

V A R I A

Luís Manuel A. V. BERNARDO *

Un cas de réception de la médecine de Georg-Ernst Stahl parmi les Lumières portugaises: l'*Historiologia Médica* de José Rodrigues de Abreu

A case of receiving medicine from Georg-Ernst Stahl

Abstract: Like his understanding of Chemistry, the medical conception of Georg-Ernst Stahl (1659-1714) circulated throughout Europe, motivating multiple debates, the best known with Leibniz, on the living, at a particularly fruitful moment in scientific thought. Indeed, this relevance was due to the way in which he intended to focus medicine on the human, conciliating vitalism and iatromechanism in a formula in which the agent soul imposes a regime of rationality on the organic body, resurrecting it successively from rot, ruling it through vital movements, and therefore keeping it alive. Although the Portuguese physicians of the time followed preferentially the mechanistic current, Stahl also had a partisan in the context of the Portuguese Illustration: José Rodrigues de Abreu (1682-1782). In his work *Historiologia Médica*, he enthusiastically welcomes the epistemological background of the program of the Germanic as well as the essential of his philosophical Anthropology, considering them not only adequate to the practice of the clinic, but also to the principles of the Religion of whose orthodoxy the Catholic Enlightenment didn't intend to move away. In this paper we follow the processes of such a reception, comparing the theses of both authors, in order to identify the reasons that attend a loyalty that nonetheless does not fail to suffer some significant deviations.

Keywords: Georg-Ernst Stahl, José Rodrigues de abreu, History of medical thought, Enlightenment, Epistemology, Philosophy of culture

1. Un partisan portugais de Stahl

José Rodrigues de Abreu (Évora, 1682 – Lisbonne, après 1782), fût un important médecin portugais. Ayant obtenu son diplôme à l'Université de Coimbra, qui proposait un enseignement traditionnel, à teneur foncièrement

* CHAM/ Departamento de Filosofia - Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa; email: lm.bernardo@fsh.unl.pt

scholastique, ici et là mitigée par des références, plus ou moins critiques, aux auteurs plus récents, il se décida à partir pour le Brésil en 1709. Il y resta jusqu'en 1714, se déplaçant de Rio de Janeiro à Minas Gerais et visitant plusieurs endroits¹, pratiquant la médecine dans des conditions assez diverses et difficiles, ce qui lui donna une vision du monde certainement plus complexe, que celle basée sur le commentaire préférentiel des ouvrages d'Aristote et de Galien. Il faisait ainsi son apprentissage de la « preponderance of seeing over hearsay » qui « formed the basis of any empirical study of the period ». (Furtado 2009, 178). Une telle expérience devrait en outre influencer son alignement culturel au retour à Lisbonne, ainsi que ses choix concernant la pratique médicale (Filgueiras 2000, 237-252)².

Entretemps, il se décidait à partager son expérience en publiant son premier ouvrage, écrit au Brésil, mais paru à Lisbonne, en 1711, avec le titre expressif de *Luz de Cirurgiões embarcadiços, que trata das doenças epidémicas, de que se costumam enfermar ordinariamente todos os que embarcam para as partes ultramarinas* (Éclaircissement des Chirurgiens marinières, concernant les maladies épidémiques dont habituellement tombent malades tous ceux qui s'embarquent pour les parties d'outre-mer). Dédié au roi João V – sans doute dans l'espoir d'une future promotion –, il s'agit d'un descriptif minutieux de cas pathologiques et des traitements qu'il leur administra, faisant l'étalage de l'expérience acquise. Ce livre, nonobstant les marques de jeunesse, était destiné à fonder un des domaines qui, selon Henrique Barros, reviendrait en propre à l'auteur: « l'étude de l'épidémiologie portugaise », c'est-à-dire « une vision épidémiologique culturellement rapportée aux valeurs de la langue et de la pensée portugaises, mais capable de se laisser traverser par ce qui était la modernité » (Barros 2006, 122).

De retour au Portugal, sa renommée s'accrut au long des années, soit en tant que praticien, avec son cabinet de consultation à Lisbonne, soit en tant que savant, au sens assez large que le terme prenait à l'époque, celui d'un connaisseur reconnu d'un ou de plusieurs champs du savoir, auteur, académicien, un membre donc d'institutions qui se chargeaient du contrôle idéologique. Le roi le nomma, entre autres charges, Physicien en chef des Armées de Mer (1714), chevalier anobli avec pension (1724) et Médecin surnuméraire de la Maison du Roi (1725). Il occupa, en outre, la direction de la section lisboète de l'Académie Médicale Portopolitana, fondée en 1749, à Porto, par Manuel Gomes de Lima, avec le haut patronage du frère du roi.

Ce succès pourrait surprendre, notamment au sein de la cour, au-delà des mérites cliniques du praticien, en raison de l'hétérodoxie de sa conception médicale, toute inspirée par les travaux de l'allemand Georg Ernst Stahl, en opposition à celle imposée par les docteurs jésuites de Coimbra, ne fût-ce l'ambiguïté de la politique scientifique du roi. Celui-ci, d'un côté, insistait sur l'exigence de maintenir la conformité des institutions officielles, comme l'Université, avec la tradition, tandis que, d'un autre côté, il misait sur des

réseaux alternatifs, comme les Académies, où des tendances plus modernes se faisaient représenter (Bernardo 2017, 155-172).

De sa dépendance des conceptions de Stahl, Rodrigues de Abreu rend le dû témoignage dans son ouvrage de maturité, publié en deux tomes, le premier en 1733, en huit livres, un d'introduction, les autres dédiés à la physiologie (II-V), à la pathologie (VI-VII) et à la sémiologie (VIII), les trois parties du second, concerné par la pratique générale et spéciale, voyant le jour successivement en 1739, 1745, 1752, qui portait le titre de *Historiologia Médica fundada nos princípios de George Ernesto Stahl, famigeradíssimo escritor do presente século, e ajustados ao uso prático deste País* (Historiologie Médicale fondée sur les principes de Georg Ernst Stahl, très réputé écrivain de ce même siècle, et adaptés à l'usage pratique de ce Pays).

