



Joana Lopes d'Almeida Camelier

**Através das lentes de Spinoza:
a pulsão como potência**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Psicologia Clínica.

Orientadora: Prof^a. Monah Winograd

Rio de Janeiro
Março de 2012



Joana Lopes d'Almeida Camelier

**Através das lentes de Spinoza:
a pulsão como potência**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Profa. Monah Winograd

Orientadora

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Prof. Maurício de Albuquerque Rocha

Departamento de Direito - PUC-Rio

Prof. Auterives Maciel Junior

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Profa. Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação
e Pesquisa do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 26 de março de 2012.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da autora, da orientadora e da universidade.

Joana Lopes d'Almeida Camelier

Graduou-se em Administração de Empresas em 2003 e em Psicologia em 2009 pela PUC-Rio. Formou-se em Psicomotricidade Relacional pelo Instituto Anthropos de Psicomotricidade em 2010. Bolsista CAPES do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da PUC-Rio.

Ficha Catalográfica

Camelier, Joana Lopes d'Almeida

Através das lentes de Spinoza: a pulsão como potência / Joana Lopes d'Almeida Camelier ; orientadora: Monah Winograd. – 2012.

113 f. : il. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia, 2012.

Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Freud. 3. Spinoza. 4. Pulsão. 5. Potência. 6. Psiquismo. 7. Corpo. I. Winograd, Monah. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

Para minha avó Liége, que desde cedo me disse

“vá aonde seu coração mandar”.

Agradecimentos

À PUC-Rio, que há tantos anos vem acolhendo meus estudos;

À CAPES e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos;

A Monah Winograd, minha orientadora e amiga, pela parceria neste trabalho, pela leitura atenta e criteriosa, pelas correções de prumo. E por tudo isso feito com carinho;

Ao meu coorientador, Mauricio Rocha, pelos rigorosos ensinamentos spinozano-deleuzianos, sempre envolvidos em encontros alegres, os trampolins para a formação de noções comuns;

Aos meus pais, Cláudia e Ricardo, pelas mãos dadas às minhas, em todos os caminhos que escolhi;

Ao Pedro Honório, pela escuta sensível e por me ajudar a organizar bons encontros;

Ao pessoal das reuniões de orientação, pelos pitacos, críticas, sugestões, cafés e risadas das quartas-feiras. Sobretudo a Larissa Mendes, companheira de aventuras no lado de lá do Atlântico, pelas trocas nesses dois anos;

A Marisa dos Guarany's, pela delicadeza na “pedrada” que é o aprendizado de uma nova língua;

Resumo

Camelier, Joana Lopes d’Almeida; Winograd, Monah. **Através das lentes de Spinoza: a pulsão como potência**. Rio de Janeiro, 2012. 113p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Para Freud, o conceito de pulsão é um dos mais importantes da psicanálise e é imprescindível à psicologia. A despeito de sua relevância e centralidade conceituais, a obscuridade e a imprecisão que permeiam essa definição sempre levantaram questões controversas. A teoria das pulsões sofreu remanejamentos, acréscimos e correções ao longo da produção freudiana e ainda assim permaneceu, segundo o próprio autor, incompleta. Neste trabalho, a apresentação do conceito spinozano de potência serve como ponto de partida para a leitura e sistematização do conceito de pulsão em Freud. A persistência do antigo problema da relação entre a mente e o corpo explica, em parte, a retomada e o interesse atual pelo pensamento de Spinoza. Para o filósofo, mente e corpo são expressões de uma substância única – indivisíveis, por um lado, mas com causalidades próprias a cada um, por outro. Um dos conceitos-chaves desta filosofia é o de potência, cuja utilização nesta pesquisa tem o intuito de oferecer uma leitura a mais para o conceito de pulsão, por excelência situado na fronteira entre o psíquico e o somático. O eixo de convergência entre os dois conceitos trabalhados reside principalmente no fato de se tratarem de forças constitutivas, que engendram o vivo e que apresentam variações intensivas. A partir dessa semelhança, são abordadas ainda as questões da impossibilidade de um governo soberano consciente sobre as causas inconscientes que movem o sujeito, e da produção do aparelho psíquico como um trabalho do corpo.

Palavras-chave

Freud; Spinoza; pulsão; potência; psiquismo; corpo.

Abstract

Camelier, Joana Lopes d'Almeida; Winograd, Monah (Advisor). **Through the lens of Spinoza: the drive seen as potency**. Rio de Janeiro, 2012. 113p. Masters Dissertation – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro.

According to Freud, the concept of drive is one of the most important of psychoanalysis and it is essential for psychology. Despite its conceptual relevance and centrality, the obscurity and vagueness that permeates this definition always raised controversial issues. The theory of drives suffered rearrangements, additions and corrections throughout the freudian production and still remained, according to the author, incomplete. In this work, the presentation of Spinoza's concept of potency serves as a starting point for reading and systematization of Freud's concept of drive. The persistence of the old problem concerning the relation between mind and body explains, partly, the current interest in the thought of Spinoza. For the philosopher, mind and body are expressions of a unique substance - indivisible, in one hand, but with proper causalities of each one, in the other. The potency, one of the key concepts in this philosophy, is used in this research with aim to provide an extra view of the drive's concept, which definition is at the center of the mind-body problem. The axis of convergence between these two concepts mainly lies in the fact that are both constituent forces, that engender the human and that they present intensive variations. Starting from this similarity, other issues are also managed: the issue of lack of free will and the possibility of thinking the psychic apparatus as a work performed by the body.

Keywords

Freud; Spinoza; drive; potency; psychic apparatus; body.

Sumário

1. Comentários iniciais	9
2. Polindo lentes: a potência e a pulsão	15
2.1. Sobre o Deus de Spinoza e sua potência infinita	15
2.2. Do absolutamente infinito à existência finita: a potência humana	22
2.3. A mola pulsional que sustenta toda a atividade [psíquica]	29
2.4. Considerações sobre o termo em alemão	35
2.5. A montagem do conceito de pulsão.....	39
2.6. Entre o corpo e o psiquismo: os limites do conceito e o conceito-limite..	48
2.7. A incontestável existência de conflitos	53
3. Através das lentes: a inexistência da vontade livre e o psiquismo como trabalho do corpo	66
3.1. Por uma nova concepção da questão corpo-mente.....	67
3.2. Spinoza: mente, a ideia do corpo	74
3.3. O isso/Deus-Natureza de Groddeck	82
3.4. O isso freudiano	88
3.5. O eu não é senhor em sua própria casa	95
3.6. Aparelho psíquico, um trabalho do corpo	99
4. Comentários finais.....	104
5. Referências bibliográficas	109

1. Comentários iniciais

“Yo no creo en brujas, pero que las hay, las hay!”

Miguel de Cervantes

Disse-nos Freud em *Pulsões e seus destinos* (1915) que o avanço do conhecimento não pode tolerar qualquer rigidez, inclusive em se tratando de definições. No mesmo artigo, poucas linhas adiante, ele enuncia que até mesmo conceitos ditos básicos, uma vez estabelecidos sob a forma de definições, são constantemente alterados em seu conteúdo. Um conceito básico desse gênero é o de pulsão. Não apenas básico, “mas que *nos é indispensável na psicologia*”¹ (1915a/1996, p. 123). Apesar de sua importância e centralidade conceituais, em diferentes momentos de sua obra (1915a, 1923 [1922], 1924², 1926 [1925], 1933 [1932]b) Freud destacou a obscuridade e a imprecisão da definição de pulsão. A teoria das pulsões sofreu remanejamentos, acréscimos e correções ao longo da produção freudiana e ainda assim permaneceu, segundo o próprio autor, incompleta. A passagem a seguir foi escrita em seus anos finais, no texto em que tentava resumir de forma concisa os princípios da psicanálise:

Estará inteiramente de acordo com nossas expectativas que os conceitos e princípios básicos da nova ciência (pulsão, energia nervosa, etc.) permaneçam por tempo considerável não menos indeterminados que os das ciências mais antigas (força, massa, atração, etc.) Freud (1938/ 1996, p. 172).

Diante deste cenário, vemos o campo pulsional não apenas aberto a novas contribuições, como também um terreno fértil para elas. Some-se a isso o valor que tem o conceito de pulsão na psicanálise: ela é o fator motor que impele o psiquismo ao trabalho (Freud 1915a), um conceito imprescindível à psicologia (Freud 1915a), a ação recíproca da força das pulsões constitui a base das ocorrências mentais (Freud 1923 [1922]), a força pulsional é um dos fatores etiológicos de causação da neurose

¹ O grifo é nosso.

² Nota acrescentada em 1924 na quinta parte do primeiro de seus *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*: “A doutrina das pulsões é a parte mais importante, mas também a mais incompleta da teoria psicanalítica” (Freud 1905/ 1996, p. 159).

(Freud 1937) e o sucesso dos esforços analíticos dependem (entre outras coisas) da força das pulsões que operam num indivíduo (Freud 1937).

Assim, a proposta deste trabalho consiste numa contribuição à teoria das pulsões. No texto “O que é um autor” (1983/ 2001), Michel Foucault propõe que Freud, assim como Marx, seja pensado como um autor “instaurador de discursividades” (p. 285). Segundo sua ótica, tais autores não teriam produzido somente suas obras e seus livros, mas algo a mais, a possibilidade e a regra de formação de outros textos. Estar inscrita nessa proposta foucaultiana implica que a teoria freudiana não apenas torna possível certo número de analogias, mas – e principalmente – certo número de diferenças sobre si mesma. Implica que Freud abriu possibilidades infinitas de discursos por vir dentro do campo teórico psicanalítico. Portanto, porque a pulsão é *matéria-prima* da psicanálise, justifica-se que seja concebida também à luz da contribuição de outros campos do saber.

O outro campo epistemológico no qual buscaremos composições para o conceito de pulsão é a filosofia. O conceito em questão que será utilizado é o de *potência*, do filósofo Spinoza (1632-1677). Judeu (como Freud), nascido em Amsterdam, teve o português como língua materna (seus pais eram imigrantes portugueses), foi formado pelo ensinamento judaico e também teve educação cristã. Se por um lado essa origem multicultural enriqueceu sua formação, por outro lhe causou alguns impasses. Spinoza foi excomungado da comunidade judaica aos 24 anos e a isso se seguiu sua exclusão dos negócios familiares. Colocou então em prática um exemplo de vida dos antigos sábios judeus: especializou-se no ofício de polir lentes para lunetas.

Além de garantir seu sustento e lhe permitir, literalmente, uma nova visão de mundo (a física da época era sobretudo mecânica e a filosofia de Spinoza apresenta inspirações óticas), essa ocupação ainda o colocou em meio à efervescente vida intelectual holandesa. Viveu rodeado por membros das altas esferas administrativas e científicas da Holanda, era amigo dos burgueses libertários e progressistas, e trocou correspondências com figuras influentes do meio acadêmico de seu tempo. A *Ética*, sua maior obra, foi escrita entre os anos 1661 e 1675 e teve publicação póstuma.

