



QUE LUGAR PARA O INCONSCIENTE? APONTAMENTOS BIRANIANOS

LUÍS ANTÓNIO UMBELINO¹

Abstract:

N. Depraz, in a recent paper, suggests that perhaps the difficulty of the problem of the unconscious is linked to too strict and aporetic conceptions of “consciousness” and “unconsciousness”. The author argues that we should “situate” the problem of the unconscious in another way and try to explain how we become aware of unconscious bodily processes. This interesting possibility of analysis makes us think, due to some similar aspects, in the way Maine de Biran (1766-1824), at the beginning of the 19th century faces the same problem of the “phenomenal difference in the mode of givenness of subjective lived experiences and physical data”.

Keywords: consciousness; unconscious; Body; Affectivity.

¹Universidade de Coimbra – Faculdade de Letras. Unidade I&D Research CECH (Coimbra-Portugal); Unidade I&D IEF; Projeto de Investigação “Fenomenología del cuerpo y análisis del gozo I” (CSIC-Madrid-Spain). International Institute for Hermeneutics.

1. SOBRE O INCONSCIENTE.

Poderia perguntar-se se o problema da “consciência de si” não será, porventura, hoje eclipsado por um crescente e multifacetado interesse pelo tema do inconsciente. De facto, o tema parece ganhar impulso e espaço nos debates contemporâneos, no contexto dos quais é possível descortinar vários modelos de inconsciente (cada um deles sugerindo de múltiplas abordagens e considerações): “inconsciente cognitivo”, “inconsciente neuro-corporal”, “inconsciente psíquico”, etc. Por igual, estas formas de *inconsciente* referem-se, digamos assim, a uma dimensão *infra-pessoal* da existência, no contexto da qual se entende serem predominantes os processos (selvagens em relação ao plano da consciência) considerados “automáticos”, sejam eles de tipo neuronal, biológico ou psíquico-libidinais.

A concepção de um “inconsciente cognitivo” prevalece no contexto das neurociências experimentais e da psicologia cognitiva. Neste contexto, entende-se por “inconsciente” o conjunto de processos neuronais (ou processamento infra-consciente de percepções, memórias, atividades de aprendizagem, expressões verbais, etc.) que operam sem que a “consciência subjetiva” deles possa dar conta. Entende-se que tais processos podem ser analisados através de várias técnicas experimentais de observação e medida: eletroencefalogramas, *Fmri*, etc. Estas técnicas de observação experimental são consideradas, portanto, *vias de acesso* ao inconsciente. No campo das ciências psicofisiológicas investiga-se um “inconsciente corporal”, concebido a partir de um referente orgânico ou biológico. Neste âmbito, entende-se que o acesso ao inconsciente é possível através da análise de expressões orgânicas e comportamentais não-verbais ou pré-verbais, como sejam o ritmo cardíaco (em face de determinados estímulos e situações), a temperatura corporal, etc. Tal análise e “monitorização” seriam, pois, uma outra *vias de acesso* ao inconsciente. Nas abordagens de inspiração psicanalítica o inconsciente é entendido em termos psíquicos. Dito de outro modo, entende-se que o inconsciente é formado por sentimentos traumáticos recalcados, correntes de pensamento subliminais, hábitos, processos reprimidos, fobias, pulsões ou desejos censurados cuja força perturbadora pode ser profunda e duradoura. De acordo com esta concepção, o *acesso ao inconsciente* é possível através da interpretação do tecido simbólico dos sonhos, da análise de atos falhados ou de lapsos de linguagem, o que significa que se reclama para tal investigação o conjunto das competências e treino específico de um psicanalista.

Em face deste panorama, N. Depraz levantou recentemente um problema interessante: todas estas concepções têm em comum o facto de partilharem uma via de acesso indireto para identificarem o inconsciente. De facto, seja tal via a da observação e medição de processos elétricos ou neuronais, o registo em vídeo de expressões verbais e não-verbais conjugado com medição de indicadores orgânicos, ou a mediação analítica e interpretativa do tecido simbólico dos sonhos ou dos

atos falhados, entende-se, por igual, que o inconsciente permanece um plano diretamente inacessível na nossa própria “experiência vivida subjetivamente” (ou seja, *em primeira mão*).