Avec toutes les approbations, le livre présente les marques convenues d'une édition officielle – comme l'inclusion du portrait de l'auteur dans le premier tome et l'impression soignée –, destinée à la plus ample divulgation, de l'aveu d'Abreu lui-même, qui déclarait: « nous offrons à tout le monde cette Histoire Médicale » (Abreu 1733). Cette intention exotérique, contrastant avec l'ésotérisme des enseignements universitaires, trace évidente de modernité, se rendait tout de suite manifeste par l'utilisation de la langue portugaise, en dépit du Latin, ainsi que par le déploiement de toute une stratégie didactique, ménageant diverses ressources éditoriales et paratextuelles: dédicaces, introductions, épitomés, indexes onomastiques et thématiques, indications sur les sujets développés en marge du texte principal, référence systématique aux ouvrages dont les thèses sont reprises ou s'y trouvent mieux développées, autant de Stahl que d'autres auteurs.

En guise d'introduction, un précis critique de l'histoire des doctrines philosophiques et médicales, que l'auteur fait remonter à Thales de Milet et bien sûr s'achever avec la figure de Stahl, avec l'énumération de plusieurs modèles médicaux, l'égyptien, le juif, l'arabe et le chinois, mis en rapport avec la médecine hippocratique et galénique, qui était louée comme la source des vrais principes de la médecine préventive et curative, et de toute une suite d'auteurs modernes, de Paracelse à Leibniz, en passant par Descartes, Boerhaave et Harvey, le certifie comme expert de la matière. Il y présente une liste exhaustive des ouvrages de Stahl écrits en latin, ordonnée chronologiquement, de 1683 à 1724, de l'*Aetiologia Physiologico-Chimica* jusqu'à la *Synopsis Materiae Medicae Stahlianæ*, se justifiant de l'absence des écrits en allemand par le fait qu'« ici [au Portugal], on ne l'entend pas et on ne le comprend pas », suivie d'un catalogue de 57 commentateurs. Dans la mesure où la conception de Stahl constitue le cadre de référence unificateur des autres apports, cette histoire, loin de justifier comme chez d'autres auteurs une forme d'éclectisme, a la prétention à assurer le droit à une recherche scientifique autonome face au caractère indiscutable de la Révélation, par le biais du sentiment de la faillibilité épistémologique des

systèmes issus de la raison humaine, lesquels, par conséquent, n'entrant pas en conflit avec sa vérité absolue, pouvait s'en libérer.

Par ailleurs, en s'érigeant en disciple portugais du Prussien, Abreu affiche sa double appartenance, soit à ce réseau, si important pour le mouvement des Lumières au Portugal, qui a pris la désignation expressive des « *estrangirados* » (Diogo & Ana Simões 2000, 591-619), du fait que ces figures, devenues en quelque sorte européennes par l'impact du Grand Tour, voulaient faire valoir les conceptions étrangères dans le contexte national avec un but déclaré de transformation, soit à celui concerné avec la diffusion de la version épistémique du savant allemand dont les chainons s'étendaient dans l'espace géographique et institutionnel, mais aussi dans le temps. En effet, tout de suite après son retour à Lisbonne, il était parti pour l'Italie, certainement à la recherche d'une meilleure connaissance des systèmes modernes, où il a certainement été en contact avec des partisans de la doctrine de Stahl. De plus, en s'octroyant le statut de représentant national des enseignements de Stahl, il s'oblige à une connaissance soutenue de la production du maître, aussi bien qu'à faire preuve de la fiabilité de son ouvrage pour rendre correctement le point de vue de celui-ci.

C'est ainsi qu'il décide d'envoyer le premier tome, celui sur les bases théoriques de l'art médical, à son guide, accompagné d'une lettre en latin, où il explique son propos, présente l'ouvrage comme une sorte de compilation de passages recueillis, non seulement dans la *Vraie théorie médicale*, mais aussi dans les divers opuscules écrits par le mentor, qu'il se fait procurer chez des libraires d'Amsterdam et de Nuremberg. Cette information s'avère aussi précieuse pour l'histoire de la circulation des idées dans l'Europe du xviii^e siècle en ce qu'elle oblige à repenser les clivages trop marqués entre Nord et Sud ou centre et périphérie en faveur d'une version plus dynamique des relations culturelles.

De son côté, Stahl lui répond, en six pages en latin, avec un *post-scriptum*, par lequel il se rattrapait de ne pas avoir fait mention de l'exemple criard des effets de l'âme des mères sur le corps des nouveau-nés – ce que d'ailleurs Abreu n'oublie pas d'inclure dans l'ensemble de arguments qu'il répète, comme Stahl, à outrance –, se montrant agréé du geste, louant l'ouvrage, faisant une mise au point en survol de sa conception, et, en supposant que le médecin portugais ne soit concerné que par la seule physiologie, il indique que son propre intérêt pour le domaine, bien qu'indéfectible, est tardif. Parmi ces considérations idéologiques, il se montre pleinement conscient de l'existence d'un mouvement en faveur du système qu'il propose: il lui confirme bien les adresses des éditeurs en ajoutant ceux de Leipzig, en même temps qu'il fait question de lui signaler que ses ouvrages sont en vente à Paris, ainsi que leur acquisition récente par la bibliothèque vaticane. Convaincu de l'importance qu'un tel échange épistolaire représente, notamment pour autoriser la légitimité de son appropriation, Abreu inclut les deux documents au début de la première partie du second tome.

Pour ce qui concerne le contenu général de l'ouvrage, Rodrigues d'Abreu le résume ainsi:

« S'y trouvent des institutions que nous avons accommodées à notre façon pour mieux instruire les Médecins Apprentis et pour correspondre de manière utile et convenable à la pratique de ce Pays. Elles sont fondées sur le système de l'ingénieur et réputé Georges Ernest Stahl, doctrine de ce siècle, et née en Prusse, mais ayant déjà tant de crédits partout en Europe, qu'il faut bien (ce Royaume en étant une des plus importantes parties) qu'elle soit aussi connue ici par les curieux » (Abreu 1733, « Ao Leitor »).

