<sup>1</sup> Traduzido por Yasmin Leonardos Haddad. Doutoranda em Filosofia pela McGill University. E-mail: yasmin.haddad@mail.mcgill.ca.

se ele se relaciona apenas, enquanto hábito, e pela sua própria essência, à mudança que o engendrou, o hábito subsiste para uma mudança que não é mais e que ainda não é, para uma mudança possível; é este o signo pelo qual ele deve ser reconhecido. Não é então apenas um estado, mas uma disposição, uma virtude.

Enfim, com exceção da mudança que leva o ser do nada à existência ou da existência ao nada, toda mudança se realiza em um tempo; ora, o que engendra no ser um hábito não é a mudança enquanto modifica o ser somente, mas enquanto se cumpre no tempo. O hábito tem mais força à medida em que a modificação que o produz se prolonga ou se repete mais vezes. O hábito é então uma disposição, com relação a uma mudança, engendrado num ser pela continuidade ou repetição dessa mesma mudança.

Nada é então suscetível ao hábito sem ser suscetível à mudança; mas tudo o que é suscetível à mudança é, somente por isso, suscetível ao hábito. O corpo muda de lugar; e por mais que tentemos lançar um corpo cem vezes seguidas na mesma direção e com a mesma velocidade, ele não contrai por isso um hábito; ele permanece sempre o mesmo com relação a esse movimento depois de o efetuarmos cem vezes<sup>2</sup>. O hábito não implica unicamente a mutabilidade; ele não a implica unicamente em algo que dura sem mudar; ele supõe uma mudança na disposição, na potência, na virtude interior daquilo em que a mudança ocorre, e que não muda.

I. A lei universal, o caráter fundamental do ser, é a tendência a persistir em sua maneira de ser.

As condições sob as quais o ser nos aparece na cena do mundo são o Espaço e o Tempo.

O Espaço é a condição e a forma mais aparente e mais elementar da estabilidade ou da permanência; o tempo é a condição universal da mudança. A mudança mais simples, assim como a mais geral, é também aquela que é relativa ao próprio espaço ou o movimento.

A forma mais elementar da existência é então a *extensão móvel*; é o que constitui o caráter mais elementar do *corpo*.

Se todo ser tende a persistir em seu ser, toda extensão móvel, todo o móvel (pois é móvel apenas aquilo que é extenso) persiste em seu movimento; ele persiste com uma energia

---

<sup>2</sup> Aristóteles, *Eth. Eud.*, II, 2 Ἐθίζεται δὲ τὸ ὑπ' ἀγωγῆς μὴ ἐμφύτου τῷ πολλὰκις κινεῖσθαι πως, οὕτως ἤδη τὸ ἐνεργητικὸν, ὃ ἐν τοῖς ἀψυχοῖς οὐχ ὀρθῶμεν. Οὐδὲ γὰρ ἄν μυριάκις ῥίψῃς ἄνω τὸν λίθον, οὐδέποτε ποιήσει τοῦτο μὴ βίᾳ.

precisamente igual à quantidade desse mesmo movimento; essa tendência em perseverar no movimento é a inércia<sup>3</sup>.

Desde o primeiro grau de existência se encontram então reunidos: a permanência, a mudança e, na própria mudança, a tendência à permanência.

Mas a inércia não é uma potência determinada, suscetível à conversão em uma disposição constante. É uma potência indefinidamente variável como o próprio movimento e indefinidamente difundida na infinidade da matéria. Para constituir uma existência real na qual o hábito possa se enraizar, é preciso uma unidade real; é preciso então algo que, nessa infinidade da matéria, constitua, sob uma forma ou outra, a unidade, a identidade. Tais são os princípios que determinam, sob formas cada vez mais complicadas e cada vez mais particulares, a síntese dos elementos, desde a união exterior no espaço às mais íntimas combinações, desde a síntese mecânica da gravidade e da atração molecular à síntese mais profunda das afinidades químicas.

Mas em toda a extensão desse primeiro reino da natureza; ou os elementos que se unem mudam apenas as relações entre eles, ou eles se anulam reciprocamente, equilibrando-se; ou eles se transformam em uma resultante comum, diferente dos elementos. O primeiro desses três graus é a união mecânica, o segundo, a união física (por exemplo, entre duas eletricidades), o terceiro, a união, a combinação química.

Nesses três casos, não vemos uma mudança que se cumpra num tempo mensurável. Entre aquilo que poderia ser e o que é, não vemos o meio ou intervalo algum; é uma passagem imediata da potência ao ato; e, fora do ato, não resta potência que seja distinta dele e que sobreviva a ele. Não há aí nenhuma mudança durável que possa dar luz ao hábito, e há tampouco potência permanente onde ele procure se estabelecer.

Ademais, o resultado e o signo da realização imediata de suas potências em um ato comum é o de que todas as diferenças das partes constituintes desaparecem na uniformidade do todo; mecânica, física ou química, a síntese é perfeitamente homogênea.

Ora, qualquer que tenha sido a diversidade original de seus elementos constitutivos, um todo homogêneo é sempre indefinidamente divisível em partes integrantes semelhantes entre elas e semelhantes ao todo. Por mais longe que penetre a divisão, ela não alcança o indivisível. A química busca em vão o átomo, que regride ao infinito. A homogeneidade exclui então a individualidade; ela exclui a unidade verdadeira e, por conseguinte, o verdadeiro ser.

---

<sup>3</sup> Ver Leibniz *passim*, e sobretudo *Teodiceia*.

Em um todo homogêneo, há, sem dúvida, ser, mas não há um ser. Em toda síntese homogênea, há apenas uma existência indefinidamente divisível e múltipla, sob o império de forças difusas, onde o fato parece se confundir com a lei, e a lei com a causa na uniformidade de uma necessidade geral. Não há aí substância alguma determinada e energia individual onde reside a potência, nem onde possa se estabelecer e se conservar um hábito.

O hábito não é possível então nesse império da imediação e da homogeneidade que forma o reino Inorgânico.

II. Logo que a mudança que opera a síntese na natureza deixa de ser uma reunião ou uma combinação imediata, logo que há um tempo mensurável entre o fim e o princípio, a síntese não é mais homogênea. Como é preciso, para alcançá-la, uma sequência de intermediários no tempo, do mesmo modo é preciso no espaço um conjunto de meios, é preciso instrumentos, órgãos. Essa unidade heterogênea no espaço é a Organização. Essa unidade sucessiva no tempo é a Vida; ora, com a sucessão e a heterogeneidade, a individualidade começa. Um todo heterogêneo não se divide mais em partes semelhantes entre elas e semelhantes ao todo. Não é mais apenas o ser, mas um ser.

É então, ao que parece, um único e mesmo sujeito, uma substância determinada que desenvolve, sob formas e épocas diversas, sua potência interna. Aqui aparecem reunidas, ao mesmo tempo, todas as condições do hábito.

Com a vida, começa a individualidade. O caráter geral da vida é então que, no meio do mundo, ela forma um mundo à parte, uno e indivisível. As coisas inorganizadas, os corpos, são entregues sem reserva e imediatamente submissos às influências externas, que compõem a sua própria existência. São existências exteriores, assujeitadas às leis gerais de uma necessidade comum. Ao contrário, todo ser vivo tem a sua própria destinação<sup>4</sup>, sua essência particular, sua natureza constante em meio à mudança. Sem dúvida, tudo o que muda está na natureza, assim como tudo o que é, é no ser. Mas somente o ser vivo é de uma natureza distinta, como somente ele é um ser. É então no princípio da vida que consiste propriamente a natureza como ser.

O reino inorgânico pode então ser considerado, nesse sentido, o império do Destino, e o reino orgânico o império da Natureza.

Assim, o hábito só pode começar onde começa a própria natureza.

---

<sup>4</sup> Nota de tradução: a palavra original em francês “destinée” poderia a princípio ser traduzida como “destino”. Considerando a forte influência aristotélica sobre Ravaisson, julgamos “destinação” um termo mais apropriado devido à sua proximidade com a noção de “finalidade”.

Ora, desde o primeiro grau de vida, parece que a continuidade ou a repetição de uma mudança modifica, com relação a essa mudança mesma, a disposição do ser, e que, por esse local, ela modifica a natureza.

A vida é superior à existência inorgânica; mas por isso mesmo ela a supõe como sua condição. A forma mais simples do ser é também a mais geral; ela é, por conseguinte, a condição de toda outra forma. A organização tem, então, no mundo inorgânico, a matéria a qual ela dá forma. A síntese heterogênea do organismo se resolve, em última análise, em princípios homogêneos e, por conseguinte, inorgânicos. A vida não é, então, no mundo exterior, um mundo isolado e independente; ela é encadeada por suas condições e assujeitada às suas leis gerais. Ela sofre incessantemente a influência do fora; mas apenas ela se sobrepõe e triunfa incessantemente. Assim, ela recebe a mudança por sua relação com a forma inferior de sua existência, que é sua condição, ou sua matéria; ela começa a mudança, ao que parece, pela virtude superior que é sua própria natureza. A vida implica a oposição da recepção e da espontaneidade.

Ora, o efeito geral da continuidade e da repetição da mudança que o ser vivo recebe, aliás, dele mesmo apenas, é que, se essa mudança não chega a destruí-lo, ele será sempre cada vez menos alterado. Ao contrário, quanto mais o ser vivo repetiu ou prolongou uma mudança que tem sua origem nele, mais ele a produz e parece tender à sua reprodução. A mudança que veio de fora se torna então mais e mais estranha; a mudança que veio dele próprio se torna mais e mais própria. A receptividade diminui, a espontaneidade aumenta. Assim é a lei geral da disposição, do hábito que a continuidade ou a repetição da mudança parece engendrar em todo ser vivo. Se então o caráter da natureza, que faz a vida, é a predominância da espontaneidade sobre a receptividade, o hábito não supõe somente a natureza - ele se desenvolve na própria direção da natureza; ele abunda no mesmo sentido.

Contanto que a organização se afaste pouco da homogeneidade inorgânica, contanto que a causa da vida seja, se não múltipla e difusa, ao menos ainda próxima ao ser, contanto que as transformações sejam pouco numerosas, em uma palavra, contanto que a potência cuja vida é a manifestação tenha apenas um pequeno número de degraus a percorrer para atingir seu fim, a existência quase não é emancipada pela necessidade, e o hábito penetra dificilmente nela. O hábito tem pouco acesso na vida vegetal. Contudo, a duração da mudança já deixa traços duráveis, não somente na constituição material da planta, mas na forma superior de sua vida. As plantas mais selvagens cedem à cultura:

. . . Haec quoque si quis  
Inserat aut scrobibus mandet mutata subactis,

Exuerint siluestrem animum, cultuque frequenti,  
In quascumque voces artes haud tarda sequentur<sup>5</sup>.