Escolhemos fazer a leitura e a sistematização do conceito de pulsão através das lentes deste filósofo do século XVII, cujas ideias eram revolucionárias e subversivas para a época (e talvez ainda sejam, para muitos, ainda nos dias de hoje). Este trabalho aparece na esteira de outro, intitulado *Os lugares do corpo em Freud*, monografia de conclusão de graduação, no qual foram investigados os conceitos de pulsão, eu-corporal, isso e afeto. Conceitos estes através dos quais irrompe a questão do corpo, que não é abordada de forma direta por Freud, mas está sempre subjacente às teorizações mais importantes. A partir destas investigações, além de novas questões surgiu também o desejo de trabalhar com os dois autores.

A aproximação entre Freud e Spinoza não é inovadora. Ambos são grandes pensadores do mundo ocidental e algumas convergências entre suas teorias já foram apontadas. Dentre aqueles que anteriormente já fizeram tais apontamentos destacamos os trabalhos de Pierre Macherey (1995, 1997a e 1999). É dele a analogia entre a potência (*conatus*) e a pulsão (*Trieb*), feita no livro em que analisa a Parte III da *Ética* (1995). Em 1997a, ele enxerga uma semelhança no modo como os dois autores trataram das questões relativas à mente e ao psiquismo: ambos isolaram tais problemas daqueles do campo do orgânico; todavia, isto se deu somente como método, pois, para ambos, esses processos são concomitantes.

E é esta linha que segue no artigo em que contrapõe Spinoza e Descartes (Macherey 1999), quando diz que a empreitada spinozana precede a psicanalítica no tocante à apresentação dos fenômenos psicológicos descolados de causa anatômica ou fisiológica. Em outras palavras, tanto Spinoza quanto Freud propuseram teorias nas quais o anímico tem causas anímicas, do mesmo modo que aquilo que é da ordem do físico tem causas físicas. Não havendo relação de causalidade entre esses dois registros. Tal qual Macherey (1995), Cristophe Dejours (2007) também pensa a pulsão como equivalente à potência e, se entende a primeira como *o trabalho* entre o corpo e o psiquismo, propõe que também o *conatus* seja a manifestação de uma exigência de trabalho.

Isabelle Ledoux (2010) utiliza os dois autores para tratar da questão do mal. Segundo ela, é possível ver muito precisamente em Spinoza um precursor de Freud, ou tentar dar uma orientação spinozista para a ontologia e a política que são

implicadas pelas teses freudianas. Mas o movimento que prefere fazer é o de uma confrontação que preserva aquilo que essas doutrinas têm de irredutível para daí tirar uma perspectiva interessante: a psicanálise fundada por Freud fornece à filosofia ferramentas de investigação inéditas e que são suscetíveis de constituir contribuições preciosas para continuar a pensar aquilo que, desde há muito tempo, lhe resiste: o mal no indivíduo, na sociedade e na história.

Adrien Klajnman (2009) trabalha com Spinoza, Freud e Binswanger, um dos precursores da psicologia existencial e criador da *Daseinsanalyse*. Para Klajnman (2009), a psicanálise freudiana se situa no horizonte do spinozismo em pontos cruciais: o da unidade psicofísica e aquele da autonomia do psíquico em relação ao corporal. No entanto, a leitura que esse autor faz de Freud não é direta, mas através daquilo que Binswanger compreendeu da teoria freudiana. Isso faz com que suas teses não estejam bem fundamentadas e, assim, ainda que tais aproximações nos interessem, preferimos não utilizá-las.

A metodologia desta pesquisa é de análise bibliográfica de textos da psicanálise e da filosofia. Será dada ênfase aos textos autorais dos autores pesquisados - Freud e Spinoza - mas a utilização dos comentadores será essencial. Desde já é necessário marcar que serão preservados os termos utilizados originalmente por cada um dos autores. Desse modo, ao falarmos de Spinoza, trataremos da *mente* e do *corpo*. Em relação a Freud aparecerão os vocábulos *psiquismo*, *anímico*, *aparelho psíquico*, *corpo* e *organismo*. Já Descartes fala de *alma* e assim também chamaremos quando em alusão a ele. Preferimos respeitar os termos utilizados por cada um deles à tentativa de equalizá-los, fato que incorreria no risco de equiparações forçadas e errôneas. Acreditamos que é na singularidade de cada autor que reside sua riqueza.

Começamos a primeira parte do trabalho polindo as lentes para apresentar a potência e a pulsão. De início, no primeiro tópico, montando a ontologia e a metafísica spinozanas, pois a compreensão desse sistema é crucial para a entrada no conceito de *conatus*. Assim, caminhamos do Deus-Natureza, ente absolutamente infinito, que consiste de infinitos atributos, para um modo finito e determinado de expressão da potência divina: o homem. Aí então, no segundo item, é desenvolvida a teoria do *conatus*, e apresentadas suas implicações. Munidos das ferramentas

fornecidas por Spinoza, percorreremos a obra de Freud na tarefa que se assemelha à costura de uma “colcha de retalhos”, que é a sistematização do conceito de pulsão. A cada ponto em que apareça uma semelhança - ou mesmo uma diferença - entre as duas teorias, é feita uma costura.

Assim, tem início no ponto I.3 a análise de um texto freudiano dito *pré-psicanalítico* (*Projeto para uma psicologia científica*, de 1895), no qual já é possível antever uma série de qualificações que farão parte, nas décadas posteriores, do conceito de pulsão. Ao quarto tópico desta primeira parte cabem as “considerações sobre o termo em alemão”, já que *Trieb*, a pulsão, não tem tradução direta para o português. No item I.5 é feita a montagem do conceito de pulsão propriamente dito. No I.6, aparecem as questões relativas aos limites dessa noção: o limite que o conceito faz com outros campos epistemológicos, e o fato de ser nomeado por Freud como o “conceito limite entre o somático e o psíquico”. Nesse ponto são levantadas questões que terão aprofundamento na segunda parte do trabalho. Finalmente chegamos ao último tópico, que é capitaneado pela chamada “virada de 1920”, que ocorre com o texto *Além do princípio de prazer*, desse ano. Esta é a marca da segunda teoria pulsional de Freud, que opõe as pulsões de vida às pulsões de morte.

A primeira parte encerra o objetivo maior de nossa pesquisa, que é o de enriquecer a conceituação do campo pulsional a partir da utilização das lentes de Spinoza para a leitura de Freud. Na segunda parte, já de lentes polidas, será possível enxergar outros pontos de convergência entre esses dois autores. No tópico II.1 é apresentada a concepção spinozana da questão corpo-mente, que difere de maneira radical daquela de Descartes. É assim que, com o foco ajustado, vemos aparecer a problemática crucial da inexistência de uma vontade racional soberana que comande nossas ações, isto é, a existência de processualidades que desconhecemos, pois ignoramos as causas daquilo que nos move, de forma que está menos em nosso poder o agir, somos mais “agidos” por algo.

O item II.3 trata de uma estranha descoberta: o isso, conceito que Freud (1923) introduz atribuindo a nomeação a um de seus interlocutores, Georg Groddeck, que tem inspirações na filosofia de Spinoza. No entanto, o isso freudiano difere do postulado por Groddeck e esse tema é tratado no ponto II.4, em meio às formulações

da segunda tópica do aparelho psíquico. Da maneira como vamos prosseguindo na leitura de Freud, ou seja, através das lentes de Spinoza, o psiquismo pode ser pensado como um trabalho do corpo - em analogia à mente, que em Spinoza é “a ideia do corpo”. E é desse assunto que trata o último tópico do trabalho.

Finalizando os comentários iniciais, uma advertência ao leitor: nas páginas a seguir seremos lançados no “redemoinho queimante do caldeirão da bruxa - a bruxa metapsicologia” (Garcia-Roza, 1995a/ 2004, p. 79). Se Freud se referiu à metapsicologia como bruxa ou feiticeira, Garcia-Roza, um de seus comentadores mais utilizados ao longo do presente trabalho, defende que o conceito de pulsão é aquele que propriamente nos lança no caldeirão fervilhante desta feiticeira. E quem pensa que com Spinoza, um filósofo racionalista, estaríamos livres de bruxas, engane-se.

Deleuze, provavelmente o comentador de Spinoza mais utilizado nesta pesquisa, encarrega-se de provar o contrário. Na apresentação do livro que dedicou ao filósofo, *Spinoza filosofia prática* (1981), traz a citação do julgamento do “Homem de Kiev”, personagem do escritor estadunidense Bernard Malamud na novela *The fixer*. Nela, quando o personagem é indagado sobre os motivos que o levaram a ler Spinoza, dentre outras coisas responde: “li algumas páginas, em seguida, continuei como se um vento forte me impulsionasse pelas costas. Não compreendi tudo, como lhe falei, mas *quando tocamos em tais ideias é como se segurássemos uma vassoura de feiticeira*. Eu não era mais o mesmo homem...”³.

³ O grifo é nosso.

2. Polindo lentes: a potência e a pulsão

“O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser”

Spinoza

“A suprema causa de toda atividade”

Freud

A apresentação do conceito spinozano de potência servirá aqui de ponto de partida para uma leitura e sistematização do conceito de pulsão. Spinoza trabalhava polindo lentes. E é através delas, no caso, da produção do filósofo, que será feita a leitura de Freud. O eixo de convergência entre os dois conceitos trabalhados reside no fato de se tratarem de forças que engendram o vivo e que apresentam variações intensivas. O pensamento radical de Spinoza acerca de um dos grandes temas da filosofia e da ciência, o da relação entre mente e corpo, é-nos bastante caro. Por isso ele é retomado neste trabalho e tem a tarefa de nos ajudar a traçar novos destinos para o conceito de pulsão, por excelência situado na fronteira entre o psíquico e o somático.

2.1. Sobre o Deus de Spinoza e sua potência infinita

Deus sive Natura – Deus, ou seja, a Natureza – tornou-se uma expressão célebre de Spinoza. Enunciada no prefácio da quarta parte⁴ de sua *Ética*, em meio a dissertações sobre os universais inventados pelos homens, faz referência na realidade a toda uma ideia exposta na parte I do mesmo livro. Dedicada a Deus [*de Deo*], essa primeira parte é o fundamento de toda a ética e a ontologia spinozanas. Para Spinoza existe uma só realidade. O universo, suas estrelas, suas galáxias as mais distantes, os

⁴ A expressão volta a aparecer na proposição 4 desta mesma parte.

seres animados, eles não são mais do que *modos* (modo infinito mediato⁵) de uma *única substância*, a qual o filósofo chama de *Deus* ou *Natureza*.

Longe de ser transcendente como nas religiões, o Deus de Spinoza, impessoal, é justamente o que garante a imanência de sua filosofia. Não pode ser compreendido sob um registro antropomórfico, no qual os seres humanos seriam sua imagem e semelhança. É pura produtividade que não cessa de construir o real. Estranha ao que será trabalhado nas próximas seções (em Freud, ao menos no que se refere à pulsão, não há menção alguma a qualquer coisa que se assemelhe a Deus), essa noção-chave em Spinoza precisará ser aqui pormenorizada. Trataremos de montar de forma breve o sistema ontológico spinozano - uma espécie de metafísica da imanência - já que a compreensão do lugar de Deus nesse sistema é condição para aquela da potência: cada modalização (indivíduo, para o que nos interessa) é um grau da potência infinita divina, uma gradação intensiva expressiva.