Il faut alors reconnaître, dans cette idée de système, à côté de l'intention divulgatrice, l'existence d'un but programmatique, celui de remplacer le lourd curriculum universitaire par une solution bien plus simple et pour autant plus efficace, un cours élémentaire, donc, conjuguant théorie et pratique, actualité et ethnologie, qui n'aurait besoin que d'environ 2700 pages pour donner un aperçu générale de l'art médical. C'est ce qu'il ne laisse pas de confirmer à la fin du livre I: « le point principal de notre argument ne consiste qu'à exposer aux Médecins novices au début de leurs études des institutions plus succinctes, et à notre avis plus rationnelles et sûres... » (Abreu 1733, 199).

Deux résumés de la doctrine de son inspirateur – un situé à la fin du livre introductoire au premier tome (Abreu, 1733, 156-158), l'autre dans l'avant-propos du second tome (Abreu 1739, Antilóquio) –, montrent à eux-seuls ce que le détail de l'exposition est en conditions de confirmer, à savoir qu'il domine l'ensemble des contenus ainsi que le lexique avec lequel Stahl les exposait. Le second texte est à ce propos assez révélateur, d'autant plus qu'il s'offre comme une espèce de mise en abyme, à la fois un condensé des thèses du maître et une synthèse du premier tome. Nature comme médecin interne, principe spirituel inorganique en tant que bâtisseur du corps et curateur de sa vitalité et de sa conservation, corrélation entre actes rationnels et vitaux, intentionnalité, mixtion comme équilibre organique des matières primes – terre, eau et huile –, mouvement comme instrument de l'action du principe intelligent sur le corps, types de mouvement – progressif, conservateur, humoral, excrétoire, sécrétoire, avec une insistance particulière sur les effets des mouvements tonique et pulsatile sur la santé –, y définissent les lignes de force de sa reprise thématique.

2. Le choix d'une médecine empirico-rationnelle

Aussi, il trouve dans la méthodologie casuistique que Stahl pratique comme complément probatoire des raisonnements plus abstraits, ces longues descriptions frôlant l'hagiographie, une affinité avec la minutie qu'il veut apporter à ses propres études de cas. Faisant valoir l'exemple d'une patiente

dont la complexité et la gravité des symptômes confondent les praticiens, il signale que « nulle part ailleurs que dans la Théorie de Stahl cette affection se trouvait rapportée avec toutes les circonstances, antécédentes, concomitantes et conséquentes, comme si ce célèbre écrivain était au chevet de la malade, avec la guérison et sa méthode... » (Abreu 1733, 159). Au-delà d'une telle proximité, ce qui forme le vrai enjeu c'est la conception générale du rôle de la médecine, qui lui attribue le statut d'un art, dans la ligne de la tradition ancienne. À la croisée de la théorie et de la pratique, les deux mises en rapport par un besoin d'action thérapeutique, lequel est perçu comme appartenant à l'ordre éthico-pragmatique de l'utilité et non à celui philosophico-épistémique de la recherche scientifique désintéressée, la médecine ne doit pas, pour les deux praticiens, aspirer au caractère de science, à l'encontre des prétentions des mécanicistes.

Abreu résume ainsi cette orientation: « Toute la Médecine dans son ensemble doit s'occuper de ce que l'intégrité du corps humain soit conservée en un parfait équilibre de toutes ses parties, dispositions sur lesquelles est basée la santé; et si cet ordre s'avère brisé, de porter un remède aux plaintes que cela produit... » (Abreu 1733, 521). Sentant le besoin d'introduire un bref point d'ordre, pour rassurer qu'un tel programme doit s'accomplir « non pas en reniant le style suivi et pratiqué dans les Universités de ce Royaume, ni non plus en dédaignant la Philosophie » (Abreu 1733, 185), bien qu'il y trouve l'existence de « questions qui peuvent ne pas appartenir à la Médecine » (Abreu 1733, 185), il montre l'appartenance de son argument, à première vue tout à fait conventionnel, à l'horizon de cette espèce de réductionnisme auquel Stahl voue la médecine pour lui garantir la permanence d'un domaine constitutionnel propre, à l'abri de l'interférence chaque fois plus pressante d'autres savoirs qui prenaient la relève de ses attributs millénaires, et qui a fait l'objet de la « *Paroenesis* ou Exhortation sur la nécessité d'éloigner de la doctrine médicale tout ce qui lui est étranger », premier essai introductoire de la *Vraie théorie médicale*.

Abreu pouvait y repérer, de prime abord, comment tout un appareil conceptuel – par exemple, une analytique du mouvement (Stahl 1863, 143), conduisant à l'idée de mouvements instrumentaux par lesquels « l'âme accomplit son œuvre *dans* et *sur* le corps » et menant à la séparation entre énergie du mouvement et constitution matérielle organique (Stahl 1863, 167), qui impliquait la distinction entre corps physique et corps médical (Stahl 1863, 144), mixte et vivant (Stahl 1863, 147), « en vertu de laquelle la *corporéité* doit être distinguée de la *vitalité* » (Stahl 1863, 147) –, et le résumé de la critique des apports des diverses disciplines – physique, anatomie, chimie –, à la « saine théorie médicale » (Stahl 1863, 174-175), développée dans la controverse avec Leibniz, était mis au service de la position « qu'on doit donner le nom de vraiment médical à toute chose qui est absolument du domaine de la médecine et qui conduit directement au seul et unique but

de l'art avec lequel cette chose a certains rapports de convenance ou d'utilité » (Stahl 1863, 162). Il en fait un bon usage, non seulement pour cet effet, mais aussi pour l'ensemble de la restitution de la doctrine du Prussien.

Le fait qu'il dédie une quantité significative de pages à montrer l'inutilité des autres savoirs pour celui de la médecine, en ajoutant à ceux de Stahl des arguments issus d'autres sources, constitue une bonne mesure de sa complète compréhension des enjeux épistémologiques, à savoir qu'une telle circonscription visant à maintenir la raison formelle de l'art médical est en corrélation avec le caractère holistique de l'approche anthropologique et la particularité des notions grâce auxquelles il est défini, autant qu'avec la permanence d'un certain statut social et professionnel du médecin. Cette connexion est rendue par la reprise de la phrase de Stahl: « le Médecin n'est pas le Ministre du Macrocosme, mais du microcosme et il ne doit observer par ces institutions que les phénomènes qui s'offrent chez l'Homme » (Abreu 1733, 165).