III. Mas a vegetação não é a forma mais elevada da vida. Acima da vida vegetal<sup>6</sup>, há a vida animal. Ora, um grau de vida superior implica uma maior variedade de metamorfoses, uma organização mais complicada, uma heterogeneidade superior. Desde então, são necessários elementos mais diversos; para que o ser os absorva em sua própria substância, é preciso que ele os prepare e os transforme<sup>7</sup>. Para isso, é preciso que ele os aproxime de algum órgão que lhe seja próprio. É preciso então que ele se mova, ao menos por partes, no espaço exterior. É preciso enfim que haja alguma coisa nele sobre a qual os objetos exteriores façam alguma impressão, qualquer que seja a natureza, mas que determine os movimentos convenientes. Tais são as condições mais gerais da vida animal.

Ora, na medida em que subimos na escala dos seres, vemos se multiplicarem e se definirem as relações da existência com as duas condições da permanência e da mudança na natureza: o espaço e o tempo; e a permanência e a mudança são as condições primeiras do hábito.

A lei elementar da existência é a extensão, sem forma nem grandeza definidas, com a mobilidade indefinida; é o caráter geral do corpo. A primeira forma que o determina é a figura definida em sua forma e a mobilidade definida em sua direção; é o caráter geral do mineral (sólido). A primeira forma da vida é o desenvolvimento, o crescimento no espaço, definido por direção e grandeza, sob a figura definida em sua grandeza assim como em sua forma; é a vida vegetal. Enfim, o caráter geral e o signo mais aparente da vida animal é o movimento no espaço. A essa sequência de relações com o espaço e o movimento se une uma sequência de relações análogas ao tempo. O corpo existe sem tornar-se nada; ele é, de certa forma, fora do tempo. A vida vegetal quer um certo tempo que ela preenche com sua continuidade. A vida animal não é mais contínua; todas as suas funções têm alternativas de repouso ou movimento; todas são intermitentes<sup>8</sup> ao menos na sucessão da vigília e do sono; as funções intermediárias que têm por fim imediato a preparação da vida vegetal são sujeitas a períodos mais curtos e

---

<sup>5</sup> Virgílio, *Geórgicas*, II.

<sup>6</sup> Ver *La Vie organique* de Bichat, que a considera apenas no animal.

<sup>7</sup> Sobre o caráter e ranking psicológico das funções (digestivas, respiratórias, excretoras) ver Buisson, *De la division la plus naturelle des phénomènes physiologiques*. Eu as considero aqui, com esse autor, como formando o intermediário e a transição entre as *duas vidas* de Bichat.

<sup>8</sup> Bichat, *Rech. sur la vie*, art. IV. Cf. Aristóteles, *De somno et vigil.*

mais regulares.

A existência inorgânica não tem então nenhuma relação definida com o tempo. A vida implica uma duração definida contínua; a vida animal, uma duração definida interceptada por intervalos vazios e distinta em períodos - um tempo dividido e discreto.

Ora, é na intermitência das funções que parece se manifestar mais claramente a espontaneidade. O caráter da espontaneidade é a iniciativa do movimento. A iniciativa parece evidente quando o movimento é retomado após ter cessado e na ausência de qualquer causa interna. Parece ser preciso para isso mais força e mais esforço para reerguer a matéria em colapso e recaída sobre ela mesma.

Desde o primeiro grau da vida animal, com efeito, começa a se manifestar fortemente a dupla influência da única duração da mudança. Os elementos que antes excitavam, nos órgãos, uma irritação extraordinária, cessam, em longo prazo, de excitá-los sem que nada pareça ter mudado na própria constituição do órgão. É uma diminuição gradual da receptividade. De outro lado, os fluidos vitais submissos em seu curso às intermitências características da vida fluem, cada vez mais, sem causa exterior subsistente, ao menos em aparência, nas partes em que foram chamados. Eles afloram nas mesmas épocas. O hábito se revela como a espontaneidade na regularidade dos períodos. Se a veia foi aberta mais de uma vez, em intervalos de tempo regulares, após os mesmos intervalos o sangue retorna e se acumula por ele mesmo<sup>9</sup>. A inflamação, o espasmo, a convulsão têm seus retornos regrados, sem nenhuma aparência de causa determinante no material do organismo<sup>10</sup>. Toda febre cujo acaso leva a intervalos iguais tende a se converter em uma afecção periódica; a periodicidade se torna sua essência. Tudo isso é uma exaltação gradual da espontaneidade.

IV. Se nos elevarmos a mais um grau da vida, o ser não se move mais apenas por partes, ele se move por inteiro no espaço, muda de local. Ao mesmo tempo, se somam aos seus órgãos novos órgãos que recebem, em distâncias cada vez maiores, a impressão de objetos exteriores. Nesse novo período, se pronuncia com uma nova força o contraste da receptividade e da espontaneidade.

Com efeito, no mundo inorgânico, a reação é exatamente igual à ação, ou melhor,

---

<sup>9</sup> Stahl, *Physiolog.*, p. 298, in *Theoria medica vera*. – De motu tonico, et inde pendente motu sanguinis particulari, quo demonstratur, stante circulatione, sanguinem et cum eo commeanes humores ad quamlibet corporis partem, prae<sup>[L]</sup><sub>[SEP]</sub> aliis, copiosius diriqi et propelli posse, etc. (Jenae, 1692, in-4°) <sup>[L]</sup><sub>[SEP]</sub>

<sup>10</sup> Richter, *De affectibus periodicis* (1702, in-4°). – Rhetius, *De morbis habitualibus* (Halae, 1698, in-4°). – Jung, *De consuetudinis efficacia generali in actibus vitalibus* (Halae, 1705, in-4°). – São as teses defendidas sob a presidência de Stahl. – Cf. Barthez, *Nouv. élém. de la science de l'homme*, XIII, I. <sup>[L]</sup><sub>[SEP]</sub>

nessa existência inteiramente exterior e artificial a ação e a reação se confundem; são um só e mesmo ato, em dois pontos de vista diferentes. Na vida, a ação do mundo exterior e a reação da própria vida tornam-se cada vez mais diferentes, e parecem cada vez mais independentes uma da outra. Na vida vegetal, elas ainda se assemelham e se encadeiam de perto. Desde o primeiro grau da vida animal, elas se afastam e se diferenciam. E, agitações mais ou menos consideráveis no espaço respondem às afeições imperceptíveis da receptividade. No entanto, assim que o animal se move e se transporta por inteiro, a oposição da receptividade e da espontaneidade adquire um caráter inteiramente novo. Os objetos exteriores fazem uma impressão sobre os órgãos próprios dessa receptividade superior pelo intermédio de fluidos cada vez mais raros e sutis - o ar e o éter -, enquanto os movimentos que parecem responder a essas impressões são cada vez mais amplos, e cada vez mais complicados.

A dupla lei da influência contrária da duração da mudança sobre o ser de acordo com a qual ele sofre ou começa a sofrer – isto é, a dupla lei do hábito - deve também se manifestar aqui por traços mais sensíveis e mais incontestáveis. As impressões perdem sua força na medida em que elas se reproduzem mais. Ora, as impressões são aqui cada vez mais leves e interessam cada vez menos à constituição física dos órgãos. O enfraquecimento gradual da receptividade parece, então, cada vez mais o efeito de uma causa hiperorgânica. Por outro lado, os movimentos são cada vez mais desproporcionais às impressões da receptividade. O progresso do movimento parece então cada vez mais independente em seu princípio de alteração material do organismo<sup>11</sup>.

Mas, se a reação é cada vez mais afastada e independente da ação à qual ela responde, parece que, cada vez mais é preciso um centro que lhes sirva de limite comum, onde um chegue e de onde o outro parta; um centro cada vez mais regulador por ele mesmo, à sua maneira, em seu tempo, com a relação cada vez menos imediata e necessária entre a reação que ele produz e a ação que ele sofreu. Um meio termo indiferente como o centro de forças opostas da alavanca; cada vez mais é preciso um centro que, por sua própria virtude, meça e dispense a força<sup>12</sup>.

O que seria então uma medida semelhante, senão um juiz que conhece, que estima, que prevê e que decide? Que juiz seria esse senão esse princípio que chamamos de alma?

---

<sup>11</sup> Stahl, *Physiolog.*, p. 214; «Adeo quidem ut in hoc maxime negocio impingat recentiorum inanis speculatio, dum paribus eventibus causas *materialiter* pares assignat, etc.» – Na doutrina contrária do mecanismo cartesiano, ver especialmente sobre a equivalência entre a ação e a reação, Buffon, *De la Nature des animaux*.

<sup>12</sup> Cf. Aristóteles, *De An.*, III, 6.



Assim aparece, no império da natureza, o reino do conhecimento, da previsão e desperta a primeira luz da Liberdade.

Contudo, são indícios obscuros ainda, incertos e contestados; mas a vida toma um último passo. A potência motora atinge, com os órgãos do movimento, o último grau de perfeição. O ser, saindo, na origem, da fatalidade do mundo mecânico, se manifesta, no mundo mecânico, sob a forma cumprida da atividade mais livre. Ora, esse ser, somos nós mesmos<sup>13</sup>. Aqui começa a consciência, e na consciência surgem a inteligência e a vontade.

Até aí, a natureza é para nós um espetáculo ao qual assistimos apenas do exterior. Vemos as coisas da exterioridade do ato; não vemos disposição e nem potência. Na consciência, ao contrário, é o mesmo ser que age e que vê o ato, ou melhor, o ato e a visão do ato se confundem. O autor, o drama, o ator, o espectador são apenas um. É então somente aqui que podemos esperar surpreender o princípio do ato.

É então somente na consciência que podemos encontrar o tipo de hábito; é na consciência que podemos esperar não apenas constatar sua lei aparente, mas aprender sobre ela o como e o porquê, de penetrar em sua geração e de compreender sua causa.

---

<sup>13</sup> Aristóteles, *De Part. Anim.*, IV, 10. – Maine de Biran, *passim*.