A *Ética* é aberta pela definição de ‘causa de si’ [*causa sui*] como aquilo cuja natureza consiste no fato de que sua essência implica necessariamente a existência. Esta vem a ser uma das propriedades de Deus (da qual as demais derivam, é verdade), mas ainda não exprime o que ele é. A importância desse enunciado de abertura é marcar, desde a origem, a causalidade interna das atividades produtivas. Aquilo que é causa de si mesmo não deixa de se causar, de se produzir e, portanto, de existir. De maneira que, em Spinoza, o princípio de produção está contido nele mesmo – é, portanto, imanente. Se na filosofia spinozana a construção de todo conhecimento adequado requer a concepção das causas que produzem as coisas, a causa de si é o “arquétipo de toda causalidade, seu sentido originário” (Deleuze, 1981/2002, p. 62), porque permanece em si para produzir. Neste único e mesmo movimento Spinoza rompe com a ideia da existência em virtude de uma causa externa, com aquela de uma anterioridade ideada por Deus e ainda com a ideia de produção com vistas a uma finalidade.

Se a causa de si é uma propriedade, mas ainda não é Deus, o que vem a sê-lo? Spinoza o caracteriza na 6ª definição: “Por Deus compreendo um ente absolutamente

⁵ O *modo infinito mediato* (a ordem das relações) é uma das três maneiras de expressão do atributo, conforme Deleuze em *Spinoza et le problème de l'expression* (1968/2010). As demais são o modo infinito imediato (a ordem da essência) e o modo infinito existente (a ordem dos encontros).

infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (*Ética*, I, def. 6). Por partes, é essencial aqui distinguir primeiramente Deus, ou a substância absolutamente infinita, e os atributos, infinitos em seus gêneros. A substância (ou Deus) é aquilo que é em si e por si concebido, em outras palavras, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa para ser formado. De forma que, se a causa da existência da substância é ela própria em si mesma, pode-se dizer que “existir é da natureza da substância” (Guimaraens, 2010, p. 21). Segundo Macherey (1998b/ 2001), são propriedades de Deus ou da substância: sua existência necessária (proposição 11⁶), a indivisibilidade (proposições 12 e 13), a unicidade (proposição 14) e o caráter de globalidade segundo o qual Deus tem a capacidade de recolher em si tudo o que constitui a realidade (proposição 15). Estas quatro últimas somam-se à causa de si já descrita e da qual ainda se pode derivar mais uma propriedade, a saber, a eternidade (“à natureza da substância pertence a eternidade”, Spinoza, *Ética*, I, prop. 19, dem.).

Os atributos, por sua vez, constituem a essência da substância percebida pelo intelecto (Spinoza, *Ética*, I, def. 4). Na tradição e no uso corrente, conforme aponta Ramond (1999) no *Vocabulaire de Spinoza*, atributo é aquilo que é “atribuído” a um sujeito. Isto é, uma característica, uma qualificação ou uma determinação que guarda a possibilidade de fazer-se distinguir de uma essência. Spinoza é inovador em seu uso do termo “atributo”, porque este se diz de uma substância (e não de um sujeito) e porque constitui a própria essência dessa substância. “Na *Ética*, a identidade Deus-substância faz com que os atributos ou as substâncias qualificadas constituam verdadeiramente a essência de Deus e gozem desde logo da propriedade de causa de si” (Deleuze, 1981/2002, p. 115). Como são concebidos por si e em si, de maneira análoga à substância, os atributos não guardam qualquer exterioridade a ela.

Os atributos são formas dinâmicas e ativas do Deus-substância, explicam-no, fazem compreender aquilo de que se trata. Sendo também simultâneos a este, o que então os difere? “O termo atributo se emprega em relação ao intelecto que atribui à substância uma natureza determinada” (Spinoza, carta 9 a Simon de Vries). A distinção possível de ser feita entre ambos é intelectiva, refere-se ao entendimento.

⁶ Esta e as proposições citadas a seguir, através das quais são demonstradas as propriedades de Deus, referem-se à parte I da *Ética*.

Todavia, ainda que o atributo esteja referido ao entendimento, não se reduz a ele. O fato de ser expressivo requer um entendimento que o perceba e é somente por isso que o intelecto está envolvido neste processo. “O atributo expressivo relaciona a essência à substância e é essa relação imanente que o entendimento capta” (Deleuze, 1981/2002, p. 58). Vale marcar aqui que a referência ao intelecto na definição de atributo não se restringe ao intelecto humano. A compreensão de atributo supõe um exercício do pensamento em ato, que se efetua em condições universais e não particulares (Macherey, 1998b/2001).

São a essência expressa da substância, percebidos pelo intelecto, concebidos por si e em si, e ainda existem em quantidade infinita. Dessa infinidade de atributos, conhecemos (nós, os homens) apenas dois: o pensamento e a extensão. Isso porque o ser humano se afirma nesses dois atributos. A mente, ideia do corpo⁷, exprime o atributo pensamento e o próprio corpo exprime o atributo extensão. A restrição ao conhecimento de apenas dois dos infinitos atributos se dá porque só podemos conhecer aquelas qualidades que envolvemos em nossa essência, ou seja, percebemos exclusivamente aqueles atributos que somos capazes de exprimir. Spinoza, em correspondência com G. H. Schuller (carta 64), um de seus discípulos tardios, declina essa questão:

Ora, a essência da mente consiste somente nisto, que ela é ideia de um corpo existente em ato. E, por consequência, a potência de compreender da mente não vai mais longe senão até o que tal ideia do corpo contém em si mesma, dito de outro modo, ao que se segue dela. Mas essa ideia do corpo não envolve e não exprime outro atributo de Deus que não a extensão e o pensamento. Pois o seu ideado, a saber o corpo, tem como causa Deus enquanto ele é considerado sob o atributo da extensão, e sob nenhum outro. De maneira que essa ideia do corpo envolve o conhecimento de Deus somente enquanto ele é considerado sob o atributo da extensão. Por conseguinte, essa ideia, enquanto ela é um modo do pensamento, tem também Deus como causa enquanto ele é coisa pensante, e não enquanto ele é considerado sob um outro atributo.

É inevitável que sejamos conduzidos a pensar que conhecer *apenas* dois atributos se trata de um constrangimento e de uma privação humanos frente a um Deus absolutamente infinito. No entanto, não conceber pelo intelecto toda a infinitude

⁷ Na parte II da *Ética*, intitulada ‘A natureza e a origem da mente’ [*De natura et origine mentis*], Spinoza apresenta a mente humana como a ideia do corpo existente em ato (proposições 11 a 13, principalmente). Esse assunto será abordado e aprofundado na próxima parte do trabalho.

de atributos divinos não implica uma privação efetiva e nem tampouco é signo de qualquer espécie de negatividade na filosofia spinozana. Perceber tanto a extensão quanto o pensamento significa, segundo uma modalidade determinada, a potência que tem cada essência singular de ser diversamente afetada. Mas afetada, no caso, naquilo de que ela é constituída ou naquilo do qual ela tem conhecimento. Fosse o homem expresso em outros atributos, ele certamente os reconheceria. E isso não limita e menos ainda desmerece o conhecimento de tais atributos face aos demais porque há identidade de princípio entre todos eles, visto que a substância é a mesma para tudo aquilo de que se diz. Extensão, pensamento e todos os demais atributos existentes são expressões de uma substância única, à qual eles não são externos e da qual não se podem diferenciar.

O intuito dessa passagem de construção do sistema ontológico de Spinoza foi primeiramente apresentar o Deus-substância, dessacralizando-o, para tornar possível a entrada em um novo plano conceitual. Plano no qual o entendimento é levado à compreensão de que toda construção se dá através de um processo de efetuação necessária atual, presentificada, e que não pode ser reduzida a um ato primeiro divino, com um sentido de anterioridade e planejamento. No apêndice da parte I da *Ética*, Spinoza se dedica longamente a combater a imaginação humana que produz a crença de que as coisas naturais existem para um fim próprio, a saber, servir aos homens. Diz o filósofo que os homens agem sempre em função de uma pretensão final que envolve algo que lhes apetece. Por ignorarem o processo que engendra esse desejo, tal tipo de pensamento finalista é reproduzido para toda a natureza; o fato de tudo se relacionar aos fins é indissociável das condições da existência humana. E assim a imaginação dos homens é levada a considerar que todas as coisas naturais são meios para sua própria utilidade. Para complexificar, acreditam ainda que Deus também produz e dirige todas as coisas tendo em vista algum fim preciso, pois nessa confusão imaginativa são levados a pensar que as funções divinas são dirigidas à humanidade.

Quanto a isso Spinoza é enfático, e afirma que “a natureza não tem nenhum fim que lhe tenha sido prefixado e que todas as causas finais não passam de ficções humanas” (*Ética*, I, apêndice). Nessa linha de argumentação discorre ainda que as coisas não foram predeterminadas por Deus (“por seu absoluto beneplácito”), mas

“por sua natureza absoluta, ou seja, sua infinita potência” (*Op.Cit.*). Natureza e potência constituem a sequência de um único processo racional e causal que as encadeia rigorosamente uma à outra, resume Macherey (1995 e 1998b/2001).

O termo “potência” [*potentia*] não é objeto de nenhuma definição direta na *Ética*, mas podemos a ele chegar por aproximações, identificações e entrecruzamentos. Começamos com a proposição 34 da primeira parte, segundo a qual “a potência de Deus é a sua própria essência”. Esta potência de Deus não deve ser equiparada ao poder de um governante (um monarca ou qualquer figura que ocupe um lugar de autoridade, por exemplo), vide a tentativa feita acima de descolar a noção da substância divina de uma concepção antropomórfica. Adverte-nos Spinoza quanto a isso, quando diz que a potência de Deus não é sua livre vontade e nem uma espécie de jurisdição sobre as coisas que acontecem (*Ética*, II, prop. 3, esc.). A essência ativa divina revela sua qualidade produtiva: “Deus produz uma infinidade de coisas, em virtude da mesma potência pela qual ele existe. Ele as produz, portanto, como ele existe” (Deleuze 1968a/2010, p. 83).