C'est donc l'homme dans sa qualité de vivant que la médecine doit réclamer comme son objet, mais pour ne pas en abdiquer il faut bien mettre au point un double geste consistant, d'une part, à éviter la dispersion épistémologique, et, d'autre part, à maintenir la médecine dans les limites d'une éthique de la modération prudentielle. La représentation du médecin ministre de la nature devait rendre compte d'un tel dessein:

« Le Médecin doit suivre la Nature qui le devance comme son ministre (...) De plus, il doit s'informer très bien de la méthode que la Nature veut suivre pour une telle opération, à savoir, si elle veut remédier par une simple correction des humeurs (...). Il faut aussi pondérer si les mouvements dont le Principe Actif fait usage pour résoudre les maladies sont suffisants, s'ils sont plus forts que nécessaire ou plus ternes... ». (Abreu 1733, 195)

En fonction d'un tel jeu, à la suite de son inspirateur, il interroge successivement la physique – où il ne trouve que des abstractions ou des généralités par rapport à l'objet spécifique de la médecine (Abreu 1733, 165) –, la botanique – dont les taxonomies spéculatives lui paraissent sans commensurabilité avec le simple besoin de connaître les vertus médicinales des plantes (Abreu 1733, 167) –, l'anatomie – laquelle pouvant être fondamentale pour rendre compte de la place, des connexions et de la communication des parties du corps, serait devenue inutile dans sa version mécaniciste (Abreu 1733, 169) –, la chimie – qui, malgré son importance croissante dont une longue présentation historique honore se maintient assez obtuse (Abreu 1733, 171) – sur leur pertinence théorique et leur utilité pratique pour la médecine, en mettant en évidence toute sorte de questions inutiles dans les domaines de la physiologie – par exemple, le débat entre ovismes et animalculismes (Abreu 1733, 182) –, et de la pathologie – comme l'application des catégories d'Aristote à la description des maladies (Abreu 1733, 183) – pour

conclure que de telles recherches seront « mieux employées dans les récits de Miguel de Cervantes » (Abreu 1733, 185).

À la fin d'une telle séquence à l'allure dramatique, il montre que son alignement se fait en pleine conscience de l'affrontement en cours de deux paradigmes de la rationalité, celui qui maintient en honneur l'apparat ontologique hérité de l'aristotélisme et l'autre qui veut lui opposer une raison scientifique. C'est ainsi qu'en posant directement la question de savoir si, face à cette réduction, la médecine peut dépasser le statut empirique qu'elle détient dans le modèle classique, pour atteindre le même niveau des nouvelles sciences, il aboutit à une définition de la rationalité en rapport avec la spécificité de chaque domaine. De cette façon, il cherche à accommoder l'idée aristotélienne d'une diffraction des types de rationalité dans la nouvelle conception unifiée de la raison:

« C'est tout à fait certain que la Médecine doit être Rationnelle comme il est tout à fait faux que ces raisons couramment déduites des Physiciens et des Chimistes soient celles qui puissent satisfaire à cet attribut. Elle l'est sans celles-ci parce que la raison médicale ne consiste pas en des opinions qui flottent sur des incertitudes, mais en une observation attentive de tous les phénomènes qui véritable et directement appartiennent à sa finalité salubre et en une prudente application des médicaments nécessaires et adéquats à temps d'atteindre un tel but; et en ce sens les Médecins seront toujours appelés Rationnels » (Abreu 1733, 186-187).

En somme, la reprise de Stahl représente le choix d'un équilibre entre tradition et modernité qui, à ses yeux, permet de rendre la médecine plus rationnelle sans qu'elle devienne moins raisonnable et dont les recherches sur l'étiologie offrent précisément l'expression:

« Le temps a bien montré comment l'on a traité avec froideur l'histoire des maladies, leurs connexions, la façon dont les unes se combinent avec les autres, et comme se font les passages; ce serait plutôt ce discours-là qui se rendrait utile et faciliterait la cure, réduisant les maladies à des classes certaines, chacune devant contenir toutes les espèces qui appartiennent à une telle classe... ». (Abreu 1733, 183)

3. Moderne, mais pas trop: les enjeux anthropologiques

José Rodrigues de Abreu assume ainsi son appartenance au groupe des « modernes », selon l'opposition structurante de la modernité entre anciens et modernes, en défendant pour le Portugal une convergence avec le mouvement des Lumières qui était en cours dans les Pays supposés plus développés du centre et du nord de l'Europe. Ce propos de modernisation passait par la découverte et la divulgation, dans tous les champs du savoir, de conceptions plus actuelles, assez réputées, qui, néanmoins, ne seraient pas

susceptibles d'entrer en conflit direct avec le cadre général de ce qui était perçu comme l'orthodoxie de l'idiosyncrasie nationale, notamment en ce qui concernait le rôle souverain des valeurs religieuses et la hiérarchie axiologique qu'il produisait. Cette exigence l'obligeait alors à montrer que la doctrine stahlienne remplissait aussi ces conditions générales, en plus du mérite que le clinicien pouvait lui attribuer, ce qui explique le sens de son apologie:

« elle se fonde sur des principes très différents de ceux sur lesquels se raisonnait dans le Monde; mais elle s'unit mieux en partie aux dogmes de notre Religion, parce qu'elle établit comme véritable fondement être l'Ame un principe actif, dont on déduit toutes les opérations du corps selon un but déterminé pour la vie, sain ou malade » (Abreu 1733, « Ao Leitor »).

Il fallait donc faire valoir le mérite général de l'anthropologie philosophique qui est au fondement de la doctrine de Stahl, laquelle avait déjà été décisive pour l'adhésion à sa conception épistémologique, comme garant d'orthodoxie. Une fois que la médecine ne pouvait se passer d'une compréhension générale de ce qu'est l'homme, la rectitude des points de vue en matière d'anthropologie formait le critère le plus solide pour en déduire la cohérence théologique, autant que la justesse scientifique.

Quoique prétendant ne pas dépasser les limites de l'épistémologie, Stahl en est bien conscient, lui qui non seulement double toujours les descriptions scientifiques avec des considérations philosophiques à ample portée, mais qui laisse aussi bien clair, dans la « Paroensis », que sa théorie suppose une autre anthropologie que celle qui est à la base des versions mécanicistes, laquelle lui apparaît aussi distante de présenter une vraie explication de la vie que de d'établir un fondement acceptable pour l'art médical:

« C'est, ainsi, du reste que s'est formée l'anthropologie, qui n'est que la simple histoire ou étude physique de l'homme; mais, ainsi considérée, l'anthropologie s'éloigne tellement de la doctrine médicale, que c'est à peine si elle a avec celle-ci quelque rapport d'analogie, quelque connexité, dont on découvre non sans effort la véritable utilité » (Stahl 1863, 144).