## II

I. A consciência implica a ciência, e a ciência, a inteligência. A condição geral da inteligência, assim como a da existência, é a unidade. Mas, na unidade absolutamente indivisível da simples intuição de um objeto simples, a ciência se esvai e, por conseguinte, a consciência também. A ideia, objeto da ciência, é a unidade inteligível de uma diversidade qualquer. A síntese da diversidade na unidade da ideia é o julgamento. A faculdade de julgar é o entendimento.

A ciência está então no entendimento; ora, o entendimento tem suas condições às quais ele sujeita a ciência.

A diversidade é a matéria e a unidade é a forma da quantidade. Ora, o entendimento só capta a quantidade sob a condição particular e determinante da distinção das partes, isto é, sob a forma da unidade mais plural, da quantidade discreta, do número. A ideia da distinção das partes se determina, por sua vez, no entendimento, sob a condição ainda mais particular da distinção de intervalos que as separam; em outros termos, o entendimento apenas se representa o número na pluralidade dos limites de uma quantidade contínua. Enfim, a continuidade só se deixa levar pelo entendimento sob a condição da coexistência. A quantidade contínua coexistente é a extensão. Assim, a quantidade é a forma lógica, científica da extensão; o entendimento apenas representa a quantidade sob a forma sensível da extensão, na intuição do espaço<sup>14</sup>.

Mas não há nada definido ou uno na indefinição do espaço. Não é nessa difusão sem forma e sem limites que encontro a unidade. É então em mim que a desenho para transportá-la fora de mim e para opô-la a mim.

Contudo, se eu me represento a diversidade apenas na pluralidade das divisões que

---

<sup>14</sup> Aristóteles, *De memoria et reminiscencia*, I : Νοεῖν οὐκ ἄκευ φαντάσματος. Καὶ ὁ νοῶν... κἂν μὴ ποσὸν νοῆι, τίθεται πρὸ ὁμιάτων ποσὸν, νοεῖ δ'οὐχ ἢ ποσὸν. Aristote, *De an.*, III, 7, 8. - Kant, *Crítica da Razão Pura*; Do esquematismo dos conceitos intelectuais puros. Stahl, *Negotium otiosum, seu sciamacia* (Hala, 1720, in-4° ; é uma apologia de suas doutrinas, em resposta a Leibniz). P. 169 ; « Nihil quicquam, non solum physici, sed nequidem ullo sensu moralis mente concipi seu definite comprehendi posse agnosco, nisi sub exemplo figurabili... seu imaginativa repraesentatione. » P. 39 ; « Anima, quicquid contemplatur, cogitat, reminiscitur, non sub alio concipiendi modo assequitur, quam sub figurabili, corporalibus finibus seu terminis circumscripto ». P. 47 ; « Omnibus autem hisce considerationibus fundamentum substernit differentia logou et logismoà ; rationis absque phantasia (cujus exemplum sunt omnes sensus, in objectis suis simplicioribus) et ratiocinationis, seu cogitationis cum phantasia ; cui nihil subjacet, nisi quod figurabile est. » - *Physiolog.*, p. 297. - Destutt de Tracy, *Elem. d'idéolog.*, I, 173. Cf. Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser* (1802, in-8°), p. 299.

estabeleço na extensão, e na qual reflito minha própria unidade, é preciso, para me representar sua totalidade, a unidade do conjunto, que eu some umas às outras as partes e que as reúna; a adição é sucessiva; ela implica o tempo.

Mas no tempo tudo passa, nada permanece. Como medir esse fluxo ininterrupto e essa difusão sem limites também na sucessão, senão por algo que não passa, mas que subsiste e que dura? E o que seria senão o eu? Pois tudo o que é do espaço é fora do tempo. Em mim, encontra-se a substância, no tempo e simultaneamente fora do tempo, a medida da mudança e a da permanência, tipo da identidade<sup>15</sup>.

Agora, se para a síntese da diversidade na extensão é preciso a soma e se a soma só é possível no tempo, para realizar a própria soma pela continuidade da extensão, não seria preciso a passagem contínua de uma extremidade a outra por todas as divisões intermediárias? Esta passagem é o movimento, o movimento que eu cumpro imóvelmente, do cerne de minha identidade<sup>16</sup>.

Ademais, as partes do espaço têm sua ordem; o movimento tem a sua direção, regrada sobre a ordem das partes. Para me representar a síntese da diversidade no espaço, não somente é preciso que eu seja o sujeito substancial que cumpre o movimento, ao menos pela imaginação; é preciso ainda que eu conceba, que eu marque o fim, e que eu queira sua direção.

A extensão é, para o entendimento, a condição do desenvolvimento de sua quantidade, e o movimento é a forma necessária da síntese da quantidade. Nada nos é distintamente inteligível fora daquilo que podemos figurar no campo da imaginação; não concebemos nada, com efeito, de uma maneira distinta por meio da qual nos descrevemos a nós mesmos, num espaço imaginário<sup>17</sup>. E, em toda concepção distinta está envolvida, por isso mesmo, a consciência mais ou menos obscura da atividade voluntária e da personalidade.

Mas, nesses termos, o movimento ainda é uma generalidade indeterminada. Todo movimento real tem a sua quantidade. Não é a extensão, nem a velocidade sozinha; é o grau mesmo de sua realidade, cuja velocidade e amplitude são apenas o resultado e o signo: é a intensidade. Ora, na intensidade, o grau de realidade só tem a sua medida direta na energia da causa, na força. Por outro lado, se a força é ela mesma a sua própria medida, ela também se

---

<sup>15</sup> Cf. Kant, *loc. cit.*

<sup>16</sup> Aristóteles, *loc. cit.*, Kant, *loc. cit.*

<sup>17</sup> Kant, *ibid.*

mede e proporciona sua energia atual à resistência que ela deve vencer. O movimento é a resultante do excesso da potência sobre a resistência. A relação e a medida da potência e da resistência estão na consciência do *esforço*.

Enfim, se o sujeito que se opõe à objetividade da extensão se conhece apenas na ação pela qual ele imprime o movimento, e se a atividade motora tem sua medida no esforço, é na consciência do esforço que se manifesta necessariamente a ela mesma a personalidade<sup>18</sup>, sob a forma iminente da atividade voluntária.

O esforço envolve dois elementos: a ação e a paixão. A paixão é a maneira de ser que tem sua causa imediata em algo diferente do ser ao qual ela pertence. A ação é a maneira de ser cujo ser a quem ela pertence é para si mesmo a causa imediata. Paixão e ação são então contrárias uma à outra; e a composição desses contrários contém todas as formas possíveis da existência. O esforço não é então apenas a condição primeira, mas também o tipo completo e abreviado da consciência.

A ação é a condição imediata da distinção entre o sujeito e o objeto do conhecimento; é a condição do conhecimento distinto. A paixão, contrária à ação, é então incompatível, por ela mesma, com o conhecimento e a consciência distinta. Ela diz respeito apenas a um conhecimento confuso, que mal se distingue do objeto e do sujeito do conhecimento. A ação está estritamente ligada à *percepção* clara; a paixão é, na consciência, apenas uma *sensação* obscura. Em toda a extensão da consciência, a percepção e a sensação são então, em um sentido e em razões inversas, como a ação e a paixão que elas representam; trata-se de uma lei necessária<sup>19</sup>.

O esforço é, de certa forma, o local de equilíbrio onde ação e paixão, e, por conseguinte, percepção e sensação se relacionam. É o limite comum desses contrários, o meio termo onde se tocam esses extremos.

O esforço se cumpre no tato. O tato se estende da extremidade da paixão à da ação. Ele as compreende em todo o seu desenvolvimento, em todos os graus intermediários; verifica, em todos esses graus, a lei da reciprocidade.

Enquanto os órgãos do tato encontrarem-se fora da esfera do movimento voluntário, a sensação reina só. Ela reina primeiro sob a forma quase exclusiva da afecção, do prazer ou da

---

<sup>18</sup> M. de Biran, *passim*. Sobre a ideia de *esforço* como fonte primeira do conhecimento, cf. Rey Regis, *Histoire naturelle de l'âme*.

<sup>19</sup> M. de Biran, *Infl. de l'habitude...*, p.17 sqq.

dor. O sujeito que as experimenta mal as distingue. Tudo é concentrado nele mesmo, como no fundo obscuro de seu ser. Tais são as afecções vagas que se relacionam aos fenômenos internos da vida vegetal. Tais são as sensações que subsistem sós nos próprios órgãos da atividade voluntária, quando a paralisia aboliu o movimento. Tais são, enfim, embora já mais distintas, as sensações do calor e do frio. São paixões sobre as quais a inteligência não tem nenhuma influência, que escapam à memória e que a vontade não relembra<sup>20</sup>.

Pelo contrário, desde que os órgãos do tato obedeçam sem resistência à vontade, é a percepção que reina. A sensação e a paixão desapareceram, e no campo da extensão que percorre e mede o movimento, tudo é objeto de inteligência e de ciência.

Mas ao mesmo tempo, e na medida em que a resistência se esvai, nada mais se reflete sobre ele mesmo a não ser o princípio de ação; nada lhe chama<sup>21</sup>. Sua vontade se perde no excesso de sua liberdade. Na paixão pura, o sujeito que a experimenta está todo nele mesmo, e por isso mesmo não se distingue e ainda não se conhece. Na ação pura, ele está fora de si e não se conhece mais. A personalidade apodrece igualmente na subjetividade e na objetividade extremas: nesta pela ação, naquela pela paixão. É na meia região do tato, é nesse meio termo misterioso do esforço, que a consciência mais clara e mais segura da personalidade se encontra com a reflexão.

Nos quatro sentidos que se escalonam entre os limites extremos do desenvolvimento do tato, há as mesmas relações, submissas à mesma lei<sup>22</sup>.

O tato, em sua passividade elementar, não implica movimento algum. Os sentidos relativos às funções que preparam a vida vegetal, o gosto e o olfato, supõem apenas movimentos preparatórios para colocar o objeto em contato com o órgão. O órgão nele mesmo é estranho ao movimento. A *exterioridade* não entra em nada para as representações desses dois sentidos, nem a *objetividade*, por conseguinte, que supõe a imaginação do movimento e da extensão, nem enfim a consciência distinta e a percepção. O sujeito mal sabe se o sabor ou o odor está nele, se é ele mesmo, ou então se é outro diferente dele. Os filósofos ainda se perguntam isso<sup>23</sup>. Como no calor e no frio, uma eventualidade faz com que sejam afecções, assim como qualidades. A consciência não desembaraça as partes, mas somente os

---

<sup>20</sup> M. de Biran, *Influence de l'habitude...*, p. 27 sqq.