Assim, postular a identidade entre a potência e a essência de Deus quer dizer que a potência é *sempre* ato, ou melhor, *em ato*. O que é bem diferente de identificá-la a uma espécie de ‘essência do ser’ fazendo, como critica Zourabichvili (2002, p. 94), uma “ontologia vulgar da potência” – já que esta não se trata de uma faculdade extrínseca. A garantia da igualdade entre potência e ato se dá porque sendo absoluta e infinita, a potência traz em si um poder [*potestas*] de ser afetada de uma infinidade de maneiras. Tal poder é preenchido necessariamente por afecções ativas. O termo “afecção” [*affectio*] aqui é referido à substância - aparecendo como “afecção da substância” – e é sinônimo de “modo”⁸ (*Ética*, I, def.5). No léxico spinozano os modos ou as modalizações da substância são as coisas particulares tais quais estas existem na natureza enquanto diferenciações de Deus. Nas palavras do próprio filósofo: “as coisas particulares nada mais são que afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada” (*Ética*, I, prop.25, cor.). Assim, cada ser singular existente é um modo da substância, isto é, uma afecção de Deus. O imanentismo da filosofia de Spinoza

⁸ Na seção seguinte será apresentada outra designação para o termo afecção, desta vez no sentido de modificação do modo ou “afecção das coisas singulares”.

tem mais uma expressão no que diz respeito a esse assunto, pois, como coisas singulares e particulares, os modos exprimem plenamente a natureza da substância.

De forma que a isso se deve o fato de o poder de ser afetado da potência divina estar sempre preenchido por afecções ativas: Deus não padece porque é causa ativa de todas as afecções das quais é capaz (Deleuze 1968a/2010 e 1981/2002). A substância jamais padece de seus modos, todas as suas afecções são necessariamente ativas. A potência em Spinoza é, portanto, pura positividade e afirmação. Ramond (1999) destaca que essa noção tem um sentido inovador e por vezes difícil de ser apreendido, pois desde Aristóteles opõe-se o que é “em potência” ao que é “realizado” (tal qual o “virtual” ao “real”). Tradicionalmente, então, essa acepção é carregada de conotação negativa, uma vez que aquilo que está “em potência” é entendido como ainda a realizar ou incompleto. É radical o corte que Spinoza faz ao conceber a potência como em ato e como afirmação, a tal ponto que Deleuze (1981/2002) afirma que “toda a *Ética* se apresenta como uma teoria da potência em oposição à moral como teoria dos deveres” (p. 110).

Ainda sobre a substância, é crucial postular que ela é primeira em relação a suas afecções (*Ética*, I, prop. 1). Estas, por sua vez, como existentes *naquela*, são partes de sua potência divina. Portanto, a essência de um modo existente é um grau da potência divina, uma parte intensiva desta. Vale ressaltar que a equiparação das coisas singulares ao estado de modos não lhes tira sua potência própria, ao contrário, as define como uma parte característica da potência divina, o mesmo ocorrendo com sua essência (Deleuze 1968a/2010). “A identidade da potência e da essência se afirma igualmente (sob as mesmas condições) dos modos e da substância” (*Op.Cit.*, p. 81). Em resumo, os modos, dotados de força, exprimem a potência de Deus.

Passaremos agora a considerar, à guisa dos objetivos deste trabalho, as determinações modais da substância em sua condição humana. A respeito da relação entre a potência infinita da substância e aquela dos homens, Spinoza dirá que

A potência pela qual as coisas singulares e, conseqüentemente, o homem, conservam seu ser, é a própria potência de Deus, ou seja, da natureza, não enquanto é infinita, mas enquanto pode ser explicada por uma essência humana atual. Assim, a potência do homem, enquanto é explicada por sua essência atual, é uma parte da potência infinita de Deus ou da natureza, isto é, de sua essência (*Ética*, IV, prop. 4, dem.).

Portanto, ainda que participe da potência infinita de Deus, na medida em que é parte dela, a potência das coisas singulares não pode ser considerada no registro da infinitude. É como parte da substância, e não como uma totalidade autônoma cuja potência não seria limitada por nenhuma outra coisa, que tal modo (que tratamos aqui como o indivíduo humano) passa a existir e se manter, sublinha Macherrey (1997b/2005). Passemos, pois, para a próxima seção, na qual as particularidades da potência de uma coisa singular – homem – serão explicitadas.

2.2. Do absolutamente infinito à existência finita: a potência humana

Por coisas singulares compreendo aquelas coisas que são finitas e que têm uma existência determinada. E se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob este aspecto, como uma única coisa singular (*Ética*, II, def.7).

O ser humano é uma dessas coisas singulares finitas descritas por Spinoza conforme a passagem acima, a expressão singular modal da substância absolutamente infinita. O filósofo define e Macherrey (1997a) nos ajuda melhor a compreender que tais coisas singulares resultam do arranjo, ou da junção, de muitas formas individuais. Numa relação em que a unidade é indissociável de uma pluralidade constitutiva. Isso porque o corpo humano é uma singularidade extremamente complexa, composta de muitas partes (outros corpos, outros indivíduos) mais simples que podem se apresentar como fluidas, moles ou duras. Trataremos do corpo na próxima parte do trabalho, então o que interessa nesse momento é guardar a noção de que, enquanto ser singular, o homem é uma unidade estruturada por um conjunto de ações internas que se caracterizam por relações de movimento e repouso.

Entendido que o ser humano é um modo existente, singular e finito da substância infinita divina, resta ainda a pergunta: como ocorre essa passagem do infinito ao finito? “A substância é como a identidade ontológica absoluta de todas as qualidades”, diz Deleuze (1968a/2010, p. 181), potência absolutamente infinita de existir e de pensar (sob e sobre todas as formas); “os atributos são as formas ou

qualidades infinitas, como tais indivisíveis” (*Op.Cit.*, p. 181), e o finito não é nem substancial e nem qualitativo – ele é modal, definido quantitativamente. Em outras palavras, a substância tem expressão qualitativa através dos atributos e os modos se distinguem destes como *intensidades* dessa qualidade. Entre eles, os modos se distinguem por diversidades de graus de intensidade, de potência. A diferença entre os seres é puramente quantitativa e é intrínseca: essa quantidade de intensidade não é aparente, mas interna.

Os modos são, portanto, as partes intensivas dos atributos. Tal qual exposto no final da última seção, eles participam necessariamente da potência infinita de Deus, sendo sua própria essência um grau dessa potência. De forma que, conforme aponta Chauí (2011), existem duas maneiras de ser e de existir: a da substância e seus atributos, “enquanto atividade infinita que produz a totalidade do real” (p. 70), e a dos efeitos imanentes à substância, os modos produzidos pelos atributos⁹. A originalidade da individuação em Spinoza está em não ir do geral ao particular, do gênero ou da espécie ao indivíduo; mas sim da qualidade infinita à quantidade correspondente: um grau intensivo intrínseco. Este processo ontológico contínuo estabelecido por Spinoza garante a imanência e a univocidade de sua filosofia.

De acordo com o que foi visto anteriormente, *as essências dos modos singulares* estão contidas nos atributos divinos e por isso *são potências* que expressam, de maneira certa e determinada, a potência de Deus. É a partir desse pressuposto que Spinoza introduz na parte III da *Ética* a noção de *conatus*, o que quer dizer que somente quando o modo passa à existência é que sua essência assim se determina. Após descrever a origem da mente e sua relação com o corpo na parte II, Spinoza se dedica na terceira parte, ‘A origem e natureza dos afetos’ [*De origine et natura affectum*], ao tema da dinâmica afetiva. A impulsão que há em cada coisa existente e que a incita a perseverar em seu ser é aquilo que constitui a fonte de todas as manifestações da vida afetiva. Assim, nas proposições de abertura o filósofo monta os esquemas de atividade/ passividade da mente e do corpo e, em seguida (da quarta à nona proposição), apresenta o *conatus*.

⁹ Ao primeiro desses modos de existência Spinoza dá o nome de Natureza Naturante, e ao segundo, Natureza Naturada.

O *conatus* é então esta força através da qual “cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (*Ética*, III, prop.6). Tal esforço “nada mais é do que a sua essência atual” (*Ética*, III, prop.7). Potência sempre em ato, conforme comentado na seção anterior, cuja expressão é inseparável da dinâmica de sua atualização.

O conceito de *conatus* exprime assim a iminência de uma ação apreendida no momento de seu surgimento, portanto em sua origem, na qual se encontra seu ímpeto inicial. E é esta ideia de uma primeira impulsão que está no centro dessa noção: ela exprime de início o fato de que ao fundo de cada coisa “*isso pulsa*”¹⁰ (Macherey 1995, p. 80 e 81).

É precisamente nesse ponto da argumentação, que Macherey diz que “o equivalente alemão do *conatus* poderia ser *Trieb*, a ‘pulsação’” (1995, p. 81). Pulsação e potência têm como característica mais própria o fato de serem forças constitutivas que movem o ser humano. Esta é a aproximação crucial que pode ser feita entre ambas. O aspecto intensivo, porque se tratam de forças, também é característico dessa relação de justaposição. Veremos, nas seções subsequentes a esta, pontos nos quais esses conceitos convergem.

Tal esforço em perseverar na existência, potência ou *conatus* envolve um tempo indefinido, nada há que determine um limite de duração da coisa singular a qual ele individua. De maneira análoga, a mente, quer tenha ideias claras e distintas, quer tenha ideias confusas, também se esforça por perseverar em seu ser por uma duração indefinida e é, inclusive, cônica desse esforço. Tais ideias são declinadas por Spinoza nas proposições 8 e 9 da parte III, e é no escólio desta última que encontramos uma das noções-chave da problemática da potência do homem, a saber, a de que este esforço para perseverar na existência, quando é referido apenas à mente, Spinoza chama de *vontade*; e quando é referido simultaneamente à mente e ao corpo, o filósofo chama de *apetite*. Este último “nada mais é do que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente se seguem aquelas coisas que servem para a sua conservação, e as quais o homem está, assim, determinado a realizar” (*Ética*, III, prop. 9, esc.). É importante destacar que o contexto desses termos envolve uma

¹⁰ Em francês, *ça pulse*, onde este *ça* é equivalente ao *isso* freudiano (nosso objeto de estudo no segundo momento deste trabalho).

mesma realidade, que escapa à consciência no momento em que ela tenta apreendê-la, dando-lhe diferentes nomes. Tal realidade é a do *desejo* (aquilo por cuja causa fazemos alguma coisa), conceito que Spinoza equipara ao apetite. O que diferenciaria um e outro é que para os homens o desejo seria a consciência que se tem do apetite.

O desejo é o que faz o homem agir e compreende a totalidade da vida afetiva - variações afetivas, as ações e os padecimentos do ser compõem seu movimento (daí decorre a necessidade de definir o *conatus* antes de se dedicar à natureza e origem dos afetos propriamente ditos, propósito de Spinoza na parte III da *Ética*). O *conatus*, ou a potência, é a essência em ato de uma coisa (ente) singular. O desejo, apetite do qual o homem tem consciência, não é senão a própria essência do homem. O desejo é, pois, potência e *conatus*, a força de autoconservação na existência. A volição, o apetite, o impulso ou a vontade não se distinguem dele e servem todos de qualificações da potência quando esta é referida à essência da modalização humana.