Du moment où il y a lieu à toute une conception philosophique interagissant explicite ou implicitement sur et avec les thèses du domaine médical, on serait tenté de supposer que Rodrigues de Abreu reprendrait de son côté non seulement le même ordre d'idées, mais le cadre philosophique qui les justifie. Pourtant, sa telle fidélité, comme il est de règle dans les processus de réception, ne va pas sans certains écarts, plus ou moins significatifs, soit en raison de l'adaptation au contexte national, soit en fonction de l'interférence d'autres voix, soit en conséquence de l'interprétation qu'il produit de certains points de vue. Par ailleurs, c'est dans de telles nuances, parfois assez subtiles, que se donnera à voir la compréhension des prises de position philosophiques fondamentales.

Une séquence argumentative assez fouillée, dont nous ne retiendrons ici que le trait essentiel, faisant appel à certaines positions et distinctions de Stahl, introduite en plein livre second, nous offre le schéma général d'une telle anthropologie qui devait s'établir avant tout sur un parti pris par rapport au schéma d'opposition entre iatomécanicisme et vitalisme, en faveur de ce dernier: « le corps vivant et la machine sont contraires; si donc le corps humain et celui des brutes sont vivants, il ne peuvent par conséquent être des machines ». (Abreu 1733, 252) Les termes du débat étant dans l'ordre du jour, et son spectre trop large pour son propos, Abreu juge suffisant de mentionner trois différences entre la machine et le corps vivant:

« on observe chez tous les vivants plusieurs secrétions, et excrétiions, visant la conservation du corps; ce que l'on ne trouve point dans les machines. Aucune machine ne travaille avec l'intention d'accéder à un certain but; ce que par contre on voit chez l'Homme qui fait tout avec un tel dessein lequel une fois atteint fait cesser complètement une telle intention. Les Hommes et les animaux reposent après les grands travaux, par le moyen du sommeil pendant lequel les sens cessent ainsi que les mouvements volontaires, ce que l'on n'observe pas non plus dans les machines » (Abreu 1733, 252).

Malgré l'aspect mièvre, cette succession établit d'emblée les trois pièces de résistance doctrinaires: la spécificité instrumentale du corps organique en tant que mixtion, dont le corps humain représente la forme aboutie, indiquée par la mention aux deux mouvements sécrétoire et excrétoire; le finalisme qui préside aux actions de l'âme sur le corps et qui doit se traduire en des effets symptomatiques et prophylactiques, autant qu'en des phénomènes pris dans leur caractère holistique qui mettent le mécanisme en déraison – croissance, nutrition, reproduction, actes mentaux; la rationalité qui assiste aux actions volontaires et involontaires du moment où celles-ci sont toutes des manifestations d'un principe intelligent qui a le pouvoir de « mouvoir et de ne pas mouvoir, ainsi que de déterminer les actions par les délibérations de son arbitre de sorte qu'elles deviennent toutes arbitraires » (Abreu 1733, 252).

C'est alors du côté de la liberté qu'il faut chercher le sens du déterminisme apparent, substituant la régularité attribuable à une nature matérielle aveugle par la légalité qu'une nature spirituelle agente institue, sachant et voulant ce qu'elle fait, rendant ainsi « facile de comprendre combien sa détermination est juste et légitime en tout point » (Stahl 1863, 291). Les concepts de raison (*logos*) et de raisonnement (*logismos*), d'intérêt, de fin, de gouvernement, de durée, de us, d'habitude, propres à la compréhension de l'humain dans ses aspects éthique et politique, mis en avant par Stahl, étaient en mesure d'achever une telle modification du point de vue.

Les trois thèses anthropologiques qui structurent positivement cette conception partagée se trouvent résumées alors dans l'énoncé suivant:

« Aucune personne sensée ne peut pas ne pas savoir que l'Homme se compose de deux parties essentielles grandement différentes, lesquelles sont l'Âme immatérielle et le corps matériel, intimement unies et avec une communication extrêmement étroite entre elles: de cette union étroite en résulte une quasi troisième, à savoir la vie naturelle...» (Abreu 1733, 461).

C'est donc, en premier lieu, une interprétation du rôle dévolu à l'âme dans le système de Stahl, qui la maintient dans son immatérialité, avec une logique propre, entre destination et pragmatisme, tout en la concevant en même temps comme naturelle (c'est-à-dire opératoire dans le domaine de la nature, pouvant agir sur le corps matériel, selon une causalité efficiente ambivalente, parce que réussissant à conjuguer mouvement et finalité), et comme constituée à la façon de la nature (en tant que celle-ci se montre productrice, nourrice et soucieuse de ses effets), qui permet de maintenir l'idée d'une différence spécifique de l'humain sans ouvrir main de son inclusion dans le plan de la nature. De même, sa propriété spirituelle, qui la destine aux fonctions plus abstraites de l'entendement, est, ainsi, mise en un rapport de dépendance mutuelle à l'incarnation, ce que le mouvement volontaire, plus encore que la sensation, rend évident.

Cette conception d'une âme médecin, à mi-chemin de l'omnipotence divine et de la poétique naturelle, favorise donc un optimisme anthropologique et théologique qui alimente et s'alimente des considérations « scientifiques » sur les opérations vitales et leurs effets. De plus, en attribuant à l'âme cet immense pouvoir, qui peut paraître excessif ayant en compte l'union réelle, mais qui écarte la nécessité d'introduire d'autres principes spirituels – « il reste suffisamment démontré que le corps a un seul Agent qui le gouverne » (Abreu 1733, 462) –, insiste le Portugais –, la doctrine de Stahl évite, au contraire, par exemple, des platoniciens de Cambridge, ce qui serait pris pour une hérésie.

