

APONTAMENTOS SOBRE A IPSEIDADE E PULSÃO EM *PULSÃO E PRESENÇA* DE Henry Maldiney¹

Nuno Miguel Proença

Pós-doutorando no Centro de História da Cultura da UNL.

1. Maldiney e relação paradoxal entre ipseidade, pulsão e presença

O termo *ipseidade*, em filosofia, tem origem no termo latim *ipseitas*, e caracteriza, em geral, *o indivíduo em si-próprio*, no que tem de singular e único, quer se trate de uma pedra, de uma árvore, de um animal ou de um ser humano. É tendo em conta *a ipseidade* que se pode reconhecer a especificidade e a singularidade de um ser, apesar dos traços gerais ou da série de qualidades que partilha com outros. Esta noção de *ipseidade* articula-se com a de *individuação e a hecceidade*, que dão conta das possibilidades de uma entidade se tornar uma e única a partir da generalidade, sobretudo nas doutrinas *em que inicialmente se conhece a natureza comum ou as propriedades universais*, antes de se conhecerem as determinações do particular. Nas reflexões sobre a consciência, a existência pessoal, a afectividade e o corpo próprio, a *ipseidade* designa de maneira geral aquilo que faz que uma pessoa seja ela própria e não qualquer outra, com a qual, no entanto, partilha grande quantidade de atributos. É nesse sentido que quotidianamente dizemos «eu próprio», «tu próprio», «ele próprio», etc... No entanto, a singularidade de alguém, estabelece-se não só a partir de uma natureza comum a um conjunto de indivíduos, como também a partir daquilo que, *no próprio indivíduo*, é sinal da presença impessoal de uma natureza a partir da qual *alguém* se constitui. Ao indivíduo, enquanto ser vivo, escapam a origem e as determinações de uma vida que não resulta da sua iniciativa, como lhe escapam os traços iniciais que são os seus e o singularizam. E, no entanto, não parece haver vida senão a de cada indivíduo... nem indivíduos que não retomem como sua uma vida sobre cujos dinamismos intrínsecos nada podem. No vocabulário

1 O texto que segue foi apresentado no *Seminário Interdisciplinar de Psicossomática* de dia 26 de Maio de 2011 da Sociedade Portuguesa de Psicossomática.

freudiano, ao processo dinâmico que é factor de motricidade (e que consiste numa carga energética), dá-se o nome de pulsão. Freud entende-a como uma «pressão» interna em razão da qual o organismo tende para uma «meta», a satisfação. A «fonte» da pulsão reside numa excitação corpórea, que é estado de tensão, e a sua «meta» é suprimir a tensão que se situa na sua fonte. A pulsão atinge esta meta graças ao seu «objecto». É nele, ou por ele, que a tensão oriunda da *fonte* - e que cria a *pressão* - é suprimida. A esta supressão Freud dá o nome de prazer.

Se retomarmos a reflexão filosófica sobre a *ipseidade*, tendo em conta a terminologia e a problemática freudianas, é possível dizer que o si-próprio se constitui a partir da pulsão pela qual, no indivíduo, se sinaliza a anterioridade dos dinamismos da vida aos quais não pode escapar e que o condicionam. No entanto, a este nível de descrição da relação constitutiva entre a pulsão e a ipseidade, não se entende ainda como é que a vida vivida o é sempre por *alguém*, já que da mesma maneira se poderia descrever a ipseidade de qualquer ser vivo, ou, pelo menos (e se tivermos em conta as reflexões freudianas sobre a fome, as necessidades resultantes da digestão, sobre a respiração e o desejo sexuado), de qualquer mamífero. Se a metapsicologia freudiana e os seus modelos tópicos elaboram por várias vezes as noções de pulsão, de afecto e de inconsciente, parecem fazê-lo sempre num esforço de objectividade e respondendo a perguntas organizadas em torno da questão: “o que é?” a vida psíquica, quando aquelas que dizem respeito à ipseidade humana se organizam em torno da questão: “quem é este ser vivo?”.

O artigo de Maldiney a que nos referimos, *Pulsão e Presença*, que é o quarto de uma recolha editada em 1991 sob o título *Penser l’Homme et la Folie*, parece poder responder à dificuldade em determinar o que é a ipseidade viva quando se trata da ipseidade de um existente humano, tendo em conta o facto da humanidade partilhar as determinações naturais da vida, e aquilo que as sinaliza, com as outras espécies animais, mas existindo-as sempre por meio de um sentido fundado na liberdade. Este capítulo – como os demais obra de Maldiney – tem por pano de fundo um debate entre a tradição filosófica – nomeadamente fenomenológica – e a perspectiva teórica da *Daseinsanalyse*. De um dialogo entre ambas, neste caso preciso, resulta uma série de consequências sobre o estatuto a dar a uma doutrina das pulsões para uma reflexão geral sobre «o enigma da humanidade e o enigma da catástrofe que acontece a alguns

de nós» no sismo da loucura. Mas este capítulo reflecte igualmente sobre a noção de presença, tal como esta se apresenta no pensamento de Heidegger, já que esta permite elaborar as questões relativas à ipseidade, não só em relação à vida, mas sobretudo em relação ao tempo e à comunidade e, por isso, à existência.