Esta circunstância, de acordo com a conhecida fenomenóloga, confronta-nos com o verdadeiro “*hard problema*, não da consciência de si, como foi longamente abordado por David Chalmers, mas do próprio inconsciente”. Poderíamos formulá-lo assim: sendo as formas referidas de acesso ao inconsciente indiretas, ou seja, sendo todas perspectivas (neurais, comportamentais, linguísticas) tomadas de um ponto de vista da *terceira pessoa*, será que existe um inconsciente da *primeira pessoa*? E, se sim, que inconsciente é esse?

O problema é delicado, pois arrasta consigo esta outra formulação possível: se a experiência sofrida de uma *vida em mim sem mim* é ainda uma experiência “minha” (envolvendo, pois, de algum modo, a consciência de si), será que a podemos dizer “inconsciente”? Poderia argumentar-se que tal experiência sofrida acontece sempre “do lado” da consciência de si e que, deste modo, se se supõe que tem origem num plano infra-consciente da existência é ainda indiretamente que se visaria tal plano. Este é o ponto crucial do problema: será que a partir do plano da consciência se pode ter acesso direto ao inconsciente? Um inconsciente acessível diretamente pela consciência (um inconsciente *consciencializável*) é ainda um inconsciente?

2. UMA NOVA POSSIBILIDADE DE ANÁLISE.

Depraz sugere que talvez a dificuldade do problema do inconsciente se prenda com concepções demasiado estritas e aporéticas de “consciente” (erradamente rebatido sobre o plano da “introspeção subjetiva”) e de “inconsciente” (equivocamente reduzido ao jogo dos “automatismos físicos do corpo”). Haveria, argumenta a autora, que “situar” de outro modo o problema do inconsciente e tentar explicar como nos tornamos *conscientes* dos processos corporais inconscientes. Para Depraz, não é claro que as tentativas das ciências cognitivas para dar conta do problema sejam sempre convincentes; nem que os pressupostos estritamente neurofisiológicos que conduzem as abordagens norteadas pela opção ontológica de um monismo não-dual sejam definitivamente seguras. A sua proposta metodológica e epistémica é, avançando por uma via de análise alternativa, a seguinte:

observamos uma diferença fenomenal no modo de manifestação [*mode of givenness*] das experiências vividas subjetivas e dos dados físicos, e uma tal observação é argumentada teoreticamente por perspectivas fenomenológicas, principalmente em Husserl e Merleau-Ponty; também observamos a unidade sentida da nossa realidade como uma individualidade atestada, por exemplo, por Descartes [nos casos em que “fazemos um com o nosso corpo”, intuição importante da *Sexta Meditação*, de algum modo traída pelo esquecimento do corpo na origem do cogito] (...) sobre a base da qual também experimentamos a *dis-função* entre o corpo e a mente. Como podemos sentir em conjunto tal unidade sentida e a nossa experiência das diferenças

modais no nosso modo de conhecer e experienciar? A minha sugestão é a de que um modelo [de inconsciente] centrado no coração fornece tal oportunidade de pensar em conjunto tanto as diferenças modais do modo de aparecer do nosso *self*, como a sua unidade imediatamente sentida. A vantagem de um inconsciente-coração em relação a um inconsciente neuro-cognitivo ou físico-analítico reside no facto de ser experiencialmente acessível na primeira pessoa. O inconsciente está aqui no facto de o coração bater sem eu estar necessariamente consciente dele, ao mesmo tempo que posso ter acesso ao respetivo batimento colocando simplesmente a minha mão no meu peito”.

Dir-se-ia, pois, o seguinte: se na *primeira pessoa* se toca o bater do coração, e se este permanece o índice de um estrato da corporeidade exterior ao plano de exercício consciente de si, pode argumentar-se que o *inconsciente é acessível enquanto tal*. Esta interessante possibilidade de análise faz pensar, por razão de alguns aspetos análogos, no modo, como Maine de Biran (1766-1824), no dealbar do séc. XIX, enfrenta o mesmo problema da “diferença fenomenal no modo de manifestação [*mode of givenness*] das experiências vividas subjetivas e dos dados físicos”.