A consequência necessária dessa teoria do desejo é a célebre formulação de Spinoza de que não é por julgarmos uma coisa boa que a desejamos, que a queremos e que nos esforçamos por obtê-la, mas, justamente o inverso, é porque nos esforçamos por ela, porque a apeteçemos e a desejamos que a julgamos boa. Não é o juízo sobre as coisas que determina o desejo, e sim o desejo que determina o juízo. É devido ao fato de desejarmos algo e escolhermos fazer as coisas de certa forma que as julgamos boas, belas, verdadeiras ou justas. Contudo, como nos adverte Chauí:

Porque a imaginação ignora a causalidade eficiente desejante, tende a inverter a relação desejo-desejado, tomar o segundo como desejável em si e instituí-lo como fim externo anterior ao ato singular de desejar. Esquecendo ou ignorando a singularidade de cada desejo e que cada desejo inventa seu objeto, a imaginação generaliza o singular desejado, universaliza-o abstratamente e o coloca fora de nós como valor, regra, norma e paradigma externo, que opera coercitivamente sobre a multiplicidade dos desejos (Chauí, 2011, p. 63).

Deleuze (1981/ 2002) propõe que o *conatus* seja definido por três espécies de determinações: mecânica, dinâmica e (aparentemente) dialética. A primeira delas define as relações de conservação, manutenção e perseverança do ser. Trata-se da busca por escolher encontrar-se com aquilo que conserve a proporção de movimento e repouso constituintes do corpo humano – a integridade de sua organização. Ou seja,

a escolha por relações que mantenham ou conservem a forma deste corpo de modo que sua existência se prolongue. Um indivíduo é um ser cuja composição corporal é complexa e para sua permanência e conservação é necessária a manutenção das relações específicas entre suas partes e seus elementos. A partir de certo limiar – singular, próprio a cada período no tempo e cuja determinação não é dada *a priori* – a manutenção de tal organização corporal pode não ser mais assegurada e o indivíduo deixa de existir, morre.

A disposição da potência humana em estar aberta a ser afetada de inúmeras maneiras caracteriza sua determinação dinâmica. Para Spinoza, é tanto mais útil para um homem quanto mais ele puder ser afetado de diversas formas e puder também ser capaz de afetar outros corpos (*Ética*, IV, prop. 38). Isso porque quanto mais um corpo é capaz de agir simultaneamente sobre um número maior de coisas ou eventos, ou até mesmo de padecer respectivamente de um número maior de coisas, maior será a capacidade de sua mente de perceber simultaneamente um número maior de coisas. A aptidão do *conatus* de ser afetada é necessariamente preenchida a cada instante, de forma que a potência sempre se efetua em seu máximo. A potência é sempre atual e plena, ela não tem resto e nada lhe falta. O esforço para aumentar a potência de agir é imbricado no esforço para alçar ao máximo o poder de ser afetado, eles não podem ser tomados em separado.

Essa determinação dinâmica marca um aspecto extremamente importante do *conatus*: sua característica relacional. O ser humano é concebido sob a perspectiva das trocas que faz com o mundo exterior, no duplo sentido tanto do que ele pode receber nas interações com a exterioridade, quanto do que pode dar nessas relações, imprimindo sua marca própria. E, conforme a proposição 38 da parte IV, o corpo é tão mais forte, potente e capaz de conservação quanto mais ricas e complexas forem suas relações com outros corpos. A mente, enquanto ideia do corpo, acompanha e se beneficia dessa amplitude de afecções corporais, tornando-se também mais forte, potente e apta à conservação. Para Spinoza, um dos valores fundamentais da vida humana “não se exprime na forma da dobra solitária do indivíduo sobre si, preocupado antes de tudo em proteger sua existência independente, mas repousa, ao

contrário, sobre sua capacidade de expandir seus arranjos de vida” (Macherey, 1997b/2005, p. 241 e 242).

A potência enquanto poder de ser afetada nos encontros do corpo com outros é preenchida por afetos [*affectus*] e afecções [*affectio*]. O *afeto* é uma variação intensiva - de aumento ou diminuição - na potência de agir do corpo e na potência de pensar da mente. Refere-se, portanto, às variações, durações, transições, flutuações de um estado a outro dos quais não podemos separar as imagens ou ideias do corpo afetado. As marcas e traços que um corpo deixa para o outro ou ideias e representações que se fazem desses encontros, quando se fala de mente, são as chamadas *afecções*. Esse termo, que já havia aparecido na seção anterior como afecção da substância, ou seja, um modo, aqui encontra outro sentido: designa a maneira como uma coisa singular é afetada, modificada, alterada ou transformada.

De forma que o afeto compreende “as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (*Ética*, III, def.3). E a modificação quando o corpo é afetado, a afecção, é sempre acompanhada de um afeto – a variação intensiva. Todavia, o afeto não é uma comparação de ideias ou de estados que a mente atualiza a cada instante, por equiparação do passado ao presente. Ele é uma intensidade.

Porque a experiência de afetos alegres aumenta a nossa potência de agir e de pensar (*Ética*, III, definição dos afetos 2), esforçamo-nos sempre “por fazer com que se realize tudo aquilo que imaginamos levar à alegria” (*Ética*, III, prop. 28), por ampliar a potência de agir, por imaginar e encontrar o que é causa de alegria. Voltamos então às determinações do *conatus* propostas por Deleuze (1981/ 2002) e encontramos a terceira e última determinação, que diz respeito ao esforço para aumentar a potência ou experimentar paixões alegres. Ela é, segundo Deleuze, aparentemente dialética porque é também ao mesmo tempo um esforço por combater afecções de tristeza (*Ética*, III, prop. 37, dem.), por imaginar e recordar coisas que excluam a existência da tristeza (*Ética*, III, prop. 13). Opor-se ao que se opõe à sua efetuação, esse é o movimento dialético do *conatus*.

O homem é sempre, em ato, aquilo que sua potência pode naquele instante: necessariamente extrai as consequências da força que tem a cada momento. Então,

como causa eficiente, o *conatus* independe de qualquer finalidade; por ser um conjunto de forças articuladas de uma determinada forma, aquilo que cada homem realiza ou faz é exatamente aquilo que pode, dada aquela circunstância. E porque depende dos encontros da essência singular de um homem singular isso faz dele algo extremamente variável e sem conteúdo prefixado. É por isso que, numa radicalidade (porque inovadora), Spinoza propõe que a potência do homem, esta força dinâmica de qualidade intensiva, seja aquilo que marca a singularidade de cada um.

Autores como Chauí (2011) e Misrahi (1998) endossam essa proposta. Lembrando que o desejo é a consciência que o homem tem do esforço de perseverar em seu ser, diz a primeira: “*somos desejo, e nossos desejos somos nós*” (Chauí 2011, p. 64). Segundo a autora, através do desejo é tecida a irreduzível individualidade de cada ser humano. Aquilo que por essência e por definição define o homem, o desejo não é, para Misrahi, “um acontecimento ou uma aventura que acontecem ao espírito, mas sua maneira de ser e de existir a mais fundamental” (1998, p. 91).

Extraindo desse fato consequências ainda mais profundas, Spinoza propõe que o *conatus* seja o definidor do direito individual de cada um. Tudo aquilo que cada homem está determinado a fazer para perseverar em sua existência, dadas certas afecções e sob afetos determinados, tudo isso é seu direito, explica Deleuze (1981/2002). A natureza humana, como a natureza de todas as coisas existentes, envolve um esforço em perseverar na existência e nada além disso. Para Spinoza, esse esforço se exerce independente de qualquer impulso voluntário ou de qualquer orientação racional.

A preocupação em pensar a singularidade, a recusa a modelos teóricos normativos e o abandono de definições abstratas que supõem dar conta de uma totalidade objetiva não são atitudes exclusivas de Spinoza. É possível enxergar em Freud certa tendência nesse sentido (guardadas as devidas proporções, pois, de alguma forma, a psicanálise tomada em algumas partes incorre em modelos que pretendem descrever a realidade – os complexos de castração e edípico funcionam como exemplos). Ledoux (2010) destaca que a consideração de Freud de que a normalidade não é separada da patologia, mas que difere apenas em gradações desta, pode ser aproximada ao pensamento de Spinoza.

Do ponto de vista da potência não há distinção qualitativa que possa ser feita entre “o homem racional e o louco” (Deleuze 1978-1981, p. 23): ambos efetuam sua potência ao máximo. Isso não quer dizer que tenham *a mesma* potência, mas, qualquer que seja a de cada um, ela se efetua sempre. Neste ponto, o louco e o racional se aproximam. Se há distinção entre eles, não é pela potência em si, mas sim pela dinâmica afetiva. Os afetos, expressões das variações da potência, divergem no homem racional e no louco (Deleuze, *Op. cit.*).

Já Freud dirá desde o início de suas investigações psicanalíticas (em *Sobre a psicopatologia da vida cotidiana*, 1901) que a fronteira entre a norma e a anormalidade é fluida. Pensamento este que não muda, pois em 1937 ele continua afirmando que um eu normal é, como a normalidade em geral, apenas uma ficção; em seguida, em 1938, diz que é inviável traçar uma linha de demarcação entre o que é psiquicamente normal e anormal, e que uma distinção deste gênero tem valor apenas convencional. Se são os encaminhamentos dados aos influxos da pulsão que produzirão efeitos gradativos de saúde psíquica, então, por ora findada a tarefa de montagem da ontologia de Spinoza, passemos a utilizar as lentes do filósofo para a leitura daquela que é, segundo Freud, “a parte mais importante, mas também a mais incompleta da teoria psicanalítica” (1905/ 1996, p. 159). Tal empreitada não pretende dar conta da incompletude da teoria pulsional – projeto tão ambicioso quanto ilusório – mas sim promover um possível bom encontro entre os autores, no qual haja composição entre a pulsão freudiana e a potência spinozana.

2.3. A mola pulsional que sustenta toda a atividade [psíquica]

*Projeto para uma psicologia científica*¹¹ é um texto que começa a ser esboçado por Freud em março de 1895 e ganha contornos expressivos após visita feita a um de seus grandes interlocutores, Wilhelm Fliess, ainda na viagem de trem que o levava de Berlim de volta a Viena. O encontro se deu em setembro daquele ano, e em outubro ele envia ao amigo o manuscrito de seu trabalho. Contudo, no mês seguinte Freud se

¹¹ O texto original não tem título. Este foi dado pelo tradutor da obra do original para a língua inglesa, James Strachey. Em alemão, foi dado o nome de *Esboço de uma Psicologia*.

vê desanimado, estafado e irritado com esta empreitada¹² - a de “prover uma psicologia que seja ciência natural, isto é, representar os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partículas materiais especificáveis” (Freud 1950 [1895]/ 1996, p.347) – e decide abandoná-la.

O *Projeto* ficou engavetado e só veio a público 11 anos após a morte de Freud. Até 1950, data de sua primeira publicação, somente Fliess havia tomado conhecimento das ideias nele contidas. No entanto, é possível reconhecer ali muito do que foi produzido pelo autor nos anos subsequentes a 1895: primórdios do conceito de pulsão, do princípio de funcionamento psíquico do prazer/ desprazer, de teorizações sobre o sonho, do que viria a ser o Eu em 1923 (*O Eu e o Isso*). Como escreve Strachey, tradutor inglês, em sua nota de introdução da *Standard Edition*, “o *Projeto*, ou melhor, seu espírito invisível, paira sobre toda a série de obras técnicas de Freud até o fim” (Em: Freud 1950 [1895]/ 1996, p. 343).