«Pulsão e presença, escreve Maldiney, *Trieb und Dasein*, são as duas palavras chave do vocabulário da existência e podem ser situadas sob a invocação, uma de Freud, a outra de Heidegger. No entanto, a partir do momento em que se trata de «saber por fim o que quer dizer ser humano» [questão de Kierkegaard que Binswanger escolhe como epígrafe para o texto intitulado *Sonho e Existência*], parecem disputar-se o sentido deste ser. Análise pulsional e análise da presença (*Daseinsanalyse*) constituem dois métodos geralmente fechados um ao outro, abertos à sua própria luz e virando ao outro a sua face cega.»².

Maldiney, ao querer ultrapassar esta indiferença recíproca, permite-nos melhor compreender a ipseidade pelo contributo conjugado de ambas as tradições de análise. Ao mesmo tempo, e porque insite no facto da origem dos conceitos de *pulsão* e de *presença* não ser psicológica, mas antes filosófica, dá-nos a conhecer a génese que leva a noção de pulsão da filosofia para a psicanálise. Pelo facto destas noções nascerem de pensamentos tão diferentes, a sua ligação levanta necessariamente várias questões situadas «sobre um fundo de uma situação paradoxal» no que respeita à relação entre ambas para pensar o «eu». A ideia de pulsão, lembra o autor, que no seu uso psicanalítico mais frequente está ligada ao impessoal da vida orgânica, «foi inicialmente concebida e explicitada por filósofos como um momento essencial da sua teoria do *eu*». Ao invés, a noção de presença, «que implica uma existência em pessoa», é usada por Heidegger para interrogar o ser «que é sempre meu» e é o tema de uma analítica existencial que nunca dá conta – estritamente falando – do estado do *eu*»³.

A noção de *pulsão* aparece pela primeira vez, na Alemanha, no final do século XVIII, e intervêm de maneira decisiva como conceito crucial para a compreensão do homem. Fazem referência a esta noção duas obras publicadas com data de 1795. Uma é assinada por Fichte, outra por Schiller. A primeira é a *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*⁴, na sua

2 Maldiney, «Pulsion et présence», in *Penser l'Homme et la Folie*, Jérôme Millon, coll. Krisis, Grenoble, 1991, p.146.

3 *Ibid.*, p.146

4 Maldiney sublinha o facto de, em 1798, a teoria fichteana das pulsões ter sido grandemente ampliada no *System der*

terceira parte, a outra são as *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*⁵. Apesar da importância que Maldiney dá a cada uma destas duas obras, a nossa leitura resumir-se-à à interpretação fenomenológica que faz da doutrina Fichteana das pulsões, já que é a partir dela que Maldiney permite melhor esclarecer a relação entre ipseidade e pulsão.

2. Maldiney na senda da *Daseinsanalyse* de Binswanger

Para compreender a posição de Maldiney, parece-nos importante situá-la em relação aos trabalhos de Binswanger, que servem de referência frequente aos trabalhos do primeiro⁶. Mas, a noção de pulsão, que está no cerne da compreensão freudiana do homem, é também um dos objectos da crítica que Binswanger dirige à psicanálise.

A partir da obra de Husserl e do Heidegger de *Ser e Tempo*, o trabalho do psiquiatra suíço leva a sério a hipótese freudiana sobre a dinâmica das pulsões e sobre o que elas dão a entender do que há de natural na humanidade, ao mesmo tempo que aponta os seus limites ao confrontá-la com a pesquisa fenomenológica sobre as estruturas da existência tal como estas se exprimem de forma singular no que é vivido por cada ser humano, e em particular em situações patológicas. Segundo Binswanger, Freud teria optado por uma antropologia científica naturalista que, aos olhos do Psiquiatra, é uma ilusão que torna impossível por si só qualquer psicologia digna desse nome. Sob pretexto de positividade e de objectividade aparente, ao fazer inclinar a seu favor o privilégio da natureza, a psicanálise estaria a introduzir de novo a oposição desta com a cultura e com ela uma série de oposições que a psicologia teórica teria por tarefa resolver: a oposição entre psíquico e somático, entre inato e adquirido, entre interior e exterior, entre o que é constitutivo e o que é accidental, entre o individual e o social, etc. A pergunta que, por isso, e em traços largos, Binswanger dirige a Freud, é a seguinte: será que ainda estamos a falar de psicologia antropológica se aquilo que é

Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre. A maior parte das referências a Fichte são referências a este último texto.

⁵ F.Schiller, *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas*, trad. portuguesa de Teresa Rodrigues Cadete, Lisboa, INCM, 1994.

⁶ Em *Regard, Parole, Espace*, publicado em 1973, Maldiney dedica dois artigos a Binswanger: *Le Dévoilement des Concepts Fondamentaux de la Psychologie à travers la daseins-analyse de Ludwig Binswanger* e *Ludwig Binswanger*. Sem o evocar explicitamente, o artigo *Comprendre* faz múltiplas referências ao pensamento do Psiquiatra suíço e os capítulos de *Penser l'Homme et la Folie* têm-no como interlocutor permanente, nomeadamente «L'existence en question dans la dépression et la mélancolie», «Crise et temporalité dans l'existence et la psychose» e «Événement et psychose».

histórico e humano se encontra reduzido ao evolutivo e se a historicidade humana se encontra reduzida à história da natureza? A ideia de uma psicologia naturalista, assim sendo, parece ser contraditória nos seus próprios termos e o *homo natura* freudiano parece não ser um homem real mas ser antes uma ideia abstracta, ou um postulado da pesquisa científica naturalista: não é nem a origem (*Ursprung*) nem o começo da história humana; e, no poder explicativo deste postulado, reencontramos o biologismo, pelo qual a historicidade é negada em proveito do processo natural de evolução.