3. A CONCEÇÃO BIRANIANA DE “INCONSCIENTE”

Se a filosofia de Maine de Biran é conhecida pela célebre teoria do esforço aperceptivo, que o filósofo de Bergerac entende ser a base real e a estrutura genésica do *pensamento* (que é sempre um *pensar-me*, ou seja, que é primitivamente o próprio facto de consciência), tal filosofia merece igualmente ser estudada por ter levantado um outro problema crucial: o da fragilidade da vigência *concentrada* do pensamento (da posse de si, da consciência de si). Com efeito, segundo Maine de Biran, o plano da *vida de consciência* é constantemente atravessado por algo que não começa na consciência, ou seja, que a consciência não cria, não controla voluntariamente, de que não pode dispor e que não chega a *tornar próprio*. Sobre esse “algo”, Biran dirá que impõe à vida consciente produzindo todo o tipo de estados em que o exercício perseverante da *posse de si* se descentra, se liquefaz, colapsa ou é mesmo absorvido como que por *uma outra vida* que não a da consciência: *uma vida que opera em nós sem nós*.

Uma tal *vida*, desenha o âmbito de um *inconsciente somático* e explica, segundo Biran, todos os modos da existência que, quotidianamente, se abatem sobre nós como se fossem determinados pelo *fatum* de um corpo que resiste a entrar na relação de esforço, de um corpo furtivo e anónimo que resiste a *resistir* como corpo próprio. O corpo próprio, descoberta maior do biranismo, é, portanto, o corpo do esforço aperceptivo, o corpo interiormente resistente que favorece o exercício perseverante do pensamento e da posse de si. Um outro plano da nossa corporeidade, no entanto, desenha-se nas paisagens de um *corpo afetivo* rebelde à relação de esforço: um corpo fluído e não consistente, anónimo e não *apropriável*. Dir-se-ia, então, que pensar como corpo tem por contrapartida não pensar sempre.

Biran argumenta, neste ponto, do seguinte modo: se a teoria do esforço demonstra que um corpo apropriado, um corpo interiormente resistente e *irrepresentavelmente* consistente é um elemento constitutivo do estado de *conscium sui* fundado pela unidade dual do esforço aperceptivo, ou seja, se o corpo consistente está presente no próprio centro do pensar-se, deverá ser, então, um outro *modo de aparecer do corpo* (que, assim, permaneceria fora da relação de esforço) que, resistindo a consistir, resistindo a resistir na relação de esforço, se deve entender como a origem das oscilações que marcam a impotência do pensamento.

Ser humano, será exercer-se no espaço consistente de um corpo próprio, mas também sofrer as leis cegas e inconscientes de um corpo que *sou* sem o poder apropriar.

Com este argumento, Biran pode considerar a corporeidade como uma *interface* que ora se encaminha para a consciência de si (quando oferece à vontade o justo plano de resistência), ora se oculta nas leis cegas da “organização” (quando se furta a resistir na relação de esforço), passando neste caso a “conduzir” os desígnios de uma vida *a operar em nós sem nós*. Para Biran, a consciência de si (que se funda na relação de esforço aperceptivo) é a experiência de ser *um* na *dualidade*; a experiência furtiva, oscilante e perturbadora de uma vida somaticamente infra-consciente (plano um inconsciente somático determinado pelas leis cegas da “organização”), de uma vida passiva, afetivo-intuitiva “sem eu” (plano que obriga a reconhecer que a existência propriamente humana não se limita à vida de consciência), pode ser dita a origem *das diferenças modais no nosso modo de sentir a existência*. Neste sentido, é o registo multiestratificado da corporeidade que permite dar conta da circunstância decisiva de podermos *sentir* (e pensar) - ao mesmo tempo e sem que isso seja contraditório - a nossa unidade vivida e as diferenças modais do nosso modo de *sofrer* a existência.

A questão está agora em saber como temos acesso a tal plano inconsciente *enquanto inconsciente*. Se Depraz sugeriu um *inconsciente-coração*, poderíamos sugerir que Biran nos propõe como via de análise - em termos análogos, mas ainda assim distintos - um *inconsciente-estômago*.

4. UM “INCONSCIENTE-ESTÔMAGO”?

Maine de Biran anota o seguinte no seu *Diário*:

1 de janeiro de 1815: Temperatura húmida e fria, neblinas. Comecei mal o ano; experimentei uma agitação nervosa e um mal-estar extraordinário; o estômago está fraco, sem energia; tenho suores noturnos debilitantes.

11 de maio de 1818: Sinto-me desencorajado e um sentimento penoso epigástrico rouba-me todo o encadeamento de ideias, toda a força para empreender e continuar.