De son côté, l'idée ambiguë d'un corps qui, en tant qu'étant, se définit par la passivité, en tant que matériel, se révèle porté par une tendance eschatologique pour la pourriture, en tant que mixte, est l'équivalent d'un mécanisme et, en tant que fonctionnel, admet tout un travail de moulage dans les plus menus détails de la part de l'âme en accord avec des fins, s'allie facilement aux idées de péché, de corruptibilité et de déchéance sans pour autant écarter le rêve d'une conciliation entre le système aristotélicien des causes et les nouvelles explications. Dans cette version de la rédemption du corps par l'action de l'âme, dans la mesure où celle-ci y voit son intérêt – Abreu reprend à ce propos les principaux arguments de Stahl, comme, par exemple, le besoin que l'âme a des sens pour percevoir et sentir (Abreu 1733, 471) ou le rôle du corps pour que l'âme se maintienne en activité (Abreu 1733, 470) –, un nouveau type de finalisme local est mis en œuvre, un finalisme intrinsèque au système dont il prétend rendre compte, qui doit

aboutir à l'idée d'organisme et permet de déduire les attributs de l'âme des agencements particuliers des corps, notamment du nombre des particules constitutives, de l'exactitude de la quantité de celles-ci exigée par chaque partie, de la figure que chaque partie doit prendre, de la grandeur de la figure ou de la conformation des parties avec son utilisation (Abreu 1733, 245). Encore, du fait que l'action prophylactique de l'âme exprime un procès de délibération sur le convenable et le nuisible, « cet appétit se découvre habituellement par la Volonté, qui est une autre faculté générale de l'Entendement » (Abreu 1733, 482). La volonté, assurant la médiation entre la raison et l'appétit, définit, ainsi, l'humain en tant que tel, selon une version ajournée qui, néanmoins, pouvait toujours faire écho à l'idée aristotélicienne du composé.

Une fois établi ce cadre général, et l'organisation étant prise pour la condition même de l'organisme, rien ne s'oppose à l'introduction des apports plus récents issus des recherches des mécanistes, notamment la notion de la circulation du sang, qu'Abreu conçoit à la façon de Stahl, en répétant que « l'instrument général de l'âme est le mouvement universel des humeurs à travers tout le corps, et en chacune de ses parties, que l'on appelle usuellement circulation du sang » (Abreu 1733, 272, le rôle constitutif de la très fameuse fibre, « première et très basique partie solide qui naît du mucilage [...] qui est à l'origine de toutes les autres parties sauf les cartilages » (Abreu 1733, 205) ou l'importance dévolue au système nerveux dans les rapports entre le cerveau et les autres parties du corps, ainsi qu'à ce fluide des nerfs, en rapport direct avec l'idée des esprits animaux (Abreu 1733, 301, que l'auteur s'accorde pour considérer « très nécessaire pour la sensation et le mouvement » (Abreu 1733, 304).

Enfin, il en est question d'une espèce de revalidation du concept de vie, dont l'assignation d'un caractère unique forme une pièce de résistance des divers spiritualismes et que la théorie de Stahl permet de penser à nouveaux frais. Mais c'est ce point qui doit se révéler le plus hasardeux. En effet, sous le caractère conventionnel de la formulation citée, à première vue s'inscrivant dans la lignée directe du vitalisme d'inspiration aristotélicienne, se cache une tension marquant le troisième terme – la vie naturelle –, qui traduit autant le propos de l'auteur de s'y conformer que l'expression d'un écart inévitable, du fait même que celle-ci ne peut plus être pensée qu'en tant qu'un tiers mettant en rapport deux principes étrangers, n'ayant en elle-même aucun attribut ontologique.

En effet, « le statut ontologique de l'âme ne préoccupe guère Stahl, qui évacue volontiers les concepts métaphysiques » (Duchesneau 1998, 308). Dans la version du Prussien, entre l'intentionnalité de l'âme, dont la liberté, conçue comme accomplissement de soi, reste pourtant dans la dépendance du déterminisme du corps mécanique, lequel, cependant, du fait de ce rapport, subit une reconfiguration qui de mixte le transforme en mixtion,

sans que pour cela il devienne à vrai dire vivant, s'interpose sans doute la vie, mais celle-ci n'est qu'un épiphénomène exigé par cette lutte titanesque de deux principes, un pris pour actif dans sa quête de durée, l'autre, passif, imposant sa tendance pour se maintenir dans l'inertie de la mort. Ainsi, malgré l'apparent organicisme et l'intention de dépasser le dualisme des substances issu du cartésianisme, une fois que « l'organisation reste pour Stahl la propriété globale d'une mécanique complexe soumise aux intentions plastiques ou rectrices d'un agent possédant l'intellection » (Duchesneau 1982, 28), il doit se maintenir la proie d'un tel horizon métaphysique.

Le sentiment de cette difficulté est bien présent dans la façon dont Abreu restitue la version de Stahl. D'un côté, Abreu est fidèle à la lettre du germanique, en rappelant que, malgré le phénomène de la vie, « l'âme reste toujours immatérielle, et le corps matériel et voué à la corruption, laquelle est évitée pendant cette union, mais qu'une fois celle-ci terminée s'impose à nouveau » (Abreu 1733, 461). Par contre, en le voyant insister sur le « commerce entre ces deux parties » (Abreu 1733, 461) ou sur le fait que l'« Âme rationnelle est éminemment unie au corps et à chacune de ses parties » (Abreu 1733, 267), on est porté à le soupçonner de l'avoir repris, comme les autres disciples catholiques jusqu'au siècle suivant, en fonction d'une appartenance supposée au modèle vitaliste de l'union substantielle duquel il ne faisait plus vraiment partie. En outre, l'évidence même qui accompagne cette réception, malgré les inconsistances qui ne font pas l'objet de vraie discussion, légitime l'hypothèse que le Portugais a compris que la séparation des deux principes doit plutôt satisfaire le besoin d'en déduire tout un système explicatif en matière médicale, indépendamment de la reprise du caractère métaphysique de la division, qui, par ailleurs, peut se rendre contradictoire avec la version ontologique dominante, laquelle, de son côté s'avère parfaitement apte à l'intégrer. C'est ce que le passage suivant suggère:

« Bien que cette union serrée soit absolument certaine, on trouve très peu de gens qui souhaitent parler avec un peu plus de considération sur les effets qui en découlent; étant certain que dans la Théorie médicale la contemplation d'un tel assemblage est absolument nécessaire (...) beaucoup considèrent comme *in abstracto* non seulement l'Âme, mais aussi le corps, comme s'il n'y avait point de commerce entre ces deux parties les plus importantes... » (Abreu 1733, 461).