Freud, é verdade, situa a sua descoberta no seguimento de duas outras que modificaram a compreensão que a humanidade tem da sua situação no universo, a de Copérnico e a de Darwin. Permitam-me a longa citação extraída da *Introdução à psicanálise* de 1916:

«No decurso dos séculos a ciência infligiu ao egoísmo ingénuo da humanidade dois graves desmentidos. A primeira vez foi quando mostrou que a Terra, longe de ser o centro do universo, não forma senão uma parcela insignificante de um sistema cósmico do qual quase não podemos imaginar a grandeza. Esta primeira demonstração está ligada para nós ao nome de Copérnico. [...] O segundo desmentido foi infligido à humanidade pela pesquisas biológicas, quando estas reduziram a cinzas as pretensões do homem em ter um lugar privilegiado na ordem da criação ao estabelecerem a sua descendência do reino animal e ao mostrarem o carácter indestrutível da sua natureza animal. Esta última revolução teve lugar nos nossos dias no seguimento dos trabalhos de Ch. Darwin, de Wallace e dos seus predecessores, trabalhos que provocaram a mais obstinada resistência dos seus contemporâneos. Um terceiro desmentido vai ser infligido à megalomania humana pela pesquisa psicológica dos nossos dias que se propõe mostrar ao *eu* que não só não é senhor na sua própria casa, mas que está reduzido a contentar-se com as informações raras e fragmentárias sobre o que se passa, fora da sua consciência, na sua vida psíquica. Os psicanalistas não são nem os primeiros nem os últimos a ter lançado um apelo à modéstia e ao recolhimento, mas é a eles que parece caber a missão de espriar esta maneira de ver com maior ardor e de produzir como apoio da mesma alguns materiais fornecidos pela experiência e acessíveis a todos nós»⁷.

⁷ Freud, *Introduction à la psychanalyse*, [1916], chap. 18, Payot, 1970, p. 266.

É nesta pesquisa psicológica que as noções de pulsão e de afecto, em conjunto com a noção central de inconsciente, vão encontrar um novo papel e um novo significado. Nas hipóteses psicanalíticas, a noção de pulsão dá conta da força interna que suscita a actividade psíquica, implica a actividade motora e satisfaz-se no alcance dos seus objectos. É precisamente esta compreensão da pulsão que encontramos na leitura que Binswanger faz de Freud. É também a partir dela que se desenha uma crítica segundo a qual a psicanálise é imprescindível, mas insuficiente, para a compreensão da humanidade e para a acção psicoterapêutica. «A pesquisa psicanalítica mostra que a essência íntima do homem consiste em moções pulsionais que, de natureza elementar, são semelhantes em todos os homens e visam a satisfação de certas necessidades originais»⁸. É nestas pulsões que reside o elemento mórfico que rege a formação e a transformação das formas de vida humana, apesar da sua infinita variedade. Do dinamismo das pulsões e da sua destinação resultaria o destino da humanidade, um destino simplesmente condicionado pelas tendências e as necessidades do corpo.

«Em Freud, a corporeidade é situada sob o aspecto do inconsciente ou do *isso* quer dizer do caos frenético das necessidades, das pulsões, dos afectos e das paixões, numa palavra, sob o princípio de prazer. O *homo natura* de Freud [...] é aqui produto e brinquedo passivo destas essências formidáveis, invisíveis, chamadas pulsões, que, por pressentimento, podem deixar-se soltar da corrente insondável da vida cósmica»⁹.

Compreende-se que, se fosse só assim, as formas de criação humana (artísticas, científicas, religiosas, filosóficas, etc.) seriam só um suplemento de alma, um prolongamento ilusório da realidade insondável que na humanidade se vive. E talvez a compreensão da psicanálise freudiana nos levasse a isso, diz-nos Binswanger, se aquilo que revela não for integrado na realidade total da relação entre seres humanos num mundo organizado pelo sentido, quer dizer, se não for situada antropologicamente. De outra forma e apesar do aparecimento do “aparelho psíquico”, que não impede que a corporeidade seja a base motivacional intrínseca da interpretação, é sempre

8 Binswanger, *La conception psychologique de Freud à la lumière de l'anthropologie*, [1937], in *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, Gallimard, 1970, p.208.

9 *Ibid.*, p. 214.

«ao corpo [que] é dado, com as suas necessidades, a qualidade de juiz sobre o ser humano na sua totalidade. [A] imagem do homem é então tornada unilateral e ontologicamente falsificada, já que agora só é considerado, vivido pela experiência, sentido, provado e lamentado como real e efectivo o que o homem é como corpo, quer dizer o que sente «no» ou «sobre» o seu corpo, o que apreende com o seu corpo, e eventualmente, o que exprime com ele; tudo o mais se torna agora, necessariamente, super-estrutura, quer dizer «ficção», refinamento (sublimação), e ilusão (Freud), ou adversário»¹⁰.

Se seguirmos as hipóteses de Fichte sobre a pulsão, que Maldiney recolhe, damo-nos conta de que parecem conduzir-nos à problemática de Binswanger e às dúvidas que este formula acerca da «concepção freudiana do homem à luz da antropologia» sobretudo no que respeita ao lugar da subjectividade e da *ipseidade*. Porquê? Ao ler-vos o que Fichte escreve acerca da relação entre o *eu* e as pulsões, gostaríamos de chamar a atenção para o vocabulário do objecto e da objectividade, já que é aquele que encontramos nas críticas de Binswanger.