Esses escritos nos interessam porque a partir deles é possível traçar a genealogia do conceito de pulsão. Diferentemente de se pesquisar a origem, atividade na qual há o esforço em apreender a essência exata da coisa (ou do conceito, nesse caso), a pesquisa genealógica capta a singularidade dos acontecimentos. O *Projeto para uma psicologia científica* é um texto dito pré-psicanalítico porque data de 1895 e o “nascimento” da psicanálise é marcado em 1900 pelo texto *A interpretação dos sonhos*. A noção de pulsão propriamente dita não existia ainda nesses anos, mas algumas linhas já se cruzavam, produzindo o sentido do que viria a ser nas décadas seguintes um dos pilares conceituais da psicanálise. Longe de buscar o marco zero do conceito que intentamos investigar, detenhamo-nos “nos acasos dos começos”, como disse Foucault (1979/ 2007, p. 19).

Pois então, logo no começo de seu *Projeto* Freud apresenta as duas ideias que o pavimentam: (1) uma quantidade de excitação ou quantidade de energia, denominada

¹² Sobre os acontecimentos e a dinâmica afetiva que envolveram Freud quando da escrita do *Projeto* ver o ‘Resumo Histórico’ da introdução do editor inglês das obras completas e as cartas de sua correspondência com Fliess escritas nas seguintes datas: 27/04/1895; 27/05/1895; 12/06/1895; 06 e 16/08/1895; 23/09/1895; 08, 15 e 20/10/1895; 08 e 29/11/1895; e 01/01/1896 (Em: *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess 1887-1904*).

Q¹³, que diferencia a atividade do repouso e que está submetida à lei geral do movimento; e (2) partículas materiais envolvidas nos processos psíquicos, os neurônios. Tais neurônios são concebidos em três classes distintas que se diferenciam conforme os sistemas que compõem: ϕ , ψ e ω .

A natureza dos neurônios de cada grupo é igual, aquilo que marcaria a diferença entre eles seria o tipo de atividade do sistema. Em linhas gerais, os neurônios do sistema ϕ são destinados à percepção e permitem a livre passagem da excitação - eles a recebem (via estímulos de fora do sistema nervoso através dos órgãos dos sentidos), filtram-na e a encaminham para ψ . O sistema ψ é retentor de Q e só permite sua passagem com dificuldade ou parcialmente. Seus neurônios podem ficar num estado diferente do anterior após cada excitação, ao que Freud configura a possibilidade de representar a memória e talvez os processos psíquicos em geral. Os neurônios do sistema ω , por sua vez, são incapazes de receber Q, mas se apropriam do *período*¹⁴ de excitação que ocorre à percepção (ϕ) e investe ψ , cujos estados produzem diversas qualidades – as sensações conscientes.

Através desse esquema neuronal o aparelho nervoso tem contato com o mundo externo por intermédio dos órgãos dos sentidos, que funcionam como uma tela protetora “abrandando” Q antes mesmo de ela chegar aos neurônios ϕ . Este sistema está então protegido contra o excesso de estimulação advinda da exterioridade. O mesmo não ocorre com o sistema ψ : seus neurônios são investidos a partir de ϕ , mas também desde o interior do corpo. Freud (1950 [1895]/ 1996) trabalha com a hipótese de que os neurônios ψ sejam divididos em dois grupos. Um deles, os neurônios ψ *pallium*, seriam investidos por ϕ ; o outro, os neurônios *nucleares*, seriam investidos pelas vias endógenas de condução.

Se o sistema ϕ é amparado pelos órgãos sensoriais contra as invasões da Q externa, o mesmo não ocorre com ψ em relação à Q endógena. O núcleo de ψ tem

¹³ Vale notar que Freud fala também de uma Q η , diferenciando-a de Q – muito embora essa diferença não fique explícita em momento algum do texto. O que o autor deixa entrever é que Q trataria da quantidade de excitação advinda de estimulação sensorial externa, e Q η , da quantidade de excitação advinda de fonte endógena. Todavia, o autor se mostra incoerente no uso das siglas, confundindo-as por vezes. Assim, para o que nos interessa, utilizaremos somente Q no sentido da quantidade que circula no sistema, independente de sua fonte.

¹⁴ Sobre a noção de período, sua temporalidade e a atribuição, por parte de Derrida (“Freud e a escritura” em: *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1971), da ideia de *diferença pura*, ver Garcia-Roza 1991, p. 109-113.

acesso direto às vias de condução das quantidades de excitação internas. Sendo assim, nas palavras do próprio Freud, “ ψ está exposto, sem proteção, às Qs provenientes dessa direção, e nesse fato se assenta a *mola pulsional*¹⁵ do mecanismo psíquico” (1950 [1895]/ 1996, p. 368). Deparamo-nos aqui com um esboço do que viria a ser o conceito de pulsão.

É bem verdade que a ideia é prenunciada precisamente vinte páginas antes, quando Freud (1950 [1895]/ 1996, p. 348) concebe que o sistema nervoso recebe estímulos do “próprio elemento somático”, que criam as grandes necessidades, a exemplo da respiração e da sexualidade. Nessa ocasião é ainda apresentada uma característica que só voltaria a qualificar as pulsões duas décadas depois (em *Pulsões e seus destinos*) – a impossibilidade de esquiva dos estímulos endógenos, diferentemente do que ocorre com os estímulos externos.

E é então, na seção em que versa sobre as vias de condução de ψ , que Freud vai, uma vez mais, sentenciar a mola pulsional: “ ψ está à mercê de Q, e é assim que surge no interior do sistema o impulso que sustenta toda a atividade psíquica. Conhecemos essa força como vontade – o derivado das pulsões”¹⁶ (1950 [1895]/ 1996, p. 369). Esta Q a que ele se refere é a Q endógena, que alimenta permanentemente o sistema ψ nuclear, de modo que há uma espécie de acumulação (ou reservatório) de excitação proveniente de fonte interna – corporal. Este armazenamento de energia seria o que faz o sistema “rodar”, estímulos endógenos que são produzidos e que atuam de maneira contínua exigindo um trabalho a todo o sistema nervoso.

Vê-se, portanto, que o arcabouço do conceito de pulsão está feito desde o *Projeto*, ainda que seja explicitado por Freud somente dez anos mais tarde nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Acerca desse tema, de 1895 fica a ideia de uma força de origem somática, que engendra o sistema nervoso e que é capaz de expressão psíquica. No entanto, este texto ainda nos interessa, porque nele encontramos os fundamentos de toda uma discussão que virá adiante (em “A

¹⁵ Na Edição Standard Brasileira a expressão é “mola mestra”, mas optamos pela expressão “mola pulsional” não apenas por ser mais fiel ao que Freud utilizou em alemão (*die Triebfeder des psychischen Mechanismus*), mas também porque está mais próximo do sentido que aparece adiante.

¹⁶ O grifo é nosso.

montagem do conceito de pulsão”, quinta seção a ser apresentada), sobre o papel do ponto de vista econômico na metapsicologia freudiana.

Na abertura do *Projeto*, Freud cria a hipótese de os processos psíquicos serem caracterizados como estados *quantitativamente* determinados de partículas materiais - apresentadas por ele como neurônios. Seguindo sua exposição, tal concepção quantitativa “deriva diretamente das observações clínicas patológicas, especialmente no que diz respeito a ideias excessivamente *intensas* – na histeria e nas obsessões, nas quais, como veremos, a característica *quantitativa* emerge com mais clareza do que seria normal” (1950 [1895]/ 1996, p. 347).

O autor faz um uso indiscriminado no que se refere às noções de quantidade e intensidade nessa passagem. Garcia-Roza (1991/2008) salienta que essa imprecisão terminológica que aqui aparece, mas que também pode ser verificada, por exemplo, em *A propósito das críticas à neurose de angústia* (1895), não indica que Freud faça confusão entre as duas concepções. E que tampouco reduza uma à outra. Todavia essa mistura merece esclarecimento, porque há uma distinção importante entre essas noções que implica no entendimento do funcionamento do aparelho que começa a ser concebido.

A intensidade é característica daquilo que admite estados de aumento ou diminuição, mas de tal maneira que a diferença entre dois estados não seja ela própria um grau daquilo que sofreu aumento ou diminuição. Para tornar mais claro, um exemplo:

um sentimento de temor pode diminuir ou aumentar, mas a diferença entre um temor ligeiro e um temor mais forte não é um nível de temor que possa ser comparado aos outros, como a diferença entre dois comprimentos ou entre dois números é um comprimento ou um número que tem seu lugar na escala de grandezas da mesma espécie (Lalande 1926/ 1999).

A confusão se dá porque a intensidade implica a noção de quantidade, no entanto não se reduz a ela. A quantidade, por sua vez, designa uma grandeza passível de ser expressa em números. Caracteriza algo que é efetivamente medido ou que é mensurável, que pode ser contado.

Podemos pensar ainda em Deleuze (1968b/ 2009, p. 315), quando explica que “na experiência, a *intensio* (intensidade) é inseparável de uma *extensio* (extensidade)

que a refere ao *extensum* (extenso)” (sendo essas referências à extensão relativas à *quantidade*, a graus). E que, dadas essas condições, “a própria intensidade aparece subordinada às qualidades que preenchem o extenso” (*Op. cit.*). Segundo essa aparência, a intensidade desapareceria, seria anulada na quantidade e na qualidade. Mas a tese do filósofo é justamente a de que a intensidade é a única possibilidade de presentificação da diferença, de modo que “nunca haveria diferenças qualitativas ou de natureza, assim como não haveria diferenças quantitativas ou de grau, se não houvesse a intensidade capaz de constituir umas na qualidade e outras no extenso, mesmo com o risco de parecer se extinguir numas e noutras” (*Op. cit.*, p. 336).

No artigo intitulado “Contribuição à controvérsia sobre o ponto de vista econômico”, Paes de Barros (1975) torna flagrante que a ‘hipótese quantitativa’ lançada por Freud é na realidade uma hipótese sobre a *regulação da intensidade*, o que muito difere da *conservação da quantidade*. O autor explica que a tendência do sistema nervoso¹⁷ (e do aparelho psíquico) é a de “manter constante não a quantidade de energia neurônica (*Erregungsgrösse*), mas o seu nível de intensidade (*Erregungssumme*)” (Paes de Barros 1975, p. 52). Dessa forma, é em relação ao *nível dos investimentos energéticos* que o sistema procura manter a estabilidade, o que quer dizer que a manutenção do equilíbrio não diz respeito à conservação das quantidades. A diferença reside no fato de que a intensidade apontaria para níveis de aumento e diminuição da energia neurônica, e a quantidade, para o deslocamento e a descarga dela. De maneira que “essa intensidade (que aumenta e diminui) é mantida constante pelo sistema nervoso, graças aos mecanismos de deslocamento e descarga da quantidade” (Paes de Barros 1975, p. 53).