De ce système fait partie la possibilité de maintenir le rôle central de la théorie classique des tempéraments qu'il juge « avoir une application insigne dans la praxis médicale », malgré le dédain qu'elle devait subir de la part des Modernes (Abreu 1733, 448), mettant en rapport la constitution humorale et les passions de l'âme, de façon à comprendre « la raison pour laquelle les coutumes de l'animus suivent la force du tempérament et s'accordent avec les actions vitales » (Abreu 1733, 452) et renforçant l'idée d'union par celle d'une interaction constante entre le moral et le physique.

Enfin, au-delà de son plaidoyer en faveur de la robustesse de l'union, l'ambiguïté même de la conception de l'Allemand, qui introduit une dissymétrie entre la vie en tant que naturelle et la mort comme une conséquence de la volonté divine, devait être mise à profit de la confirmation de sa fidélité à l'orthodoxie théologique sur l'origine de la vie et de la mort, ces deux moments décisifs que le constat du composé humain ne permet pas d'expliquer. À la suite de Stahl, il prend la question du côté de la mort. Se demandant pourquoi le principe agent ne conserve pas toujours son corps en santé, il est porté à introduire une distinction entre la mort et l'affaiblissement qui accompagne le vieillissement, lequel ne pouvait pas constituer une « cause physique suffisante qui explique la raison pour laquelle il doit mourir » (Abreu 1733, 444). Il en conclut: « À vrai dire, n'existant pas de cause physique qui satisfasse à ce doute, il ne reste que le chemin de recourir à la volonté Divine en tant que cause unique » (Abreu 1733, 445). Ainsi se laisse voir, à son avis, la pertinence des fondements de la doctrine de Stahl du fait qu'elle maintient la causalité divine comme l'alpha et l'oméga du système de la nature et valide l'existence d'une dimension préternaturelle.

A la fin de ce travail de réorientation subtile du système de référence, « le délivrant des expressions équivoques, ou fausses avec lesquelles Stahl expose l'origine, et l'immatérialité des Ames Humaines », de l'avis de Martinho de Mendonça (Bernardo 2013, 123-150), exprimé dans une lettre apologétique qui figure comme préface du 1^{er} tome, Abreu argumente que la portée principale d'un tel apport doit être cherchée moins dans le principe anthropologique de base, lequel découle du bon sens universel, comme il l'a lui-même établi, que dans la contribution pour résoudre la question laissée en suspens par les Anciens:

« Les Médecins, et les Philosophes qui suivaient une telle opinion [que l'âme était le seul principe mouvant] bien que sachant que l'Âme Rationnelle, et immatérielle était unie au corps organique, ne pouvaient pourtant comprendre la façon par laquelle elle opérait dans le corps matériel, et comment elle pouvait le mouvoir » (Abreu 1733, 248).

Cette citation nous laisse voir en filigrane que Rodrigues de Abreu a bien compris le rôle central du mouvement dans la théorie de Stahl, mais qu'il passe délibérément à côté des implications que celui-ci entraîne pour la forme du rapport substantiel et s'abstient d'entrer dans le problème de son immatérialité que le devancier a repris de la théorie stoïcienne des incorporels, préférant insister sur l'aspect fonctionnel de la rationalité de la gouvernance du principe animique.

Une telle louange stratégique du Prussien lui permet d'achever son propos persuasif. D'un côté, elle doit rassurer les lecteurs sur le modèle suivi, en offrant un accès immédiat à l'ensemble de parti pris doctrinaux auxquels

l'auteur s'engage, non seulement à son appartenance à l'École hippocratique, mais aussi à sa répudiation des conceptions matérialistes et mécanistes. Il s'attaque alors, par exemple, aux cartésiens et malebranchistes, lesquels avec la dualité des substances, l'extension infiniment divisible de la matière, la glande pinéale et les esprits animaux (Abreu 1733, 116-117) finissent par « lui [à l'homme] voler même les pensées dont ils lui firent au début la grâce pour les attribuer à des effets de la Matière fluide principalement éthérée qu'ils prétendent qu'en descendant du cerveau viennent à mouvoir le corps... ». (Abreu 1733, 251) Il n'épargne pas non plus les thèses du versant spiritualiste qui frôlait la superstition – par exemple, celles de ceux qui « admettent [...] différents esprits Vitaux, et Animaux, Aériens, Ignés, Lucides... » (Abreu 1733, 247) –, l'hérésie – comme c'est le cas, par exemple, des positions des philosophes qui « prennent [la nature] pour Dieu lui-même, ou pour la Nature Naturante... » (Abreu 1733, 246) –, ou l'incohérence. Relativement à cette dernière, se montrant informé de la controverse qui opposait Leibniz à Stahl, il considère que le système du premier en est un cas exemplaire, du fait que, en voulant échapper aux excès des matérialistes et des animistes, il adopte un point de vue trop large qui fait de l'esprit « une substance représentative ou spéculaire de l'Univers » (Abreu 1733, 144) et ainsi ne « ne sort pas d'un infini scepticisme... » (Abreu 1733, 144). À la fin, il n'y a que Stahl pour nous aider à sortir du « labyrinthe de ces idées où naufrage le jugement des plus intelligents... » (Abreu 1733, 247).