3. A pulsão entendida como objectividade do «eu» e a questão da ipseidade

«Quando pensamos o *eu* na sua objectividade original, não se pode descrever a sua determinidade senão em termos de tendência ou de pulsão... A constituição objectiva de um eu não é de modo algum um ser, uma subsistência; já que isso seria fazer dele o seu oposto, a coisa. A sua essência é absoluta actividade e nada mais do que actividade: mas, tomada objectivamente, a actividade é pulsão»¹¹.

O eu é pulsão se tentarmos entendê-lo objectivamente. Mas enquanto tal, mesmo assim, não é coisa, nem facto determinável, antes tendência e dinamismo que, vividos subjectivamente, são actividade que se sabe e se sente. «Pretender atingi-lo sob forma de uma objectividade, onde, por assim dizer, só teria de ser, seria precisamente estar a reduzir o *eu* a uma coisa. Uma coisa é qualquer coisa. O eu nunca é simplesmente. Não é nada que não

10 *Ibid.*, 213.

11 *Fichte, Das System der Sittenlehre nach der Principien der Wissenschaftslehre*, in *Fichtes Werke*, Berlin, 1971, IV, p.105. Citado por Maldiney, in *Penser l'Homme et la Folie*, op.cit. p.147.

saiba»¹². Para Binswanger, uma das dificuldades das hipóteses psicanalíticas, o seu impasse aparente, está em não conseguir preservar nem na sua teoria nem na sua clínica as condições que deveria permitir estabelecer a presença de um sujeito, precisamente por tentar dar conta objectivamente da subjectividade e da ipseidade. Ao fazê-lo, já estaria a perder aquilo que procura, no sentido em que, «quando esta ipseidade é *objectivada*, isolada, *teorizada* num *eu* ou num *si*, num *ego* ou num *superego* [“Überich”], é expulsa desse modo do seu próprio domínio: [que é] a existência, e é feita em nada no que respeita à antropologia ontológica»¹³. Para constituir um *facto* determinado observável, a lógica da hipótese emitida neutralizaria o que é visado enquanto tal, já que a construção da hipótese e do seu objecto (aqui a hipótese sobre a vida psíquica e a segunda tópica) neutraliza ou torna *coisa* abstracta o sujeito do qual quer dar conta.

Mas, se o erro parece estar em querer adoptar uma atitude objectiva relativamente à subjectividade, não é tanto porque seria absurdo fazê-lo (a posição de Fichte, por exemplo, não o exclui), mas porque fazendo-o se evacua do trabalho da compreensão e do conhecimento levado em comum por terapeutas e pacientes um dos sujeitos indispensáveis a esse trabalho, e sobre o qual, em grande parte, assenta o trabalho em comum. A tentativa de objectivação da *subjectividade* e da *ipseidade* passa, segundo Binswanger, pelas hipóteses meta-psicológicas que são erróneas por darem conta de uma vida que nunca é a de ninguém. Mas, poderia objectar-se, se tentarmos modelizar a vida psíquica, se são criados mapas hipotéticos para situar os conflitos intra-psíquicos [e inter-subjectivos], fazendo-os assentar sobre a dinâmica das pulsões, talvez, contrariamente ao que o texto de Binswanger deixa entender, o objecto do conhecimento psicanalítico não seja senão o reverso (modelizado) de uma vida subjectiva. A objectivação teria por realidade correlativa uma subjectividade que se sente, se sabe e se vive na sua actividade. Dessa forma implicaria também o sujeito que se sente, se sabe e se vive num constelação inter-humana onde ganham forma e sentido históricos os objectos do dinamismo (identificado como) pulsional. A crítica segundo a qual o modelo do *homo natura* não toma em consideração a historicidade parece não ter razão de ser se aceitarmos que o que é objectivamente descrito recorrendo às tópicas psicanalíticas dá conta, tanto quanto possível, do que é subjectivamente, inter-subjectivamente vivido. É

12 Fichte, *Das System der Sittenlehre nach der Principien der Wissenschaftslehre*, in *Fichtes Werke*, op. cit., p.106, citado por Maldiney, in *Penser l'Homme et la Folie*, op.cit. p.147.

13 Binswanger, *La conception freudienne de l'Homme à la lumière de l'anthropologie*, in *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, op.cit., p. 227.

verdade, no entanto, que quem descreve segundo esses modelos raramente é que vive o que é descrito. Parece ser verdade por isso que, se o trabalho de compreensão psicanalítico assentasse só na explicação do comportamento dos pacientes, estes seriam excluídos da comunidade lógica necessária à compreensão, já que só teriam o papel de representantes de objectos de um conhecimento que se imporia num linguajar que lhes é estranho: o que dá de novo razão a Binswanger.

A atitude naturalista da psicanálise, que esta partilha com a psiquiatria, como o autor lembra num texto de 1920 intitulado «*Psicanálise e psiquiatria clínica*»¹⁴ [*Psychoanalyse und klinische Psychiatrie*] e noutro com o título «Freud e a constituição da psiquiatria clínica»¹⁵ [*Freud und die Vervassung der klinischen Psychiatrie*], de 1936, faz com que o

«psicólogo [que a adopta] negligencie nas suas reflexões científicas o facto antropológico primordial que o ser é o meu, o teu, o nosso e que se comporte [...] [adoptando essa atitude] sempre de uma certa maneira face à abstracção «corpo» como face à abstracção «alma» [e assim os tomemos em conta] negligenciando também a série dos complexos ontológicos que dizem respeito a saber *quem* se comporta assim, questão que diz respeito à *ipseidade*»¹⁶.