Objetivando uma investigação dos fundamentos termodinâmicos da física freudiana, Paes de Barros (1975) afirma que essa hipótese quantitativa é, portanto, uma lei de intensidade. De maneira que, prestando-se como um enunciado sobre a

¹⁷ O *Projeto* de Freud se sustenta em dois fundamentos para o funcionamento do sistema nervoso:

- (1) O princípio da inércia neurônica, que afirma que os neurônios têm a tendência a descarregar, automaticamente, toda Q que porventura venham a receber.
- (2) Uma circunstância que rompe com o princípio acima descrito - a teoria das barreiras de contato estabelecidas entre os neurônios de um sistema, que possibilitam a formação de resistências que se opõem à tendência de descarga imediata. Esse acúmulo de Q provido pelas barreiras de contato é o substrato da memória, por exemplo, e serve também para satisfazer as necessidades de uma ação específica frente às exigências da vida.

compensação da intensidade energética, não deve ser confundida com o Primeiro Princípio da Termodinâmica (que estabelece a conservação da quantidade de energia), nem com o Segundo Princípio (que trata do aumento da entropia).

A tese de que os atos ou os processos psíquicos são dotados de um grau de intensidade já havia sido apresentada por Alfred Fouillée, filósofo francês, nos anos 1890, com seu “evolucionismo das ideias-força” (Ferrater-Mora 1994, Lalande 1926). Para o filósofo, a intensidade das ideias deixa claro que há nelas energia além de idealidade e representação – a ideia *é* uma força. Esse grau de intensidade é acompanhado de variações extensivas (que nos dias de hoje podemos, por exemplo, chamar de sinapses neuronais) e também qualitativas (as sensações, como um exemplo), mantendo-se, contudo, irreduzível a elas. Deste ponto em diante, partiremos então do pressuposto de que o aparelho psíquico é regulador das intensidades energéticas e de que as ideias apresentam variações dessas intensidades.

Da origem do conceito sobre a mola pulsional que sustenta toda a atividade [psíquica] à questão da regulação da intensidade energética do sistema nervoso, estamos a todo tempo falando de forças; quantidades (Q) de força de origem somática e manutenção de um nível estável dos investimentos energéticos (donde energia é a maneira como se exerce uma força). Não é menos coincidente o fato de que a ideia de força está intrinsecamente relacionada ao significado de pulsão (*Trieb*). Faz-se necessário, antes de avançarmos em textos nos quais o conceito será sistematizado por Freud, um entendimento acerca dos significados que esse termo apresenta em alemão – cujas nuances não acessamos de forma imediata, pois “pulsão” não é uma palavra existente na língua portuguesa.

2.4. Considerações sobre o termo em alemão

Trieb é um termo alemão que possui ampla gama de sentidos: é utilizado desde o âmbito coloquial até diversos campos epistemológicos (filosofia, literatura, etc.), dentre os quais não é possível encontrar um emprego único de significado. Em psicanálise o uso é igualmente variado, mas tende a uma unidade maior do que é

encontrado em geral no idioma, conforme detalhada pesquisa realizada por Hanns¹⁸. A tradução para o português é sempre digna de nota e de explicação. Não há, na língua portuguesa, um termo que se assemelhe em emprego e sentido a *Trieb*, o que torna qualquer escolha de tradução problemática do ponto de vista do campo semântico.

As primeiras obras de Freud traduzidas para o português não o foram diretamente do alemão, mas sim da tradução inglesa. Nesta, a opção feita foi a de utilizar a palavra “instinto” para *Trieb*. A escolha causou certamente um esvaziamento do conceito, porque o termo “instinto” aponta – tanto no uso corrente, quanto no científico – para o sentido de esquemas de comportamentos hereditariamente adquiridos, que parecem ter um fim específico de sobrevivência e que passam por pouca mudança ao longo do tempo. A ideia que subjaz a essa apropriação da biologia não reflete a plasticidade de *Trieb*, pelo contrário, parece mesmo endurecê-la, dando a ideia de comportamentos estereotipados. É merecedor de observação que há o termo *instinkt* em alemão num sentido muito próximo ao de “instinto” em português e que Freud o utiliza (poucas vezes, é verdade, tais como em 1933b e 1939), quando é essa a acepção que deseja denotar. Hanns (1999) esclarece que a política do comitê inglês de tradução, à época em que as primeiras traduções foram feitas, era a de escolher opções terminológicas de cunho médico e biológico¹⁹. Assim, não é correto atribuir à escola inglesa uma biologização do conceito, mas apenas compreender tais conjunções históricas nas quais o uso de “instinto” foi aplicado.

Freud, ele próprio, sabia da problemática envolvida nessas traduções (e também, diga-se, traduzia *Trieb* por *instinct* para falar e escrever em inglês) e chegou mesmo a comentar no artigo *A questão da análise leiga* (1926) que *Trieb* é um termo pelo qual muitas línguas modernas invejam o alemão. Pode ser que isso seja de fato verdadeiro, já que em português outro recurso utilizado para a tradução foi o uso da expressão

¹⁸ Luiz Hanns escreve o *Dicionário comentado do alemão de Freud* e o livro *A teoria pulsional na clínica de Freud*, ambos largamente utilizados nesta seção para circunscrever as significações de *Trieb*.

¹⁹ Para Gomes (2001), o termo “instinto” carrega, além do sentido de comportamento hereditário, o componente semântico de *impulso*. Nesta acepção, teria a ver com uma força motivadora que se opõe à razão e à reflexão. Esta seria, segundo o autor, a justificativa para a escolha da tradução. Preferimos, contudo, a versão apresentada por Hanns (1999).

“pulsão”, do neologismo francês *pulsion*. A opção por valer-se deste termo não é menos livre de controvérsias que aquela da escolha por “instinto”. A seu favor, ainda que não seja usual na língua portuguesa, temos as associações com “impulso” e “pulsar” – que fazem parte da conotação de *Trieb*, como veremos a seguir. O estranhamento ao neologismo pode até mesmo ser positivado, como o faz Hanns (1996), para quem tal estranhamento tem a capacidade de incitar um estudo mais cuidadoso do conceito. “Instinto”, em contrapartida, pode mais facilmente ser compreendido e assimilado ao campo biológico, cujo prejuízo foi discutido acima.

Nos dicionários alemães os significados mais comuns de *Trieb* se aproximam uns aos outros e aparecem sempre girando em torno de um núcleo básico de sentido: referem-se a alguma coisa que “propulsiona”, que “toca para frente”, que “põe em movimento”, que “aguilhoa”, que “empurra” e que “não deixa parar”. Abaixo, os cinco significados principais segundo o *Dicionário comentado do alemão de Freud* (Hanns 1996):

- 1) Força interna que impele constantemente para a ação, ímpeto perene (ex: Tinha um ímpeto de viver, de conhecer pessoas, de trabalhar).
- 2) Tendência, inclinação (ex: Ele não tem inclinação a esse tipo de atitude).
- 3) Instinto, força inata de origem biológica, cujas finalidades são determinadas (ex: A criança tem um instinto de mamar).
- 4) Vontade intensa, impulso arrebatador, ânsia (ex: Fui tomado por um impulso incontrolável).
- 5) Broto de vegetal - na botânica indica o broto que nasce do caule (ex: Nasceu um broto novo no meu vaso).

Há ainda alguns sentidos mais marginais que designam, por exemplo, um processo mecânico, indicando o empurrar e a propulsão (frequentemente relacionado à força de propulsão da água); em literatura e poesia, nas quais o termo aparece vinculado ao amor e à sensualidade; e também um emprego que expressa temperamento forte ou tenacidade.

Das acepções descritas, depreende-se de maneira geral uma ideia de *força impelente dos seres vivos*. Algo que os propulsiona, coloca-os em movimento, que

instiga à ação. Hanns (1999) nota que é possível encontrar essa força manifesta em todos os níveis de existência de vida, desde a natureza amplamente concebida ao indivíduo singular. Essas manifestações formam um “arco”, tal qual proposto pelo autor, que pode ser expresso em quatro níveis: (1) força que impele como um princípio da Natureza, que rege todos os seres vivos; (2) manifestação biológica dessa força, que guarda especificidades de acordo com cada espécie; (3) impulsão energética *no* indivíduo, cuja apresentação é somática; e (4) força que aparece *para* o indivíduo, percebida subjetivamente como uma vontade que o propulsionará a certas ações.

Do registro mais geral, que é o da Natureza, ao mais específico – o indivíduo da cultura -, essa *força* deve sempre ser entendida sob um registro de indeterminação, numa espécie de contingência da ação a qual ela impele. Ainda que seja aplicada no sentido de força natural ou princípio biológico, visto que se trata de algo genérico e impessoal. Esse impulso simplesmente existe e é o plano comum a partir do qual se geram a necessidade, a ânsia, a vontade, o querer e o desejo.

Podemos aqui invocar Spinoza pela primeira vez para pensar como se dá o processo de individuação em sua filosofia. Ele acontece na forma de uma atualização: a efetuação da potência infinita do Deus-Natureza num ato singular (humano, no caso). Esse processo se assemelha ao arco pulsional pensado por Hanns (1996 e 1999). Analogamente à potência que, enquanto intensidade, exprime a essência tanto da Natureza, ou substância divina, quanto de cada homem singular, a pulsão é como uma força que constitui desde o plano mais amplo da natureza até o indivíduo. É preciso notar, contudo, que na proposta de Hanns essa abrangência do arco pulsional está referida a uma sequência que vai do mais genérico ao mais específico, o que não se aplica ao processo de individuação numa leitura spinozana. Conforme exposto, em Spinoza tal processo não vai do geral ao particular, mas se apresenta como um grau de intensidade intrínseco ao todo que é a natureza. Deleuze (1978-1981 e 1981) marca que gênero, espécie ou até mesmo a raça humana não são categorias que possam ser pensadas na filosofia spinozana. O que importa, nesse sentido, é o poder de ser afetado de cada ser. Então, segundo Deleuze (*Op. cit.*), trata-se mais de pensar

em etologia, em traçar um mapa etológico dos afetos, a pensar em diferenciação genérica dos animais.

Retomando, para finalizar estas considerações, é importante frisar que *Trieb* é um termo comum e de uso corrente no alemão e que o que Freud faz é elevá-lo ao estatuto de um conceito. O que esse fato tem de original é a construção freudiana psicanalítica, que, tendo a pulsão como um de seus conceitos centrais, propõe todo um edifício teórico ao redor deste conceito. Assim,

Mesmo que se encontrem paralelos do *Trieb* freudiano na literatura (por exemplo, em Schnitzler e Fontane), em determinados filósofos (por exemplo, em Schopenhauer e Nietzsche), na psiquiatria romântica, na biologia ou na religião judaica, as ideias já estavam, há muito, demasiadamente disseminadas pela cultura para que se possa determinar a quem se deve a originalidade de alguma concepção de *Trieb* (Hanns 1999, p. 36).