Rodrigues d'Abreu, voulant centrer tout le débat médical et philosophique autour de la particularité de l'humain, trouve chez Stahl une conception de l'homme qui se présente comme un compromis entre une anthropologie philosophique et une anthropologie scientifique. Celle-ci s'avère une alternative crédible au excès du mécanisme, sans pour autant le renier de fonds en comble, notamment en ce qui concerne l'explication du fonctionnement du corps, soit à la scholastique, de laquelle elle reprend néanmoins certaines thèses fondamentales, comme la primauté ontologique de l'âme ou le système causal. De même, elle s'oppose aux finalismes a priori, fussent-ils des spiritualismes au caractère prétendument animiste, avec lesquels elle partage toutefois le sentiment de la nécessité d'attribuer à l'âme le statut de nature productrice, plastique et fonctionnelle, face à un corps en soi-même déterminé par l'inertie, ou des conceptions métaphysiques qui déduisent la conformité des agencements humains de la téléologie universelle. Encore, elle s'inscrit dans la même lignée de ceux qui depuis Socrate, dans le *Phédon*, considèrent que la réponse au comment est insuffisante du point de vue explicatif, exigeant encore une interrogation sur le pourquoi (Abreu 1733, 250). Dans une telle appréciation, le fait que « le Dieu de Stahl restait encore le géomètre transcendant » (Duchesneau 1982, 29), en accord avec les con-

ceptions philosophiques du Grand siècle, celles qui dans le contexte des Lumières portugaises étaient perçues comme modernes (Bernardo 2014, 603-621), a certainement eut son poids. Stahl avait ainsi sa place dans l'univers médical portugais. Une place assez étriquée, il faut bien le reconnaître, une fois que « dans ses options, la Médecine portugaise préfère nettement Boerhaave à Stahl » (Amorim 2014, 246), et se range donc plutôt du côté des mécanistes que de celui des animistes.

Perçue comme suffisamment ancienne pour pouvoir être acceptée comme moderne, comme suffisamment moderne pour permettre l'introduction de quelques variations significatives dans la matrice de la *philosophia perennis*, de laquelle Stahl se réclame, la conception du Prussien offrait en outre cette solution particulière au double problème du rapport de l'homme à la nature et de l'explication de celle-ci par des raisons scientifiques: que l'homme y appartient en propre dans l'exacte mesure où il n'y est pas naturel, au sens physique du terme. La force d'une telle conclusion advient de la considération directe de l'homme, c'est-à-dire d'un entrecroisement de raisonnement et d'expérience, « conforme à la réalité actuelle des faits et découlant de l'essence même des choses » (Stahl 1864, 524), qui serait l'affaire même du savoir médical.

La vraie science de la nature est par conséquent une science de l'esprit, science humaine qui se doit de revisiter les procès physiques en tant que corrélats des modalités anthropologiques. La médecine, comprise comme connaissance du volontaire et de l'involontaire, a un rôle central dans un tel cadre épistémologique dans la mesure où elle peut rendre toute son évidence aux rapports entre la nature spirituelle et la nature corporelle et, ainsi, fonder une éthique naturelle autour des bonnes habitudes liées à la conservation de la vie salutaire, à mi-chemin de la théodicée, de la physique organique et la morale.

Le succès d'un tel programme, qui devait dépasser les frontières spatio-temporelles, sinon même idéologiques de base – ne voit-on pas Diderot en prise avec les propos de Stahl tout au long de sa vie ? –, est à la mesure de l'ambiguïté des arguments sur lesquels il prétend se fonder. Quoiqu'on puisse penser sur sa fausseté, c'est à supposer qu'il relève d'une possibilité paradigmatique de concevoir l'homme, dont il constitue une version historique. Il suffira de se rappeler la permanence de cette logique de la gouvernance du physique par le mental, compris comme moral, dans le domaine de la psychiatrie, ainsi que la survivance des convictions sur la proximité entre maladie et pêché ou sur l'influence de l'humeur dans les procès de somatisation, en ce temps qui est le nôtre où la médicalisation des comportements et des rapports interpersonnels domine, pour que l'on soit obligé de reconnaître qu'un tel paradigme est toujours présent.

Notes

¹ Sur l'importance de ce séjour brésilien dans l'ensemble des matières qui ont intéressé Abreu, notamment la géographie et la chimie, voir Furtado (2009, chap. 9).

² Tous les textes en portugais ont été traduits par nos soins.

Bibliographie

- Abreu, José Rodrigues de. 1733. *Historiologia Médica*. Tomo I. Lisboa Occidental: Officina da Música.
- Abreu, José Rodrigues de. 1739. *Historiologia Médica*. Tomo II. Lisboa Occidental: Officina de António de Sousa da Sylva.
- Amorim, António. 2014. *Ciência no Singular*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Barros, Henrique. 2006. « Evolução do Pensamento Epidemiológico: o ser de uma disciplina ». *Arquivos de Medicina*, 20(4).
- Bernardo, Luís. 2013. « Martinho de Mendonça: un représentant des Lumières portugaises ». In *Les Lumières au-delà des Alpes et des Pyrénées – communications, transferts et échanges*, sous la direction de Armelle St. Martin & Sante Viselli, 123-150. Paris: Hermann.
- Bernardo, Luís. 2014. « Le souci du 'canon' chez Teodoro de Almeida: les Lumières portugaises entre affranchissement et conformité ». *Dix-huitième siècle* 46: 603-621.
- Bernardo, Luís. 2017. « The New Golden Age: the Cultural Memory of the Discoveries in the Portuguese Enlightenment Imaginary ». In *Literature and Cultural Memory*, vol. 194 of *Internationale Forschungen zur allgemeinen und vergleichenden Literaturwissenschaft*, edited by Mihaela Irimia, Dragoş Manea, and Andreea Paris, 155-172. Leiden: Brill/Rodopi.
- Carneiro, Ana, Ana Simões & Maria Paula Diogo. 2000. « Enlightenment Science in Portugal: The Estrangeirados and their Communication Networks ». *Social Studies of Science*, 30(4): 591-619.
- Duchesneau, François. 1998. *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*. Paris: Vrin.
- Duchesneau, François. 1982. *La Physiologie des Lumières*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Filgueiras, Carlos. 2000. « A Medicina no Encontro de Culturas: Portugal e a Europa, Portugal e o Brasil ». *Atalaia – Intermundos*, 6-7: 237-252.
- Furtado, Júnia. 2009. « The Indies of Knowledge, or the Imaginary Geography of the Discoveries of Gold in Brazil ». In *Science in the Spanish and Portuguese Empires: 1500-1800*, edited by Daniela Bleichmar et al., chap. 9. Stanford: Stanford University Press.
- Stahl, Georg-Ernest. 1863. *Oeuvres médico-philosophiques et pratiques*. Tome II. Paris: J.-B. Baillièrre et Fils.
- Stahl, Georg-Ernest. 1864. *Oeuvres médico-philosophiques et pratiques*. Tome VI. Paris: J.-B. Baillièrre et fils.