O reconhecimento por parte de outrem (no caso da clínica, por parte do terapeuta) de quem acompanha aquilo de que se queixa e de que sofre, do sujeito e da sua ipseidade, é essencial para que este possa participar, a partir da situação clínica, na comunidade do mundo que é uma componente essencial (ou estruturante) para o acesso do indivíduo ao si-próprio. Tal acesso a si-próprio só é possível pela participação num *koinos kosmos*, mundo universal da presença que é o da historicidade, do logos e da compreensão. O que é que Binswanger entende aqui por si-próprio? A subjectividade pode identificar-se, e reconhecer-se, na condição de não cair na ilusão psicologista da interioridade ou na ilusão naturalista do *Es, id, “isso”*, pulsional da psicanálise freudiana. O si próprio é transcendência do Eu enquanto este se constitui por uma comunidade histórica de presença, na complexidade dos seus meandros e no tecido das significações que a compõem. Elabora-se através da objectividade, por um

14 Binswanger, *Psychoanalyse und klinische Psychiatrie*, in *Int. Zeitschrift für arzl. Psychoanalyse*, 7, 1920.

15 Binswanger, *Freud und die Vervassung der klinischen Psychiatrie*, Schweizer Archive für Neurologie und Psychiatrie, vol. XXXVII, fasc. 2, 1936.

16 Binswanger, *La conception freudienne de l'homme à la lumière de l'anthropologie*, in *analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, op.cit., 1937, p. 227.

trabalho que é o da compreensão, da comunicação, do Logos, mas, paradoxalmente, escapa a qualquer apreensão total, a toda a individualização, a qualquer objectivação e a qualquer tematização unilateral, diz-nos Binswanger – e que seria o privilégio do terapeuta¹⁷. O erro freudiano, o das psicologias naturalistas, é o de ter julgado possível passar sem o Si-próprio, ou mesmo destruí-lo, transformando-o, por exemplo, numa dinâmica pulsional, *Id* de que são originários o *Ich* e o *Überich* (traduzido para português, de forma espantosa, por “Superego”). Mas o si-próprio também não é uma reflexividade formal do Eu. O Si-próprio implica ontologicamente o horizonte do mundo humano universal (*koinos kosmos*, por oposição a *idios kosmos*, definido por seu turno como «vida no sonho, afecto e prazer dos sentidos») e uma relação à temporalidade, pelo que a história de si próprio elabora e se elabora por numa relação dinâmica à historicidade do Nós, da *Wir-heit*, feita do encontro pela abertura constitutiva do ser humano e da sua presença como presença a... entregue, não na preocupação e no cuidado (*Sorgue*), mas no amor (ou no seu contrário), à infinidade das formas de existência singulares que compõem o *koinos kosmos*, «já que [escreve Binswanger] o caminho para si-próprio passa sempre pelo mundo»¹⁸. As possibilidades que a psicanálise oferece são importantes, mas não são suficientes. O conhecimento profundo da psicanálise é essencial para a formação do psiquiatra e do *daseinsanalista*, mas este terá em conta muito mais do que a explicação a que as hipóteses freudianas conduziram e terá sobretudo em conta o resultado das investigações filosóficas de inspiração fenomenológica, já que estas revelam a liberdade fundamental da humanidade pela qual inscreve a sua condição natural na comunidade histórica onde a transforma em destino. Ao existir a vida, a humanidade transforma-a pelas possibilidades que a herança universal da cultura oferece.

4. Pulsão e ipseidade reconciliam-se na vida vivida como destino...

Encontramos a este propósito uma série de afirmações esclarecedoras sobre o estatuto da humanidade ao final de um longo artigo de 1936, escrito e editado num número comemorativo do octogésimo aniversário de Freud. O artigo tem por título «Freud e a constituição da psiquiatria» e nele Binswanger frisa o modo singular como a psicanálise

17 Cf. Binswanger, *La conception de l'Homme...*, in *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, op.cit., pp.227-228.

18 Binswanger, *De la psychothérapie*, in *Introduction à l'analyse existentielle*, trad. Jacqueline de Verdeaux et Roland Kuhn, Paris, Minuit, p.144.

prolonga e aprofunda o campo de investigação aberto por Griesinger, na medida em que volta a subir os caminhos velados da transposição e da tradução dos conteúdos *da psyché* (psíquicos) em diferentes «sistemas» e «modos de expressão» biológico-funcionais. Só que Freud revela que «o homem não é só um organismo animado, mas antes uma «essência viva» para a qual «doença e saúde, «barulho» e «silêncio» da vida, luta e derrota, bem e mal, verdade e erro, altitudes e depressões da «humanidade» - são apenas cenas fugidias do teatro transitório que a vida representa no seu noivado com a morte»¹⁹. Mas Homem,

«neste sentido, ainda não é Homem; já que ser homem não significa só ser uma criatura criada pela vida que morre em vida, criatura atirada para a vida e por ela empurrada para um lado e para o outro, por ela afinada e desafinada; significa antes ser um ser que olha nos olhos para o destino da humanidade, decidido, aberto a esse destino, um ser «constante», tendo portanto o seu próprio estado, ou estabelecido por si próprio: autónomo. [Assim sendo], doença, penar, sofrimento, dor, culpa, erro [...] deixam de ser só rastos e cenas fugidias de um teatro transitório para passarem a ser «instantes eternos de um ser historicamente determinado: ser-no-mundo como destino. Que sejamos vividos pelas potências da vida, é só um aspecto da verdade; o outro aspecto da verdade é que nós a determinemos como nosso destino»²⁰.