3, 4 e 5 de fevereiro de 1819: estive estes dias num estado penoso de tristeza, desencorajamento, de dificuldade e quase de ausência de vida (...). As digestões são laboriosas, as ideias lentas e obscuras; o mundo desaparece ante os meus olhos, não tenho interesse em nada.

Considerando estas passagens do *Journal* de Biran, poderia afirmar-se, antes de mais, que o *inconsciente* está aqui no facto de o estômago funcionar sem que possamos *apropriar-nos* dos respetivos mecanismos. Dito de outro modo, o estômago, ilustração do funcionamento *em nós sem nós* da vida afetiva, funciona seguindo leis próprias – as leis da “organização” – que são exteriores ao plano do esforço aperceptivo. Algo mais deve ser dito: não se pode negar que “nos damos conta” de “ter estômago” em certas circunstâncias peculiares de perturbação da “máquina”: uma sensação de “peso”, uma vibração acompanhada de uma cólica, etc. Nessas circunstâncias, ao mesmo tempo que se confirma que as leis que regem a digestão (neste exemplo) funcionam fora do controlo consciente (questão de um corpo que resiste a resistir no esforço), ao mesmo tempo que podemos tocar e massajar a região do estômago que aparentemente nos perturba, algo mais se comprova: que o plano de tal uma vida inconsciente se pode atestar, ainda, no modo como faz oscilar o próprio modo como *sentimos a existência*. Este ponto é importante: a fisiologia pode ajudar a esclarecer o funcionamento das “leis da organização” que estão na base da vida afetiva; mas se nos sabemos joguetes do *fatum* do corpo será, no fundo, por uma espécie de *refração sensitiva* pela qual tal vida afetiva determina o ritmo dramático do existir: no modo como *sofremos* a existência, no modo como somos determinados temperamentalmente, no modo como somos *atmosfericamente* influenciados pelo mundo e pelos outros *algo de uma vida inconsciente a operar em mim sem mim permanece o ponto cego da consciência*.

Algo nos toca; melhor: algo se toca em nós - eis tudo. Se o sabemos, se assim somos tocados, será porque sofremos *as conjugações selvagens do inconsciente somático*: uma “digestão laboriosa” pode tornar “as ideias lentas e obscuras”, pode “fazer desaparecer o mundo”, pode desencorajar, desmotivar, abater. Talvez, então, a vida afetivo-intuitiva “seja capaz” de todos esses casos em que *o pensamento dorme, a vontade é nula, o eu se encontra absorvido nas impressões sensíveis, a pessoa moral não existe*.

São inúmeros tais casos: movimentos automáticos e perturbadores, imagens alucinatórias, certas atrações e repulsas inexplicáveis, mudanças de humor incompreensíveis, caprichos de carácter, estranhas oscilações do temperamento. Segundo Biran, há ainda outros “exemplos curiosos” e repletos de “dados interessantes” a considerar: comportamentos lacunares, inexplicáveis preferências

morais e estéticas, alucinações, alienações, emoções desenfreadas, fantasmagorias de toda a sorte, paixões inexplicáveis e “apetites venérios”; atrações e repulsas sem explicação evidente; o *sentimento confuso* de um modo anterior de existência; as perturbações provocadas por imagens fulgurantes da intuição imagética; a abulia injustificada nos momentos que exigem uma ação efetiva; a incapacidade em “manter os olhos abertos” em várias situações do cotidiano; o *devaneio* que nos perde e arranca aos deveres do momento; as circunstâncias em que, *acordados*, agimos como *sonâmbulos ou magnetizados periódicos*; as situações em que nos assemelhamos ao *idiota* que, diante de um relógio já parado, continua a mover-se como se dominado por uma cadência que o aliena; os fenômenos do sono, do sonambulismo, do sonho ativo e passivo; os estados de furor, delírio ou alucinação; os estados alertados provocados por drogas ou álcool; e, enfim, ainda os casos extremos de alienação mental. Esta última é uma fronteira interna particularmente dramática: a “identificação” com a vida puramente afetiva pode ser tal que “as crenças ilusórias que aí se proporcionam prevalecem sobre todos os testemunhos contrários e sobre todos os hábitos adquiridos”; estaremos, então, no caso das *fantasmagorias* e das visões dos maníacos ou dos transtornados – visões que dependem, precisamente, na perspectiva de Biran, da “crença obstinada e inflexível” no que afeta e nas *imagens* interiores da intuição passiva (que lhe estão ligadas e são resultante de análogas disposições da sensibilidade passiva).