<sup>21</sup> M. de Biran, *Influence de l'habitude...*, p. 27 sqq.

<sup>22</sup> Cf. eumd. *Ibid.* Encontramos pesquisas interessantes sobre a diferença entre a sensação e a percepção, nas *Considérations sur la sensibilité*, por M. Paffe (1832; in 8º).

<sup>23</sup> É a questão da objetividade das *qualidades segundas*.

graus de intensidade; são quase sensações puras.

O mesmo não acontece para os sentidos mais elevados da audição e da visão. A audição não é mais, como o gosto e o olfato, simples instrumento de uma receptividade imediata. Ela já implica um mecanismo no órgão, um movimento na função; desde então, o som não é mais unicamente uma sensação, mas um objeto de percepção distinta. A orelha conta, sem sabê-lo, com vibrações mensuráveis, figuráveis no espaço. Sobretudo, a voz é como um órgão acessório que reflete a audição e lhe comunica seu movimento e sua atividade<sup>24</sup>. O movimento interno do órgão próprio da audição é, de certa forma, molecular e quase imperceptível; o movimento mais pronunciado do órgão vocal termina por mudar o seu som de uma sensação inexplicável em um objeto distinto da imaginação e da concepção, em uma ideia que tem suas partes, que pode ser decomposta e recomposta, explicada e ensinada.

No sentido da visão, em que o mecanismo é, se não mais complicado, ao menos mais externo e mais aparente, soma-se aos movimentos internos das partes dos órgãos o movimento externo do conjunto. A visão distinta exige a coexistência dos movimentos de dois órgãos distintos na unidade do olhar, que desenvolve na consciência, com o movimento, a unidade do sujeito e a unidade do objeto que ele opõe; ademais o objeto próprio da visão, a cor, se manifesta apenas sob a própria forma da extensão e, por conseguinte, no movimento.

Ora, a extensão visível é, num grau alto, um objeto de percepção clara, de medida precisa, de ciência exata; é a forma por excelência da imaginação e a figura é o *esquema* ordinário das ideias.

Assim, de uma ponta a outra da escala dos sentidos, como no desenvolvimento do tato, se a sensação, sempre declinando, não desaparece inteiramente, ao menos a percepção predomina sempre; a percepção, isto é, o movimento, a atividade, a liberdade, no mundo da diversidade e da oposição. É a lei profunda que se revela por fora na série dos diferentes sentidos, desde a primeira até a última forma do tato, pelo progresso da simetria e da independência dos órgãos, de sua separação no espaço e, ao mesmo tempo, de sua harmonia no movimento.

É então o desenvolvimento, no sentido inverso da paixão e da ação, que preenche a esfera da consciência; a consciência, a própria ciência, está na ação e se desenvolve com ela;

---

<sup>24</sup> Buffon, *De la nature des animaux*. Maine de Biran (*Influence de l'habitude*, p. 41) honra essa teoria justa e engenhosa da atividade da audição a Bonaterre (*Notice sur le sauvage de l'Aveyron*), que na verdade apenas copia Buffon, sem adverti-lo.

mas a ação no movimento contrasta com a paixão. No polo superior da atividade absoluta, assim como no polo inferior da passividade absoluta, a consciência, ou ao menos a consciência distinta, não é mais possível. Toda distinção e toda ciência se absorvem na impessoalidade.

II. Já que não há nada na consciência distinta que não esteja sob a condição geral do movimento, e que o movimento está no tempo, a condição, o ser da consciência, é de estar no tempo. O tempo é a primeira lei e a forma necessária da consciência. Tudo o que está na consciência é então uma mudança, tendo a sua duração em um sujeito que dura e que não muda. Qual é então o resultado, na esfera da consciência, da própria duração da mudança?

Vimos que a paixão e a ação (a ação no movimento, ao menos) estão em toda a parte, em todo o império da consciência, em sentido e em razão inversas uma da outra. A continuidade ou a repetição da paixão a enfraquece; a continuidade e a repetição da ação a exalta e a fortalece. A sensação prolongada ou repetida diminui por graus e termina por se estender. O movimento prolongado ou repetido se torna gradualmente mais fácil, mais rápido e mais certo. A percepção, que está ligada ao movimento, torna-se igualmente mais clara, mais certa, mais veloz<sup>25</sup>.

Na consciência do próprio movimento, há um elemento de sensibilidade: o esforço. O esforço diminui pela continuidade e pela repetição do movimento.

Reciprocamente, em toda sensação, exceto talvez nas afecções internas das funções vitais, a mobilidade e a percepção têm participação. É um elemento que a continuidade ou a repetição não destrói, mas que ela desenvolve, pelo contrário, e que ela aperfeiçoa. Ao se dedicar às sensações mais obscuras do gosto e do olfato, a atividade as destaca de certa forma de seu sujeito e as transforma pouco a pouco em objetos de percepção distinta; ela soma ou substitui o julgamento ao sentimento. Ela reduz, cada vez mais, no calor e no frio, no olfato, na cor ou no som, o elemento de afecção e da sensibilidade pura; ela desenvolve o elemento do conhecimento e do julgamento. Assim, as sensações nas quais procuramos apenas o prazer se diluem rapidamente. O gosto se torna cada vez mais obtuso naquele que se entrega, por

---

<sup>25</sup> Destutt de Tracy, *Élém. d'idéol.*, p. 217, 226. – M. de Biran, *Infl. de l'habitude, passim*. – Cf. Dugald Stewart, *Philos. de l'espr. hum.*, II, 391. – Butler, *Analogie*, etc., p. 122, 149. – Bichat, *Rech. Sur la vie*, art. V. – Schrader, *De consuetudine* (1829, in-8°), p. 6. – A maioria dos autores que trataram do hábito perceberam essa lei.

paixão, ao uso demasiado frequente dos licores espirituais; naquele que procura a ciência dos sabores, se torna cada vez mais delicado e sutil.

Com a sensação, se enfraquecem pouco a pouco o prazer ou a pena que estavam ligados, sobretudo a pena. A ação está ligada ao prazer; a duração não diminui o prazer da ação; ela o aumenta<sup>26</sup>.

No próprio movimento, com esforço, desaparece a fadiga e a pena. E a sensação, sem dúvida, é a atividade que ainda intervém para entreter ou para fazer reviver as voluptuosidades percíveis. É ela que, até em sentimentos penosos, desembaraça pouco a pouco as emoções agradáveis que se misturavam e, quando a pena se apaga, retém e desenvolve o prazer.

Assim, por toda a parte, em toda circunstância, a continuidade, a repetição, a duração enfraquecem a passividade e exaltam a atividade. Mas nessa história contrária de duas potências contrárias há um traço comum, e esse traço explica todo o resto.

Todas as vezes que a sensação não é uma dor, na medida em que ela se prolonga ou se repete, na medida, por conseguinte, em que ela se apaga, se torna cada vez mais uma necessidade. Gradativamente, se a impressão necessária para determiná-la deixa de se reproduzir, a dificuldade e o mal-estar acusam na sensibilidade um desejo impotente<sup>27</sup>.

Por outro lado, na medida em que, no movimento, o esforço se apaga e que a ação se torna mais livre e mais veloz, na mesma medida ela se torna uma tendência, uma inclinação que apenas aguarda o comando da vontade, que a adverte, que frequentemente até mesmo se esquiva inteiramente e sem retorno à vontade e à consciência<sup>28</sup>. Tais são, sobretudo, esses movimentos, primeiramente mais ou menos voluntários, que se degeneram pouco a pouco em movimentos convulsivos, e que chamamos de "*tiques*".

Assim, na sensibilidade, na atividade se desenvolve tanto pela continuidade quanto pela repetição uma espécie de atividade obscura que previne, cada vez mais aqui, o querer e a impressão de objetos exteriores<sup>29</sup>. Na atividade, ela reproduz a própria ação; na sensibilidade, ela não reproduz a sensação, a paixão, que quer uma causa externa, mas ela a chama, a invoca, de certa maneira implora por ela.

Ora, a condição da paixão é a contrariedade entre o estado atual do sujeito que a

---

<sup>26</sup> Buisson, *De la divis. des phén. physiol.*, p. 71.

<sup>27</sup> M. de Biran, *Infl. de l'habitude. . .*, p. 110. [L]  
[SEP]

<sup>28</sup> M. de Biran, *Infl. de l'habitude. . .*, p. 110. [L]  
[SEP]

<sup>29</sup> Reid, *Essai sur les facultés actives*, etc. [L]  
[SEP]



experimenta e o estado em que a leva à causa que a fez experimentá-la. O semelhante não tem ação sobre o semelhante<sup>30</sup>. Assim, a atração elétrica supõe a contrariedade de estados elétricos; a afinidade química, a contrariedade dos elementos; a irritação, a contrariedade da substância irritante e do órgão sobre o qual ela faz sua impressão; tal é a irritação que determina as funções preparatórias ou complementares da assimilação<sup>31</sup>. A sensação, enfim, exige a contrariedade entre o estado do objeto do sentido e o estado do próprio sentido.

Se então ele se desenvolve na sensibilidade, na medida em que ele sofre a mesma impressão, uma tendência a persistir no mesmo estado onde a impressão o havia colocado ou então a retornar, a oposição entre o estado do sujeito e o estado onde a impressão externa o faz chegar desaparece cada vez mais e gradativamente a sensação se enfraquece. Por exemplo, toda sensação uniforme longamente repetida, atenuando a sensibilidade, provoca o sono, e ela o provoca quanto mais forte for, e quanto mais a sensibilidade esteja viva. Eis o efeito ordinário de um movimento ou de um balanço contínuo, ou de um barulho monótono, sobretudo na infância<sup>32</sup>. Ora, se o movimento ou o barulho vem a cessar, o sono cessa. O repouso e o silêncio despertam. É assim que o barulho e o movimento provocam o sono ao desenvolver nos órgãos dos sentidos uma espécie de atividade obscura que os eleva ao tom da sensação, que por isso mesmo a destrói, mas que a transforma numa necessidade para a sensibilidade. No momento em que a causa da sensação desaparece, a necessidade se manifesta pela inquietude do sono e do despertar. Assim, é pelo desenvolvimento progressivo de uma atividade interna que se explica o enfraquecimento progressivo da passividade.