Tendo em conta a argumentação de Binswanger, entende-se que Maldiney entreveja na análise da génese da noção de pulsão uma maneira de reconciliar a descrição naturalista, aparentemente impessoal, com o ser vivido por um Eu, reconhecido como tal no seio de uma historicidade comum na qual se determina livremente e na qual realiza a sua liberdade. Um dos caminhos dessa reconciliação parece ter sido apontado por Fichte. No pensamento deste, « a noção de pulsão é introduzida através da noção de tendência. Para compreender a relação entre o eu e o não-eu», escreve Maldiney. O eu sente-se empurrado para qualquer coisa desconhecida, sem ter consciência do que o empurra nem nenhum sentimento do objecto da pulsão» e também: «uma pulsão em direcção a qualquer coisa de inteiramente desconhecido, que só se manifesta por uma necessidade, por um mal-estar, por um vazio que procura

19 Binswanger, *Freud et la constitution de la psychiatrie*, in *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, op.cit., p. 200.

20 *Ibid.*, p.199.

preencher-se sem indicar de onde [vem]». Trata-se, em alemão, de um *Sehen*, que não é nem desejo, nem aspiração, nem nostalgia. Trata-se, no entanto, de uma desejo ardente no qual aspiração e nostalgia coincidem, aquém da distinção entre passado e futuro. Mas nesse *Sehen*, idealidade e pulsão rumo à realidade estão unidas. «Este desejo tem por fito qualquer outra coisa... Aqui mostra-se como se pode apresentar sob a forma de um sentimento, de um empurrão em direcção ao exterior, [como] pressentimento de um mundo exterior»²¹. Este empurrão rumo à alteridade é pulsão realizando-se na mudança e rumo ao encontro do outro.

5. *.em que se revela a liberdade*

Parece fazer sentido, assim sendo, entender a descrição do dinamismo das pulsões como apresentação objectiva da estrutura existencial a que se refere Binswanger, já que a abertura ao mundo e a outrem se encontra aqui também, bem como *a possibilidade de autonomia e de autodeterminação de um Eu*. Encontra-se já no pensamento de Fichte *a tensão entre pulsão natural e liberdade como tensão constituinte do Eu consciente*. Encontra-se também a série de questões relativas à possibilidade para a humanidade de se determinar livremente tendo em conta a sua naturalidade e o jogo das forças que nela se joga por ser espécie no meio de espécies partilhando as condições e os constrangimentos de uma vida na origem da qual não está. Como é que, estando submetida às necessidades e aos constrangimentos que advêm da sua naturalidade finita, do fundo pulsional e afectivo expresso pelo seu corpo, a humanidade consciente pode fazer prova de autonomia, de autodeterminação e de liberdade? Não haverá sempre uma maior importância da natureza, da pulsão e do sentimento que cria constrangimento e um inultrapassável condicionamento?

Por um lado, o sentimento é necessário e impõe-se nos. Por outro lado, prepara a realização da liberdade. «Portanto, sentimento e liberdade, opõem-se e chamam um pelo outro. Através da sua oposição exprime-se uma oposição geral entre o preso e livre»²² que caracteriza a dialéctica do eu e do não eu. É desta antilogia que nasce uma dialéctica entre natureza e espírito no seio do eu que permite que a natureza (não-eu) seja finalmente

21 Fichte, *Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre*, in Fichtes Werke, Berlin, 1971, I, p.302, citado por Maldiney, *Penser l'Homme et la Folie*, p.149.

22 Maldiney, *Penser l'Homme et la Folie*, op.cit., p.148.

assumida como natureza própria (como eu realizando a sua liberdade). «Enquanto sinto, escreve Fichte, estou inteiramente preso em todos os sentidos. Não sou eu próprio que me instituo mas, tanto objectivamente como *pressionado* como subjectivamente enquanto *sentindo*, sou instituído. Se só se institui como *eu* o que é livre e auto-activo e o é com consciência, então nessa medida o objecto e o sujeito da pulsão não fazem parte do eu mas são-lhe opostos. Pelo contrário o meu pensamento e o meu agir pertencem-me e são eu próprio...». E também podemos ler que «a pulsão é dada e não depende de mim. Mas chega à consciência e aquilo que produz agindo nesta região encontra-se em meu poder; mais precisamente, ela não age nesta região, mas eu ajo ou não ajo no seu seguimento. Aqui se encontra a fronteira entre necessidade e liberdade»²³.

O conjunto das referências aos textos de Fichte é reunido por Maldiney para compreender como é que a dialéctica do eu está subjacente à energética pulsional, que é também a do desejo, e como é que dessa forma é possível mostrar que «a diferença entre o inconsciente e o consciente deve procurar-se na via da liberdade»²⁴ na qual se resolve a oposição aparente dos dois.