Numa palavra, a loucura será a impossibilidade em que alguém se encontra de se desprender do fascínio tirânico exercido pela vida afetivo-intuitiva *em nós sem nós*. Nesses casos, tudo se passa, de acordo com Biran, como se o “tom atual sobre o qual se ergue a sensibilidade interior” nos aprisionasse totalmente - como se a sensibilidade interior afetiva fosse recebida, na sua passividade, como invasão total. Quem não conhece, escreve o filósofo de Bergerac,

os efeitos orgânicos da imaginação e das paixões que participam de uma maneira tão notável nas precauções (*prévoyances*) do espírito e no *fatum* do corpo, que nascem à vez num e noutro, que partem tanto do espírito para chegar aos órgãos, como dos órgãos onde têm as respectivas raízes para agir sobre o espírito e perturbá-lo ou modificá-lo tão profundamente?

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Não pensamos sempre, não nos possuímos de uma vez por todas. A possibilidade tomar na alienação habita-nos a todos. Biran descobre deste modo a fragilidade da condição humana do pensamento, da consciência de si: não recebemos o pensamento já feito de uma vez por todas, mas estamos condenando a sofrer as suas oscilações, as suas falências quotidianas, a sua noite.

Há, portanto, que tentar analisar o melhor possível as experiências perturbadoras que assinalam o limiar interno da própria condição corporal do pensamento. O que não é dizer pouco: em certo sentido, trata-se de assumir o lugar de uma “abstração anti-reflexiva’ numa filosofia da reflexão”, de assumir a ausência recorrente do sujeito numa filosofia da subjetividade, como é o biranismo. Se a filosofia de Maine de Biran se desenha em redor da *consciência de si*, não se termina sem investigar a experiência de *alienação de si* – sem investigar, portanto, a experiência na primeira pessoa de um *verdadeiro inconsciente*.

Bibliografia:

AZOUVI F., « L'affection et l'intuition chez Maine de Biran », in *Les études philosophiques*, janvier/mars, 1982, 79-90. « L'affection et l'intuition... », 90.

BUSER, Pierre, *Cérebro de Si, Cérebro do Outro. Neurologia, consciência e inconsciente*, trad. port. Viseu : Piaget, 2000).

BUSER, Pierre, *L'inconscient aux mille visages*, Paris : Odile Jacob, p. 2005.

DEPRAZ, N., “Surprise as a Phenomenal Marker of Heart-Unconscious”, in LEGRAND, D. TRIGG, D. *Unconsciousness between Phenomenology and Psychoanalysis*, Cham: Springer, 2017, pp. 239-260.

KIHLSTROM, J.F., « The Cognitive unconscious », in *Science*, 237, pp. 1445-1452 (<https://www.ocf.berkeley.edu/~jkihlstrom/PDFfiles/ScienceCogUncog.pdf>).

LOTSTRA, [Françoise](#), « L'inconscient, une polysémie revisitée par la neurobiologie », in *Cahiers de psychologie clinique*, n° 29, 2 (2007), pp. 11-27 (Disponível em : <https://www.cairn.info/revue-cahiers-de-psychologie-clinique-2007-2-page-11.htm#>)

MAINE DE BIRAN, *Journal*, I, II, III, Paris : La Baconnière, 1954, 1955, 1957.

MAINE DE BIRAN, *Discours à la société médicale de Bergerac*, in ID, *Œuvres de Maine de Biran*, t. V, Paris : Vrin, 1984

MAINE DE BIRAN, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, in ID, *Œuvres de Maine de Biran*, t. IV Paris : Vrin, 1984.

MAINE DE BIRAN, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, in ID, *Œuvres de Maine de Biran*, t. III (Paris : Vrin, 1988).

MAINE DE BIRAN, *De l'aperception immédiate*, in ID, *Œuvres de Maine de Biran*, t. IV, Paris : Vrin, 1995.

MAINE DE BIRAN, *Essai sur les fondements de la psychologie* (2 vol.) in *Œuvres de Maine de Biran*, t. VII-1 (Paris : Vrin, 2001).

UMBELINO, Luís António, *Somatologia Subjetiva. Aperceção de si e Corpo em Maine de Biran*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 20