Por outro lado, o movimento implica a paixão; a ação na causa, a paixão no sujeito do movimento, que sofre a ação da causa. Se, então, na medida em que o movimento se repete, ele se modifica cada vez mais em um movimento involuntário, não é na vontade, é no elemento passivo do movimento ele mesmo que se desenvolve pouco a pouco uma atividade secreta. Não é a ação propriamente dita que dá à luz ou que fortifica a continuidade ou a repetição da locomoção; é uma tendência sempre mais obscura e irreflexiva que desce cada vez mais e vai mais adiante no organismo, e cada vez mais se concentra. O hábito exerce apenas uma influência indireta sobre os atos simples da vontade e da inteligência, abaixando diante delas os obstáculos, sujeitando a elas os meios.

---

<sup>30</sup> Aristot., *De an.*, II, 4: Ἀπαθουῖς ὄντος τοῦ ὁμοίου ὑπὸ τοῦ ὁμοίου.

<sup>31</sup> Id., *ibid.* – Chaussier, ap. Buisson, *loc. cit.*, p. 232. Ἰδέ.

<sup>32</sup> Cf. Barthez, *Nouv. élém. de la science de l'homme*, XI, 2. Ἰδέ.

Não é tampouco a atividade verdadeira, esse desejo que se acende nos sentidos na medida em que a sensação se apaga, e que se revela apenas por seus efeitos. É uma tendência cega contendo tanto a paixão como a ação.

Assim, a continuidade ou a repetição diminui a sensibilidade; ela exalta a motilidade. Mas ela exalta uma e diminui a outra da mesma maneira, por uma só e mesma causa: o desenvolvimento de uma espontaneidade irreflexiva, que penetra e se estabelece cada vez mais na passividade da organização, fora, debaixo da região da vontade, da personalidade e da consciência.

O enfraquecimento gradual das sensações e a facilidade crescente dos movimentos se explicariam, talvez, pela força das hipóteses, por alguma mudança (que a anatomia não demonstra) na constituição física dos órgãos<sup>33</sup>. Mas nenhuma modificação orgânica pode explicar a *tendência*, a inclinação cujo progresso coincide com a degradação da sensação e do esforço. Talvez ainda conseguiríamos, até um certo ponto, explica-la, como procuramos fazê-lo<sup>34</sup>, pelo progresso da atenção, da vontade, da inteligência, o progresso da facilidade e da certeza dos movimentos, e a desaparecimento da sensação. Mas, se a sensação desaparece no longo prazo, por que a atenção se cansa e se vira para outro lado? De onde vem o fato que a sensibilidade demanda cada vez mais essa sensação que a vontade abandona? Se o movimento se torna mais veloz e mais fácil pelo fato de que a inteligência conhece melhor todas as partes e a vontade combina a ação com mais certeza e precisão, de onde vem o fato de que com o progresso da facilidade do movimento coincide a diminuição da vontade e da consciência?

As teorias físicas e as racionalistas são aqui igualmente defeituosas. A lei do hábito se explica apenas pelo desenvolvimento de uma Espontaneidade passiva e ativa, ao mesmo tempo e igualmente diferente da Fatalidade mecânica e da Liberdade reflexiva.

III. Contudo, ao se tornar um hábito e saindo da esfera da vontade e da reflexão, o movimento não sai da inteligência. Ele não se torna efeito mecânico de uma impulsão externa, mas efeito de uma inclinação que sucede ao querer. Essa inclinação se forma por graus, e por mais longe que a consciência possa segui-la, ela sempre reconhece nela uma tendência ao fim que a vontade propunha. Ora, toda tendência a um fim implica a inteligência.

---

<sup>33</sup> Cf. Isaac, *De consuetudine ejusque effectibus ex fibra sensim mutata ducendis* (Erfordia, 1737, in-4°).

<sup>34</sup> Voir Bonnet, *Ess. de psychol.* (Œuvres, VIII), 82, 9. – Dug. Stewart, *Philos. de l'espr. hum.*, p. 175.

Mas, na reflexão e na vontade, o fim ao qual a inteligência se propõe é um objeto ao qual ela se opõe, como o objetivo mais ou menos distante do movimento. No progresso do hábito, na medida em que a vontade sucede a inclinação, ele sempre se aproxima mais do ato do que da realização à qual ele aspira, ele reveste cada vez mais sua forma. A duração do movimento muda pouco a pouco a potência, a virtualidade em tendência, e pouco a pouco a tendência se modifica em ação. O intervalo que o entendimento se representava entre o movimento e seu objetivo diminui então pouco a pouco; a distinção se apaga; o fim cuja ideia provocava a inclinação se aproxima e o toca, e se confunde. A reflexão que percorre e que mede as distâncias contrárias, os meios das oposições, uma inteligência imediata que sucede por graus, onde nada separa o sujeito do objeto do pensamento.

Na reflexão e na vontade, o fim do movimento é uma ideia, um ideal a cumprir, algo que deve ser, que pode ser, e que ainda não é. É uma possibilidade a realizar. Mas na medida em que o fim se confunde com o movimento, e o movimento com a tendência, com a possibilidade, o ideal se realiza. A *ideia* se torna *ser*, o próprio ser e todo o ser do movimento e da tendência que ela determina. O hábito é cada vez mais uma *ideia substancial*. A inteligência obscura que sucede à reflexão pelo hábito, essa inteligência imediata em que o objeto e o sujeito se confundem, é uma intuição *real*, onde se confundem o real e o ideal, o ser e o pensamento.

Enfim, é cada vez mais fora da esfera da personalidade, assim como fora da influência do órgão central da vontade, é nos órgãos imediatos dos movimentos que se formam as inclinações que compõem o hábito e que nele se realizam as ideias. É desses órgãos que as inclinações, essas ideias se tornam cada vez mais a forma, a maneira de ser, o próprio ser. A espontaneidade do desejo e da intuição se dissemina, de certa forma, se desenvolvendo, na multiplicidade indefinida da organização.

Mas é por uma sequência de graus imperceptíveis que as inclinações sucedem às vontades. É também por uma degradação imperceptível que, com frequência, essas inclinações, nascidas do costume, se soltam se este vem a se interromper, e que os movimentos decorrentes do domínio da vontade entram nele com o tempo. Entre os dois estados, a transição é insensível, o limite está em toda parte e em parte alguma. A consciência se sente expirar com a vontade, e então reviver com ela, por uma gradação e uma degradação contínuas; e a consciência é a primeira, a imediata, a única medida da continuidade.

Não somente, então, os movimentos que o hábito subtrai gradualmente à vontade não saem, por isso mesmo, da esfera da inteligência para passar sob o império de um mecanismo cego; mas eles não saem da própria atividade inteligente de onde eles nasceram<sup>35</sup>. Uma força estranha não vem dirigi-los: é sempre a mesma força que é o seu princípio, mas que cada vez mais se abandona à atração de seu próprio pensamento. É a mesma força que, sem nada perder além de sua unidade superior na personalidade, se multiplicando sem se dividir, se abaixando sem descer, se resolve ela mesma, por diversos lugares, em suas tendências, seus atos, se transforma no tempo e se dissemina no espaço.

A necessidade do hábito não é externa e de constrangimento, mas é uma necessidade de atração e de desejo<sup>36</sup>. É uma lei, uma *lei dos membros*<sup>37</sup>, que sucede à liberdade de espírito. Mas essa lei é uma *lei da graça*. É a causa final que predomina cada vez mais sobre a causa eficiente e que a absorve em si. E então, com efeito, o fim e o princípio, o fato e a lei, se confundem na necessidade.

Ora, agora qual é a diferença entre as tendências engendradas pela continuidade ou pela repetição do ato e essas tendências primitivas que constituem nossa natureza? Qual é a diferença entre o hábito e o instinto?

Assim como o hábito, o instinto é uma tendência a um fim, sem vontade e sem consciência distinta, mas o instinto é mais irreflexivo, mais irresistível, mais infalível. O hábito sempre se aproxima, sem atingir talvez, da segurança, da necessidade, da espontaneidade perfeita do instinto. Entre o hábito e o instinto, entre o hábito e a natureza, a diferença é então de grau apenas, e essa diferença pode ser reduzida e diminuída até o infinito.

Assim como o esforço entre a ação e a paixão, o hábito é o limite comum ou o meio termo entre a vontade e a natureza; é um meio termo móvel, um limite que se desloca incessantemente e que avança por um progresso insensível de uma extremidade à outra.

O hábito é, por assim dizer, a *diferencial* infinitesimal ou, ainda, a *congestão* dinâmica da Vontade à Natureza. A Natureza é o *limite* do movimento de diminuição do hábito.

Por conseguinte, o hábito deve ser considerado como um método, como o único método real para uma *sequência convergente*, para a aproximação da relação, real em si, mas

---

<sup>35</sup> Berkeley, *Siris*, p. 123: "... Pois, então, que não é do músico que procedem os movimentos, é preciso que seja de alguma outra inteligência ativa, talvez até mesmo dessa inteligência que governa as aranha e as abelhas, e que move os membros dos que andam dormindo."

<sup>36</sup> Porterfield, *Traité de l'œil*, II, 17. <sup>[L]</sup><sub>[SEP]</sub>

<sup>37</sup> Saint Paul, *Epist. ad Rom.*, VII, 23: Βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου ἀνπιστρατιούμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου.

incomensurável no entendimento, entre Natureza e Vontade.

Ao descer em graus pelas regiões mais claras da consciência, o hábito carrega consigo a luz nas profundezas e na noite sombria da natureza. É uma natureza adquirida<sup>38</sup>, uma *segunda natureza*<sup>39</sup> que tem sua razão última na natureza primitiva, mas que a explica ao entendimento. É, enfim, uma natureza *naturada*, obra e revelação sucessiva da natureza *naturante*.

O hábito transforma em movimentos instintivos os movimentos voluntários. Ora, até mesmo no mais voluntário dos movimentos, a vontade não se propõe e o entendimento se representa apenas a forma exterior da extremidade do movimento. Contudo, entre o movimento no espaço e o exercício da potência motora, há um meio repleto por meios que resistem primeiro, e é dessa única resistência que temos, no esforço, a consciência obscura. Como a potência motora se aplica a esse meio que resiste? É sobre o que não temos mais consciência alguma. Na medida em que recuamos do fim à origem, as trevas se espessam<sup>40</sup>. Ora, pelo exercício repetido ou prolongado, aprendemos a proporcionar a quantidade do esforço e a escolher o ponto de aplicação conforme ao fim que queremos atingir; e se apaga, ao mesmo tempo, a consciência do esforço.