Maldiney chama a nossa atenção para o facto de a terminologia de Fichte ter profundas ressonâncias do vocabulário psicanalítico de Freud. O sentimento, tal como no-lo apresenta Fichte, é dado numa ligação a um choque (*Anstoss*), num constrangimento (*Zwang*), num estado designado como inibição (*Hemmung*). A actividade do eu nesse momento, diz ainda, é recalcada (*zuruckgedrangt*) e sobretudo afastada (*zuruckgetrieht*). «No ponto de choque é inibida esta actividade (do eu) que contém o fundamento de toda a consciência mas sem nunca aceder à consciência»²⁵. O que poderia ser um primeiro esquisso meta-psicológico freudiano. Só que, no que respeita ao pensamento de Fichte, lembra Maldiney,

«a consciência desse estado supõe que seja ultrapassado esse estado. A resistência sentida só denuncia uma actividade porque o *eu*, na sua própria actividade, já a anuncia. O constrangimento só é sentido como tal por um eu cuja actividade, é certo, é inibida mas persiste nesta mesma inibição num estado de tendência não satisfeita. Na filosofia de Fichte, estas formas do Eu não ocupam *lugares* diferentes; não há [como nos textos de Freud, a

23 Fichte, *System des Sittenlehre*, IV, p.125-126, citado por Maldiney, in *Penser l'Homme et la Folie*, op.cit., p.154

24 Maldiney, citando Szondi, in *Penser l'Homme et la Folie*, p.148.

25 Fichte, *System des Sittenlehre*, IV, op.cit., p. 265, citado por Maldiney, *Penser l'Homme et la Folie*, op.cit., p.149

hipótese de] uma tópica do *eu*. Eis a razão pela qual não se pode dizer: há o *eu*, já que o meio e o lugar do haver e do ser não precede o *eu*»²⁶.

«O antepassado imemorial do eu fichteano, escreve também Maldiney, é o fundo inconsciente do eu. [...] Em todo o caso, Fichte dá-lhe o nome de eu absoluto ou eu-idade (*Ichheit*), marcando assim o que só pode chegar à existência decidindo-se na primeira pessoa»²⁷. Por oposição aos dados «autópticos da consciência», é um eu «críptico». É dele que são oriundas as diversas pulsões do encontro das quais, objectivamente falando, é oriunda a auto-determinação da humanidade. O destino prático da humanidade consiste, escreve Maldiney, «em estender a consciência de si, limitada à sua finitude, até ao infinito do seu ser inconsciente. Ora, esta destinação é o acto de se destinar a si-próprio. É aí que com a pulsão está implicada a liberdade»²⁸. Os embaraços da liberdade resultam da tomada em consideração do dinamismo das pulsões e do sentimento que fazem irremediavelmente parte do eu e do facto de lhes dar um sentido que exprime uma actividade a primeira pessoa.

«A pulsão e o sentimento não exercem nenhuma causalidade sobre a liberdade. Apesar da pulsão posso determinar-me contra ela e se me determino em conformidade com ela sou sempre eu que me determino, não é a pulsão»²⁹ diz Fichte. E também: «Como eu me sinto ou não me sinto, isso não depende da minha liberdade. Mas como eu penso e ajo depende dela»³⁰. Apesar de haver uma tensão, não há uma oposição entre Eu e pulsão. Há uma tensão entre eu e liberdade, mas essa tensão é constitutiva do eu. A oposição não é entre eu e pulsão. O fosso que separa pulsão e liberdade é *uma falha no seio do eu*.

Se, «o que é edificado e determinado independentemente da liberdade [se] chama natureza, [o] sistema de pulsões e de sentimentos deve portanto ser pensado como natureza; e já que a consciência destes irrompe em nós e que a substância na qual se encontra este sistema deve ser ao mesmo tempo a que pensa e quer livremente e que nós entendemos como nós próprios, este sistema deve pensar-se como a *noossa natureza*»³¹, escreve Fichte.

26 Madiney, *Penser l'Homme et la Folie*, op.cit., p.154.

27 Maldiney, *Penser l'Homme et la Folie*, p.154.

28 *Ibid.*

29 Fichte, *System der Sittenlehre*, FW, IV, p.108, citado por Maldiney in *Penser l'Homme et la Folie*, op.cit., p.153

30 Fichte, *Ibid.*, p.107, citado por Maldiney, *Idem*.

31 *Ibid.*, p.109, citado por Maldiney, p.153.

Pulsão e ipseidade parecem encontrar-se, portanto.

O comentário de Maldiney apresenta uma tradução fenomenológica deste trecho e inscreve-o numa problemática geral das relações entre pulsão e presença que passa pela noção de existência e da relação entre esta e o destino no mundo como expressão da liberdade. Dessa forma, mostra não só que Fichte com a noção de pulsão é um antepassado de Freud, mas também que a problemática na qual esta noção aparece encontra um equivalente nos trabalhos de Szondi e da sua *Schicksalanalyse* (Análise do destino), e ainda que os resultados desta confirmam e prolongam as teses de Binswanger. «Poderíamos definir a passagem da necessidade à liberdade como passagem do *eu* absoluto ainda cego ao *eu* prático, cujo lema é «devo agir livremente para me tornar livre», se precisamente não fossem o mesmo. «Eu que sinto e que penso, eu que sou empurrado pelas minhas pulsões e eu que me decido por livre vontade sou o mesmo»³², diz Fichte. *O lugar do haver* é o próprio *eu*, que é o único lugar. O *eu* é o acto de igualar-se ultrapassando-se a si próprio em direcção a si-próprio do inconsciente ao consciente, da natureza à liberdade, e de existir o seu próprio fundo, que é a primeira expressão do *id*,»³³ pulsional.

Maldiney usa o verbo *existir* de forma transitiva, restringindo o campo dos objectos do verbo à vida, ao fundo pulsional. Dessa forma, tenta resolver pelo recurso à transcendência de uma presença a tensão constituinte que se encontra no seio da ipseidade. Existe-se o fundo prolongando-o por intermédio das possibilidades da comunidade humana, que são também as de um mundo.