Assim, os órgãos se habituariam aos movimentos que um exercício violento ou um trabalho penoso exigem, e eles se tornam, por muito tempo, incapazes de movimentos mais suaves. Um homem acostumado a executar movimentos fortes com os músculos das mãos e dos dedos escreve de maneira menos segura do que outro<sup>41</sup>. O princípio do movimento fez, sem sabê-lo, um *tipo*, uma *ideia de ação*<sup>42</sup>, da qual ele não pode se desfazer, e ele ultrapassa involuntariamente, até mesmo convulsivamente, todo fim posicionado além de seu fim de costume.

Tínhamos também, acerca da aplicação original da potência motora ao órgão do movimento, alguma inteligência confusa e inexplicável e alguma intenção inefável do que o hábito ainda podia atingir. É o mesmo ponto onde o hábito traz a consciência obscura do esforço, e então a consciência clara da direção exterior do movimento no espaço. Os graus de consciência se dobram um sobre o outro, do mais elevado ao mais humilde, e então o

---

<sup>38</sup> Galen., *De motu muscul.*, II, 17; Ἐπίκτητος φύσις.

<sup>39</sup> Aristot., *De Mem.*, 2. [SEP]

<sup>40</sup> Van Helmont, *De morbis archealibus (Ortus medicinae)*, Amstelodami, 1648, in- [SEP]4°, p. 521, a: «Non enim modum novi quo initia seminalia suas dotes exprimunt, qui plane ut a priori mihi ignotus est». [SEP]

<sup>41</sup> Cf. Barthez, *Nouv. élém. de la science de l'homme*, XIII, 1. [SEP]

<sup>42</sup> Stahl, *De vera diversitate corporis micti et vivi (Theoria medica vera)*, p. 78-9; [SEP]Negot. otios., p. 72). [SEP]

movimento inteiro se faz por si mesmo; ele se torna inteiramente natural, instintivo, como sempre é a primeira aplicação da potência motora ao órgão do movimento.

Ademais, se o esforço implica a resistência, a resistência, por sua vez, apenas se manifesta no esforço. Como sair desse círculo, e onde encontrar o seu começo?

A vontade, em geral, supõe a ideia de objeto; mas a ideia de objeto supõe igualmente a de sujeito.

O esforço quer então, necessariamente, uma tendência antecedente sem esforço que encontra a resistência em seu desenvolvimento; é aí que se encontra a vontade, na reflexão da atividade sobre si própria, e aí que ela se desperta no esforço<sup>43</sup>. A vontade, em geral, supõe uma inclinação anterior, involuntária, onde o sujeito que ela conduz não se distingue ainda de seu objeto.

O movimento voluntário não tem apenas a sua matéria, sua subsistência, mas sua origem e sua fonte no desejo<sup>44</sup>. O desejo é um instinto primordial, no qual o objetivo da ação é confundido com o ato, a ideia com a realização, o pensamento com o élan da espontaneidade; é o estado de natureza, é a própria *natureza*.

A degradação sucessiva da consciência e da vontade na parte voluntária do movimento representa então a série simultânea dos estados da vontade e da consciência nas partes do movimento total, desde a região da vontade até a da única natureza. O último grau do hábito corresponde à própria natureza. A natureza é, então, como nesse último grau, apenas a imediação do fim e do princípio, da realidade e da idealidade do movimento, ou da mudança em geral, na espontaneidade do desejo.

Quanto mais retornamos do ato final do movimento ao seu começo, mais descemos também da unidade da direção a uma multiplicidade indistinta de onde se elevam todas as partes da energia motora<sup>45</sup>. É o fim ao qual tende o progresso do hábito: a dispersão do movimento na multiplicidade das tendências e na diversidade dos órgãos. Na natureza também, na natureza primitiva, assim como nessa segunda natureza do hábito, se deixa entrever, sob a unidade central da personalidade, a dispersão misteriosa da força e da inteligência, expandida, absorvida na substancialidade de suas próprias ideias.

A atividade motora compreende, deste modo, como em uma progressão contínua,

---

<sup>43</sup> M. de Biran, *Infl. de l'habitude* . . . , p. 28, note. [L] [SEP]

<sup>44</sup> Van Helmont, *loc. cit.*, p. 521, b: «Sunt autem ideae desiderii soloe directrices motivae». [L] [SEP]

<sup>45</sup> Cf. Barthez, *Loc. cit.*, XIII, 1. [L] [SEP]

todas as potências que se estendem à vontade do instinto. Mas as potências inferiores são apenas contidas sob uma forma reduzida e abreviada. Elas se desenvolvem em uma série variada de funções e de órgãos a partir desse fato elevado da vida, esclarecido pela luz do pensamento até as mais baixas e mais sombrias regiões. Das funções locomotivas às funções preparatórias da nutrição, destas à própria nutrição e à vegetação, vemos suceder aos movimentos distintos, figuráveis e mensuráveis na extensão, os movimentos quase insensíveis, e então os movimentos moleculares, enfim, as transformações químicas e as operações vitais mais secretas. A mecânica cede cada vez mais ao dinamismo irrepresentável e inexplicável da vida. O campo da imaginação se estreita, a chama do entendimento se apaga, a vontade se eclipsa, a consciência se esvai. Ao mesmo tempo, com a simetria e a oposição dos órgãos, a centralização do organismo diminui. Ao império da unidade cerebral se sucede, cada vez mais, a difusão da vida numa variedade de centro independentes<sup>46</sup>. A influência do hábito junto à da vontade ainda é potente sobre as funções mistas, superiores à vida vegetal: ela se manifesta de maneira elevada, como o vimos anteriormente, na mudança que ela traz aos períodos que são o seu caráter eminente. Ela se estende também à vida vegetal; ela modifica profundamente os instintos; ela altera e forma em grande parte o temperamento. Os músculos e as articulações que exercemos tornam-se mais fortes e mais volumosos e ao mesmo tempo mais ágeis: a nutrição é mais potente. Nos acostumamos, no longo prazo, aos venenos mais violentos. Nas afecções crônicas, os medicamentos perdem sua força e é preciso mudar de tempos em tempos<sup>47</sup>. Os movimentos ou as situações, antes as mais contrárias e as mais cansativas, tornam-se, no longo prazo, as mais cômodas e terminam por se transformarem em condições indispensáveis às funções às quais sempre as associamos; até mesmo os alimentos, o ar mais insalubre e funesto tornam-se, por hábito, as próprias condições da saúde<sup>48</sup>. A consideração do hábito é um dos elementos mais importantes da higiene, do diagnóstico e da terapêutica<sup>49</sup>. O hábito não se anula, ou ao menos não se torna nulo apenas nas funções mais elementares da organização. Mas até nesses abismos que parecem lhes serem proibidos, os últimos raios pálidos de luz que ele tira da consciência o

---

<sup>46</sup> Bichat, *Recherches sur la vie*, art. II sqq. [L] [SEP]

<sup>47</sup> Galen., *De sanit. tuenda*, V, 9. – Hoffmann, *Medic. Rat. Syst.*, II, XIV, 17. – Hahn, [L] [SEP] *De consuetudine (Lugd. Batav.*, 1731, in-4°), p. 72. [L] [SEP]

<sup>48</sup> Hippocr., *Aphor.*, II, 50: [L] [SEP] Ἡὰ ἐκ πολλοῦ χρόνου συνήθηα, κἂν ἢ χεῖρω, τῶν ἀσνήθων ἤσσον ἐνοχλεῖν εἴωθε. Wetzell, *De consuet. circa rerum non naturalium usum* (Basileae, 1730, in-4°). – Jungnickel, *De Consuetudine altera natura* (Witt., 1787, in 4°), p. 12 sqq. – Hahn, *De consuet.*, II. – Barthez, *loc. cit.*, XIII. [L] [SEP]

<sup>49</sup> Erasistr., *De paral.*, II, ap. Galen., *De consuet.*, I, etc. [L] [SEP]

iluminam, no mais profundo da natureza, o mistério da identificação do ideal e do real, da coisa e do pensamento, e de todos os contrários que separam o entendimento, confundidos num ato inexplicável de inteligência e de desejo.

Pelo mesmo princípio e pela mesma analogia parece se descobrir o segredo dessa vida anormal e parasita que se desenvolve na vida regular, que tem seus períodos, seu curso, seu nascimento e sua morte; seria uma ideia ou um ser? ou não seria talvez uma ideia e um ser ao mesmo tempo, uma ideia concreta e substancial fora de toda consciência, que faz a doença<sup>50</sup>? Não estaria aí o segredo divino da transmissão da vida, como ideia criadora que se destaca e se isola no transporte do amor para viver de sua própria vida, e fazer nela mesma o seu corpo, seu mundo e sua destinação<sup>51</sup>? Não estaria aí, da mesma maneira, o segredo da transmissão da própria doença, da ideia substancial de doença, que aguarda o seu tempo e a sua hora para ser no filho o que ela era no pai e que se propaga com suas formas e seus períodos imutáveis de geração em geração<sup>52</sup>?

Enfim, não somente a forma mais realçada da vida na humanidade, a atividade motora inclui abreviadas todas as formas inferiores que se desenvolvem nas funções subordinadas; mas a série dessas funções é ela própria o resumo do desenvolvimento geral da vida no mundo, de reino em reino, de gênero em gênero, de espécie em espécie, até os rudimentos mais imperfeitos e os elementos mais simples da existência. O mundo, a natureza inteira, oferece o aspecto de uma progressão contínua onde cada termo é a condição ou a matéria de todos os termos superiores, a forma de todos os inferiores, e onde cada um se desenvolve, por conseguinte, e se representa por partes e em detalhe em toda a série que ele envolve.

Assim, em seu progresso no cerne da vida interior da consciência, o hábito figura sob uma forma sucessiva da universalidade dos termos que marcam no mundo exterior, sob a forma objetiva e imóvel do espaço, o desenvolvimento progressivo das potências da natureza. Ora, no espaço a distinção das formas implica a limitação; há apenas diferenças determinadas, finitas. Nada então pode demonstrar, entre os limites, uma absoluta continuidade e, por

---

<sup>50</sup> Ver Van Helmont, *De ideis morboris, de morbis archealibus*, etc. – Barthez, *passim*. – Sydenham (*Opp.*, init.) define a doença: o método da natureza para expulsar o princípio maléfico. Essa definição implica igualmente a ideia mórbida: mas é preciso considerar a ideia *in concreto*, εἶδος ἔνυλον. Ver Stahl, V. Helmont et Barthez sobre os efeitos dos venenos, dos vírus contagiosos e das paixões violentas que imprimem ao princípio vital as *formas* ou *ideias mórbidas* correspondentes.

<sup>51</sup> V. Helmont, *De morbis archealibus*, p. 521, b. [SEP]

<sup>52</sup> Id., *ibid.* – Burchart (praeside Stahl), *De haereditaria dispositione ad varios affectus* (1706, in-4°). Jung, *De consuetudinis efficacia*, p. 13. [SEP]



consequente, de uma extremidade a outra da progressão, a unidade de um mesmo princípio. A continuidade da natureza é apenas uma possibilidade, uma idealidade indemonstrável pela própria natureza<sup>53</sup>. Mas essa idealidade tem o seu tipo na realidade do progresso do hábito; ela extrai sua prova pela analogia mais possante.

No homem, o progresso do hábito conduz a consciência, por uma degradação ininterrupta, da vontade ao instinto, e da unidade realizada da pessoa à extrema difusão da impessoalidade. É então uma única força, uma única inteligência que é, na vida do homem, o princípio de todas as funções e de todas as formas da vida.

Não obstante, com as condições do espaço e do movimento, desaparecem as da reflexão e da memória. As funções mais involuntárias de nossa vida, tais como a nutrição, por exemplo, não são hábitos antigos<sup>54</sup> transformados em instintos. Não somente não vemos que elas jamais dependeram de nossa vontade, como nunca poderiam ter dependido; elas se compõem de movimentos insensíveis e de alterações orgânicas que estão fora da esfera da imaginação e do entendimento. Mas o hábito traz ao mesmo ponto os movimentos voluntários e os transforma em instintos. A degradação da vontade e da consciência, na série graduada das funções vitais, deve então ser também apenas o signo do desaparecimento gradual das condições do entendimento e da vontade reflexiva na própria identidade de uma alma<sup>55</sup>.

O mesmo acontece na série dos reinos, dos gêneros, das espécies.

A forma mais elementar da existência, com a mais perfeita organização, é como o último momento do hábito, realizado e substantificado no espaço sob uma figura sensível. A analogia do hábito penetra o segredo e nos revela o significado<sup>56</sup>. Até mesmo na vida confusa e múltipla do zoófito, até na planta, até mesmo no cristal<sup>57</sup>, podemos então seguir, sob essa luz, os últimos raios do pensamento e da atividade se dispersando e se dissolvendo sem se

---

<sup>53</sup> Kant, *Crit. de la rais. pure.* [L] [SÉP]

<sup>54</sup> Perrault, *Des sens extérieurs* (*Œuvres*, 1721, in-4°), p. 547: “Pela atenção que ela (a alma) dá a todas as coisas nos primeiros tempos da vida, ela adquiriu um conhecimento perfeito de todas as suas propriedades, e, pelo longo uso que ela fez, ela as tornou tão familiares que precisa apenas empregar pensamentos confusos ou esquecidos.” Cf. p. 569.

<sup>55</sup> Aí está o espírito do stahlianismo, quase sempre mal conhecido e compreendido por seus adversários, até mesmo o sábio e profundo Barthez.— Ver [L] [SÉP]Stahl, *passim*, e principalmente *Negotium otiosum*. — Scaliger, *Exercit. exoter. adv. Card.*, p. 937: «Anima sibi fabricat dentes, cornua, ad vitam tuendam; iis utitur, et scit quo sit utendum modo, sine objecto aut phantasia ulla».

<sup>56</sup> M. de Biran, *loc. cit.*, p. 124: “Não poderíamos conjecturar que o exercício repetido dos mesmo movimentos torna as partes mais móveis, mais irritáveis, convertendo-as em abrigos artificiais de forças, assim como os órgãos vitais, ou àqueles dos animais de sangue frio, são abrigos naturais?”

<sup>57</sup> Herder, *Idées sur la philos. de l'hist.*, I, 143: “O cristal se desenvolve com mais habilidade e regularidade do que pode mostrar uma abelha na construção de sua célula, ou a aranha no tecido de sua teia. Há na matéria bruta um instinto cego, mas infalível.”

apagar, mas longe de toda reflexão possível, nos desejos vagos dos instintos mais obscuros.

Toda a sequência dos seres é então uma progressão contínua das potências sucessivas de um único e mesmo princípio, que se envolvem umas às outras na hierarquia das formas de vida, que se desenvolvem em sentido inverso ao do progresso do hábito. O limite inferior é a necessidade, o Destino, se quisermos, mas na espontaneidade da Natureza. O limite superior é a Liberdade do entendimento. O hábito desce de um ao outro; ele aproxima os contrários, e, ao aproximá-los, desvela a essência íntima e a conexão necessária entre eles.

IV. A ação e a paixão não são se limitam entre o esforço e o último grau da espontaneidade vital. Elas se estendem para além e para cima na vontade e na inteligência. A influência do hábito se estende então também a essas regiões mais elevadas e mais puras do espírito e do coração. Mas determinamos a lei do hábito, assinalamos nela o princípio em seu tipo original e as condições primeiras da consciência. Será necessário verificar a generalidade dessa lei e desse princípio.

No momento em que a alma chega à consciência de si, ela não é mais somente a forma, o fim, ou até mesmo o princípio da organização; abre-se nela um mundo que se desloca e se destaca cada vez mais da vida do corpo, e no qual ela tem a sua própria vida, seu próprio destino e seu fim a cumprir. É a essa vida superior à qual ela parece aspirar, sem poder atingir o progresso incessante da vida e da natureza, assim como sua perfeição e o seu bem<sup>58</sup>. Essa vida, ao contrário, tem o seu bem em si; e ela o conhece, o procura, o abraça, simultaneamente com o seu bem, e como o próprio bem e a perfeição absoluta. Mas o prazer e a dor têm seus motivos no bem e no mal; eles são signos sensíveis. Aqui então, nesse mundo da alma, se encontra com o mais verdadeiro bem a forma mais verdadeira da sensibilidade; é a paixão da alma, o *sentimento*. Ao sentimento se opõe a atividade espiritual e moral que persegue o bem ou o mal, enquanto o sentimento recolhe sua impressão.

A continuidade ou a repetição deve então enfraquecer por graus o sentimento, assim como enfraquece a sensação; ela apaga por graus, como na sensação, o prazer e a dor. Ela transforma igualmente numa necessidade o próprio sentimento que ela destrói; ela torna cada vez mais insuportável a privação da alma. Ao mesmo tempo, a repetição ou a continuidade

---

<sup>58</sup> Plotin, *Ennead.*, I, 6: Ἀναβατοέν οὖν πάλιν ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν οὗ ὀρέγεται πᾶσα ψυχή.. Ἐφετὸν μὲν γὰρ ὡς ἀγαθὸν, καὶ ἡ ἔφεσις πρὸς τοῦτο.

torna a atividade moral mais fácil e mais segura. Ela desenvolve na alma não somente a disposição, mas a inclinação e a tendência atual à ação, como nos órgãos a tendência ao movimento. Enfim, ao prazer fugaz da sensibilidade passiva, ela faz suceder por graus o prazer da ação.

Assim se desenvolvem cada vez mais, no coração daquele que faz o bem, e na medida em que o hábito destrói as emoções passivas da piedade, a atividade do socorro e as alegrias internas da caridade<sup>59</sup>. Assim, o amor aumenta pelos próprios testemunhos que ele dá de si<sup>60</sup>; assim ele reanima sua chama penetrante com impressões que se apagam, e reabre, a cada instante, as fontes esgotadas da paixão.

Enfim, na atividade da alma, assim como no movimento, o hábito se transforma pouco a pouco numa inclinação involuntária da vontade da ação. Os *costumes*, a *moralidade*, se formam por esse meio. A virtude é antes um esforço, uma fadiga; ela se torna, pela prática apenas, uma atração e um prazer, um desejo que se esquece ou que se ignora, e pouco a pouco ela se aproxima da santidade da inocência. Aí está todo o segredo da educação. Sua arte é de atrair ao bem pela ação, e de fixar uma inclinação<sup>61</sup>. Assim se forma uma *segunda natureza*.

No cerne da própria alma, assim como nesse mundo inferior diferente dela que ela anima, se descobre então ainda, como no limite onde o progresso do hábito faz descer novamente a ação, a espontaneidade irreflexiva do desejo, a impessoalidade da *natureza*; e ainda aqui é a espontaneidade natural do desejo que é a própria substância, ao mesmo tempo que a fonte e a origem primeira da ação.

O mundo moral é, por excelência, o império da liberdade. Ele próprio propõe seu fim, se comanda e executa a ação. Mas, semelhante ao movimento, se é a vontade que põe o objetivo no espaço e determina a direção, não é ela, ou ao menos, não é a vontade reflexiva que combina e orchestra de antemão a própria produção do movimento, e o movimento pode apenas provir do fundo do instinto e do desejo, onde a ideia da natureza se faz ser e substância; do mesmo modo, no mundo moral, o entendimento discerne o fim, e a vontade se propõe, mas não é a vontade, não é o entendimento abstrato que pode remexer antes em suas

---

<sup>59</sup> Butler, *Analogie*. – Dug. Stewart. [L]  
[SEP]

<sup>60</sup> Aristote, *Eth. Nicom.*, VIII, 9; IX, 7. [L]  
[SEP]

<sup>61</sup> Aristote, *Polit.*, VIII; *Eth. Nicom.*, X, 10. [L]  
[SEP]

fontes as potências da alma para levá-las ao bem<sup>62</sup>. É o bem ele mesmo, ao menos a ideia do bem, que desce nessas profundezas, e engendra e eleva para si o amor. A Vontade é apenas a forma da ação; a liberdade irreflexiva do Amor compõe toda a sua substância, e o amor não se distingue mais da contemplação daquilo que ele ama, e nem a contemplação de seu objeto; aí está o fundo, a base e o começo necessário, é o estado de *natureza*, no qual toda vontade envolve e pressupõe a espontaneidade primordial. A natureza está toda no desejo, e o desejo, no bem que ele atrai. Assim se verifica, a rigor, essa palavra profunda de um teólogo profundo; "A natureza é a graça que previne". É Deus em nós, Deus escondido pelo único fato de estar demasiadamente no interior, e nesse fundo íntimo de nós mesmos ao qual não acessamos<sup>63</sup>.