«A partir do momento em que as pulsões estão no mundo, já transpuseram o limiar que separa o vivo do existente. Um mundo exige um ser-no-mundo. Não é um vector pulsional no qual a presença só emerge através da tendência ou da pulsão [a presença já está em jogo na dimensão pática do sentir. Qualquer sensação é uma expressão do rosto do mundo e a sua tonalidade afectiva determina o estilo do nosso encontro com tudo»³⁴.

Existindo um fundo pulsional, está-se a inscrevê-lo fora de si na historicidade e no

32 Fichte, *System...*, p.108, citado por Maldiney in *Penser l'Homme et la Folie*, op.cit., p.153

33 Maldiney, *Penser l'Homme et la Folie*, p.155.

34 Maldiney, *Penser l'Homme et la Folie*, op. cit. p.178

espaço duma comunidade humana onde toma forma e passa a ser liberdade e destino. «O espaço habitado e o tempo vivido de uma presença existindo o seu lugar [*“existant le là”*, em francês] articulam-se em esboços do corpo segundo as dimensões e as direcções significativas [...] Todas as formas de presença são também possibilidades destinais»³⁵. Existir, escreve Maldiney, «é ter a sua posição fora de si, o que implica uma falha». A existência implica um acto antilógico de transpor a falha para nos reencontrarmos mais à frente ou fora de nós. É uma forma de transcendência.

«A transcendência [...] só é possível onde a presença retoma as pulsões subjacentes e, existindo-as, as situa no mundo. [...] O alemão diz: *es gibt*, dá*; o francês diz: *il y a*. O *es* alemão, exprime o fundo, o fundo pulsional. O que é que significa o *y* de *il y a*? Onde é que há? No lugar que o *y* indica. Exprime a abertura do encontro. Estar nesse lugar, “*y être*”, é o acto originário da presença. Já não se trata de fundo, mas de fundamento: a presença existe o fundo pulsional»³⁶.

E escreve ainda que «uma presença que se descobre a si é um destino que se desvela.

³⁵ *Ibid.*

* A expressão francesa que traduzimos por “dá” (terceira pessoa do presente do indicativo do verbo “dar”) é “*ça donne*”. Por esta expressão, Maldiney traduz literalmente a locução alemã “*es gibt*”, já que o verbo conjugado, *geben*, significa inicialmente “dar”. A tradução habitual da expressão, no entanto, é “há”, o que vai permitir a alguns filósofos pensar *o que há* como *aquilo que foi dado*, resultado de um dar. É o mesmo “ça”, que de sujeito impessoal ao verbo, que serve para traduzir para francês o pronome neutro “*Es*”, substantivado por Freud. Uma das dificuldades de tradução desta locução em contextos próximos da problemática psicanalítica reside no facto de ser possível, em português, conjugar o verbo sem um sujeito, sempre que em francês ou em alemão aparecem os termos “ça” e “es” (ou “Ça” e “Es”). A ausência do sujeito, em língua portuguesa, indica de forma bastante clara aquilo de que se trata: da impessoalidade da origem excitação pulsional. O exemplo mais simples e que a mais consequências teóricas e clínicas terá levado por causa das dificuldades de tradução que provocou é *Wo Es war soll Ich werden* (que em inglês se traduz de forma muito simples por *Where It was, shall I be*). Outro é a expressão “*il y a*” da língua francesa, a que Lévinas, comentado o “*es gibt*” de Heidegger, deu um estatuto filosófico. No nosso entender, e apesar de termos feito uso da tradução corrente do termo, o pronome demonstrativo “isso” traduz mal ambos, já que designa aquilo que se encontra perto do interlocutor ou num contexto de enunciação que implica o interlocutor e se lhe refere. De uma certa forma, já implica um afastamento entre o lugar da enunciação e do locutor e o lugar em que se encontra o interlocutor. Ora, é o lugar onde *se dá* e onde *há* a pulsão que a ipseidade *existe* na primeira pessoa, nos termos de Maldiney. Por essa razão, parece fazer pouco sentido que aquilo que se dá *onde* a primeira pessoa *o* pode existir se encontre no lugar do interlocutor. A dificuldade parece ainda maior quando se trata da expressão na sua formulação freudiana, se a traduzíssemos por “Onde Isso estava/era, estarei/serei Eu”... a não ser que Eu passe a estar onde estava aquilo de que o meu interlocutor me falava, mas nesse caso, não seria a pulsão senão no seu sentido objectivo, e não enquanto vivida na pressão à qual não se pode fugir pessoalmente. A reflexão de Maldiney em torno do “*haver*” e do *lugar* onde há, parece retomar a reflexão freudiana sobre a relação entre o “*Es*” e o “*Ich*”, por intermédio da expressão “*es gibt*”. *Wo Es, das gibt es, war, soll Ich werden*, poderia ser a versão do enunciado de Freud revista por Maldiney: onde a pulsão, que é dada, estava, estarei eu...transcendendo o que é dado como *mim*.

³⁶ Maldiney, *Penser l'Homme et la Folie*, op.cit., p.185

A ligação entre pulsão e presença só se compreende, assim sendo, pela ligação entre presença e destino. Ambas são agónicas. É porque a presença é transcendência que é possível, sobre um fundo de uma dinâmica pulsional, uma dialéctica do si-próprio, no sentido da liberdade»³⁷. É por essa transcendência, reveladora de uma liberdade que assume a vida como destino, que ipseidade e pulsão se conjugam constantemente.

37 *Ibid.*