V. Enfim, até na esfera do entendimento puro e da razão abstrata<sup>64</sup>, na lei do hábito se encontra ainda, e por conseguinte também no princípio dessa lei, a espontaneidade natural.

O entendimento se desenvolve ao mesmo tempo e no mesmo sentido do que a atividade motora, em sentido inverso ao da sensibilidade, e da passividade em geral<sup>65</sup>. A passividade não é, no entanto, inteiramente nula. O entendimento, distinto da intuição simples, não é a atividade pura. Toda percepção distinta e toda ideia implica, como o vimos, uma diversidade que nos representamos sob a forma de uma extensão, e da qual percorremos os intervalos pelo pensamento. Toda operação do entendimento envolve a imaginação de um movimento. É o caráter que o faz justamente nomeá-lo de *razão discursiva*. Ora, vimos igualmente que todo movimento implica, a qualquer grau que seja, a paixão. Ora é o objeto do entendimento que lhe dá a impulsão; ele é então inteiramente passivo. Ora é aquele que se coloca ele mesmo em movimento, e então reúne em si a paixão e a ação: esta em seu movimento; aquela, na atenção que fixa ao movimento intelectual a sua direção e seu fim.

Aqui, novamente, a continuidade ou a repetição exerce, sobre a passividade e sobre a

---

<sup>62</sup> Aristote, *De An.*, III, 9: Οὐδὲ τὸ λογιστικὸν καὶ ὁ καλούμενος νοῦς ἐστὶν ὁ κινῶν. — Ἐτι καὶ ἐπιπάττωντος τοῦ νοῦ καὶ λεγούσης τῆς διανοίας φεύγειν τι ἢ διώκειν, οὐ κινεῖται. Ibid., 10 : Ὅμεν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως.

<sup>63</sup> Fénelon, *De l'exist. de Dieu*, XCII; Saint Augustin, *Ap. eumd.*, ibid.: «Intimior intimo nostro.» Aristote, *Eth. Eud.*, VII, 14: <sup>[L]</sup><sup>[SEP]</sup>Κινεῖ γὰρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον. Αἰτίας δ' ἀρχὴ οὐ λόγος ἀλλὰ τι κρεῖττον. Τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐκιστήμης εἴποι [Ritter : εἴη], πλὴν θεός.

<sup>64</sup> Sobre os hábitos do espírito, ver sobretudo M. de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*. <sup>[L]</sup><sup>[SEP]</sup>

<sup>65</sup> Ver acima, II, I. <sup>[L]</sup><sup>[SEP]</sup>

atividade, uma influência contrária.

Toda percepção, toda concepção desatenta, involuntária e, por conseguinte, passiva até um certo ponto, se apaga pouco a pouco caso se prolongue ou se repita. Ela não desaparece tão completamente quanto a sensação ou o sentimento; mas se torna cada vez mais confusa, e cada vez mais escapa à memória, à reflexão, à consciência. Ao contrário, quanto mais o entendimento ou a imaginação se exercem na síntese sucessiva das ideias ou das imagens, mais ela lhes é fácil; mais ela se torna veloz, segura, e precisa; mais, ao mesmo tempo, ela se torna uma tendência independente da vontade. Os movimentos passivos do entendimento se voltam também cada vez mais à inclinação. Não são, como o supomos, as ideias ou as imagens que se convocam para se associar, que se atiram ou que se precipitam umas em direção às outras com uma velocidade crescente, como corpos gravitando no espaço. Nessas imagens e nessas ideias, não há movimento e princípio de movimento. Não é a *associação de ideias* que explica o hábito<sup>66</sup>; é pela lei, é pelo princípio do hábito que se explica a associação de ideias. Essa inclinação ou atividade do entendimento e da imaginação se absorve por graus, é a espontaneidade natural desenvolvida no movimento, carregando como numa correnteza rápida, a atenção, a vontade, a própria consciência, dispersando ao mesmo tempo e espalhando todas as partes em uma diversidade indefinida de ideias e de imagens independentes, como em uma vida difusa e múltipla, a unidade e a individualidade da inteligência. Assim, no dilúvio da circulação, sucedem cada vez mais ao impulso primeiro do coração, na medida em que nos afastamos, a tonicidade própria e a energia difusa das ramificações do sistema vascular.

Enfim, esse estado de *natureza*, onde o hábito reduz o pensamento, como este aproxima a vontade e o movimento, é a condição e a fonte primeira de todo pensamento distinto, assim como o de toda vontade expressa e de todo movimento determinado. Como deliberar, buscar no presente ou rebuscar no passado uma ideia ausente? Ou procuramos o que sabemos, ou não sabemos o que procuramos. Antes da ideia distinta que a reflexão procura, antes da reflexão, é preciso qualquer ideia irrefletida e indistinta, que seja a ocasião e a matéria de onde partimos, onde nos apoiamos. A reflexão se redobrará em vão sobre si

---

<sup>66</sup> Conforme o pretende Dug. Stewart (*Philos. de l'esprit hum.*, II, 14, sqq.) contra Reid. Hume e Hartley, da mesma forma; Hume, ao supor um tipo de atração entre as ideias; Hartley, por meio da hipótese não menos arbitrária do encadeamento das vibrações dos nervos.

mesma, perseguindo-se e fugindo ao infinito<sup>67</sup>. O pensamento refletido implica então a imediação antecedente de qualquer intuição confusa na qual a ideia não é distinta do sujeito que a pensa, não mais do que o pensamento. É no fluxo ininterrupto da espontaneidade involuntária, escorrendo sem barulho no fundo da alma, que a vontade contém limites e determina formas.

Em todas as coisas, a Necessidade da natureza é a cadeia sobre a qual ela trama a Liberdade. Mas é uma cadeia movente e viva, a necessidade do desejo, do amor e da graça.

VI. Em resumo, o Entendimento e a Vontade não se relacionam a limites apenas, a fins, a extremidades. O movimento mede intervalos. O intervalo implica a continuidade, indefinidamente divisível, do meio. A continuidade implica o meio termo indivisível, onde, em toda a extensão do meio, a qualquer distância que esteja de um ou de outro extremo, os extremos se toquem, e os contrários se confundam. A inteligência dos limites, assim como dos limites distintos, envolve então a inteligência dos meios; e o querer de um fim, o querer dos meios. Esse querer e essa inteligência não podem ainda ser mediatos, e assim ao infinito. Nunca esgotaríamos e nunca, por conseguinte, reintegraríamos o meio, indefinidamente divisível. A inteligência e a vontade mediatas das extremidades envolvem então uma inteligência e uma vontade imediatas dos meios. A inteligência e a vontade imediatas são como o meio termo em movimento, em toda a extensão do meio. Os extremos se tocam em toda a parte, o princípio e o fim se confundem. Essa inteligência imediata é o pensamento concreto, onde a ideia é confundida no ser. Essa vontade imediata é o desejo, ou melhor, o amor, que possui e que deseja ao mesmo tempo. Esse pensamento e o desejo, essa ideia substancializada no movimento do amor, é a Natureza.

O entendimento e a vontade não determinam nada de discreto e de abstrato. A natureza compõe a continuidade concreta, a plenitude da realidade.

A vontade se encaminha aos fins; a natureza sugere e fornece os meios.

A arte, obra da vontade, tem alcance apenas sobre os limites, os foras, as superfícies; tem ação apenas sobre a exterioridade do mundo mecânico, e tem como seu instrumento

---

<sup>67</sup> Aristóteles, *Eth. Eud.*, VIII, 14: Οὐ γὰρ ἐβουλεύσατο βουλευσάμενος, καὶ τοῦτ' ἐβουλεύσατο, ἀλλ' ἔστιν ἀρχὴ τις οὐδ', ἐνόησε νόησας πρότερον νοῆσαι, καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον. Οὐκ ἄρα τοῦ νοῆσαι ὁ νοῦς ἀρχή, οὐδὲ τοῦ βουλευσασθαι βουλή.

Ver sobre esse ponto, assim como sobre o caráter da *natureza*, o profundo metafísico Cesalpini, *Quaest. peripatet.*, II, 4. <sup>[1]</sup><sub>[SEP]</sub>

apenas o movimento. A natureza trabalha internamente, e, até na arte, compõe a profundidade e a solidez.

A Ciência, obra do entendimento, traça e constrói os contornos gerais da idealidade das coisas. A natureza, na experiência, dá a integridade substancial. A ciência circunscreve, sob a unidade extensiva da forma lógica ou matemática. A natureza constitui, em sua unidade intensiva, a dinâmica da realidade<sup>68</sup>.

Entre o último pano de fundo da natureza e o mais alto ponto da liberdade reflexiva, há uma infinidade de graus que medem os desenvolvimentos de uma única e mesma potência, e à medida em que nos elevamos, na mesma medida aumenta também, com a distinção e o intervalo dos contrários, a extensão, condição da ciência. É como uma espiral cujo princípio reside na profundidade da natureza e que termina de florescer na consciência.

É nessa espiral que o hábito se encaminha, e na qual ele nos ensina a geração e a origem.

O hábito está então contido na região da contrariedade e do movimento. Ele permanece abaixo da atividade pura, da apercepção simples, unidade, identidade divina do pensamento e do ser; ele tem por limite e fim a última identidade imperfeita do ideal e do real, do ser e do pensamento, da espontaneidade na natureza. A história do Hábito representa o retorno da Liberdade à Natureza, ou melhor, a invasão do domínio da liberdade pela espontaneidade natural.

Enfim, a disposição em que consiste o hábito e o princípio que o engendra são apenas uma única e mesma coisa; é a lei primordial e a forma mais geral do ser, a tendência a perseverar no próprio ato que constitui o ser.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERGSON, H. *La pensée et le mouvant*. Paris: Presses Universitaires de France, 2013.

RAVAISSON, F. *De l'habitude*. Paris: Éditions Allia, 2007.

---

<sup>68</sup> Sobre a oposição entre o conhecimento *circunscrito* e o conhecimento *constitutivo*, cf. Kant, *Crítica da Razão Pura*.