2.5. A montagem do conceito de pulsão

“A teoria das pulsões é, por assim dizer, nossa mitologia”, sentencia Freud (1933 [1932]b/ 1996, p. 98). O que o autor exprime nessa frase diz respeito ao fato de que a teoria das pulsões engloba um conjunto de conceitos que não necessariamente têm correspondência em eventos empíricos. Como nos adverte Garcia-Roza (1984 e 1995a), esses conceitos não são noções descritivas. São construtos teóricos forjados para dar conta de uma realidade que não é observável por experiência prática e que produzem uma inteligibilidade diferente daquela fornecida pela descrição empírica. “Esses conceitos não descrevem o real, eles produzem o real; ou, se quisermos, eles permitem uma descrição do real segundo um tipo de articulação que não pode ser retirado desse próprio real enquanto “dado”. São, portanto, verdadeiras ficções científicas²⁰” (Garcia-Roza 1984/ 2009, p. 115). Pode ser que ao elaborar a teoria das pulsões Freud estivesse de certa forma atendendo aos seus jovens anseios de aproximação ao campo da filosofia, conforme confidencia a Fliess: “quando jovem, eu não conhecia nenhum outro anseio senão o de conhecimentos filosóficos, e agora

²⁰ Lacan (1964/1988, p. 155) já havia proposto tratar a teoria das pulsões como uma ficção, com o intuito de afastar a ideia de mito - proposta por Freud e citada acima. Contudo, passou pelo assunto brevemente, de forma que escolhemos a elucidação de Garcia-Roza.

estou prestes a realizá-lo, à medida que vou passando da medicina para a psicologia” (Carta de Freud a Fliess datada de 02/04/1896, em: *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess 1887-1904*).

Na montagem dessa ficção conceitual de que se trata a pulsão, encontraremos desde o princípio algumas características fundamentais que acompanharão os desígnios do conceito até o final da obra freudiana. No primeiro dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905) ela é indicada como um conceito delimitado entre o anímico e o somático, cuja fonte é um processo excitatório num órgão do corpo e seu alvo a eliminação dessa estimulação na fonte. Além dessas caracterizações primordiais, o que se pode ressaltar de fundamental já de início no tocante à pulsão é seu caráter errático e plástico. Naquela ocasião, Freud se debruçava sobre a questão das aberrações, das perversões sexuais e da sexualidade infantil, e o campo pulsional foi sendo constituído afastado de qualquer determinismo fisiológico: a pulsão designava a força que impele os humanos a praticarem não só as atividades sexuais com alvos e objetos definidos, mas também aquelas desviantes dos repertórios habituais. Demarcava-se então a ruptura com a concepção sexológica dominante da sexualidade, esta a partir de então concebida como estando além da função reprodutiva. A sexualidade humana passa a ser, com Freud, polimorfa.

Conforme Birman (1995 e 1996) argumenta, o delineamento que o conceito de pulsão vai ganhando ao longo da obra freudiana é indicativo da posição que os registros tópico e dinâmico vão, no transcorrer da teoria, passando a ocupar. Estes passam para segundo plano e o registro econômico assume a hegemonia teórica. Tal mudança de planos é protagonizada pela posição ocupada pelo conceito de pulsão nos ensaios metapsicológicos de 1915. Ocupando, a partir de então, a posição estratégica de *conceito fundamental da teoria psicanalítica*, a pulsão passa a ser o centro epistêmico desse campo – deslocando o conceito de inconsciente, que ocupava o lugar até então, para a posição de conceito derivado dela. É a força, literalmente, da pulsão que capitaneia essa inflexão tão significativa.

No entanto estamos ainda em 1905, quando “por pulsão podemos entender, a princípio, apenas o representante psíquico de uma fonte endossomática” (Freud 1905/1996, p. 159). Arelada ao campo psíquico da representação, numa dimensão

qualitativa, dando-se a conhecer somente através de seus representantes psíquicos, é assim que então aparecia a pulsão. Como em Freud teoria e clínica sempre caminharam lado a lado, é válido entender como o campo da segunda transcorria na ocasião para dispor a argumentação de que o registro da metapsicologia se mostrava tópico²¹ (Birman 1996, p. 33-35). À época a hipótese de trabalho freudiana era a da primeira tópica (formulada no capítulo VII de *A interpretação dos sonhos*), ou seja, dos sistemas inconsciente, pré-consciente e consciente. Tratava-se em resumo de um aparato de memória, composto por sistemas mnêmicos. De forma que o clínico psicanalítico consistia em tornar conscientes representações recalçadas no inconsciente através da interpretação dos conteúdos psíquicos apresentados pelo paciente.

Contudo, frente aos impasses e aos obstáculos que apareciam na sequência de um trabalho de interpretação, Freud ainda manteve o viés interpretativo e associou a este o trabalho de análise das resistências. Assim, é possível dizer que a partir de então a interpretação foi subsumida pelo trabalho de análise da resistência. A inclusão da analítica da resistência no *setting* marca a passagem da dominância do registro tópico para o dinâmico, através do qual são entendidas as maneiras como as forças que percorrem o aparelho psíquico entram em conflito, combinam-se e são articuladas entre elas. O que entrava em dinamismo era a superação das resistências operadas pelo recalque. Em 1920²² a recapitulação crítica que Freud faz do encaminhamento de sua conduta clínica não pode ser mais precisa:

A princípio, o médico que analisava não podia fazer mais do que descobrir o material inconsciente oculto para o paciente, reuni-lo e no momento oportuno comunicá-lo a este. A psicanálise era então, primeiro e acima de tudo, uma arte interpretativa. Uma vez que isso não solucionava o problema terapêutico, um outro objetivo rapidamente surgiu à vista: obrigar o paciente a confirmar a construção teórica do analista com sua própria memória. Nesse esforço, a ênfase principal reside nas resistências do paciente: a arte consistia então em descobri-las tão rapidamente quanto possível, apontando-as ao paciente e induzindo-o, pela influência humana - era aqui que a sugestão, funcionando como 'transferência', desempenhava seu papel - a abandonar suas resistências. Contudo, tornou-se cada vez mais claro que o objetivo que fora estabelecido - que o

²¹ O ponto de vista tópico introduz a ideia de que o aparelho psíquico se compõe de diferentes *lugares* psíquicos, de diferentes *territórios* que obedecem a leis processuais distintas.

²² Parte III de *Além do princípio de prazer*.

inconsciente deve tornar-se consciente – não era completamente atingível através desse método (Freud 1920/1996, p. 29).

A impossibilidade de recordar *todo* o conteúdo recalcado se apresentou incontornável. Além disso, o conteúdo que o paciente recebia do analista via interpretação nem sempre era produtor de efeito e sentido. E assim o analista assistia ao primeiro *repetir* na relação com ele o material recalcado como se fosse uma experiência contemporânea, ao invés de simplesmente *recordá-lo* associando-o ao passado. Essa “referência precoce” (Freud 1920/ 1996, p. 29) ao conceito de *compulsão à repetição* é esboçada em 1914 no artigo *Recordar, repetir e elaborar*, próximo no tempo de *Pulsões e seus destinos* (1915). Para Birman (1996) é essa proximidade entre eles, aliada ao também próximo *O inconsciente* (1915), que marca o surgimento do aspecto econômico na cena metapsicológica. Por aspecto econômico entende-se a abordagem dos fatos psíquicos sob o ângulo da intensidade das forças que os percorrem e os animam. É, portanto, quando a ideia de repetição aparece e quando a pulsão é definida como conceito *princeps* da teoria psicanalítica (tornando o inconsciente e o recalque segundos em relação a ela) que a dimensão quantitativa desponta no horizonte.

A despeito da importância do fator quantitativo na psicanálise claramente aparecer no que foi acima exposto, seu reconhecimento virá tardio para Freud (já no final da vida, em 1937) e quanto a isso o metapsicólogo procurará se consertar:

Sinto-me como se devesse estar envergonhado de tão poderosa exposição²³, ao ver que tudo o que disse há muito tempo é conhecido e auto-evidente. É fato que sempre nos comportamos como se soubéssemos de tudo isso, mas, em sua maioria, nossos conceitos teóricos negligenciaram dar à linha *econômica* de abordagem a mesma importância que concederam às linhas *dinâmica* e *topográfica*. Minha desculpa, portanto, é a de que estou chamando a atenção para essa negligência (Freud 1937/ 1996, p. 242).

De acordo com o que foi anteriormente dito, a pulsão se caracteriza em definitivo como uma pressão ou força que parte do corpo fazendo uma exigência de trabalho ao psiquismo em *Pulsões e seus destinos* (1915). De maneira que continua

²³ No texto Freud acabara de expor a preponderância da força pulsional nos fatores etiológicos de causação da neurose.

pressuposto (conforme enunciado em 1905), portanto, que seja um conceito situado na fronteira entre o psíquico e o somático. É uma carga energética, de pressão constante, à qual o organismo não pode escapar, pois advém dele próprio.

São essas intensidades energéticas as verdadeiras forças propulsoras do aparelho psíquico, dispositivo cujo objetivo é a captura, dominação e ordenação das excitações geradoras de tensão. As perturbações excitatórias que chegam até o aparato advindas da exterioridade são passíveis de fuga ou de proteção. Das internas, por sua vez, não é possível escapar. As excitações pulsionais exigem mais do aparelho por terem origem no próprio corpo e por manterem constante pressão; são uma *konstante Kraft*. Já os estímulos de fonte externa ao aparato operam como uma força momentânea [*momentane Stosskraft*] e podem ser removidos através de uma ação adequada.

Tomando como base a abrangência do termo *Trieb* no alemão, conforme apontado na seção anterior, pode-se transpor a ideia de intensidades energéticas que animam o aparelho psíquico para intensidades que animam o homem em sua totalidade, que animam inclusive tudo o que é da ordem do vivo. Hanns (1999) faz lembrar que ao empregar o termo *Trieb* Freud não se refere apenas à manifestação psíquica da pulsão, sendo possível compreender, pois,

numa aproximação mais didática, as pulsões como sendo orquestradas a partir de patamares gerais, cujas leis regulam a natureza orgânica, e como forças que vão instanciando-se progressivamente em patamares cada vez mais específicos. Entretanto, em cada um dos níveis de instanciação, novas contingências de manifestação se acrescentam e geram uma lógica e leis próprias que se adicionam às anteriores e constituem uma nova matriz de funcionamento mais complexa e, até certo ponto, autônoma das anteriores. É claro que esta descrição de movimento progressivo deve ser entendida apenas como um recurso didático, pois se trata de manifestações simultâneas (Hanns 1999, p. 42).

É assim que vamos passando da dimensão da natureza em geral, para a das espécies biológicas, chegando ao indivíduo da espécie para finalmente pensar no indivíduo da cultura. E é em relação a este último que Freud postula que a fonte [*Quelle*] da pulsão tem origem num processo somático, numa parte do corpo ou num órgão. Isso não quer dizer, todavia, que o corpo seja entendido como uma totalidade organizada. O corpo pulsional difere do corpo biológico, pois é constituído na e

atravessado pela linguagem. Fiquemos com o sentido de que o importante é menos essa organização própria e mais os estímulos que dele partem e que chegam ao aparelho psíquico como intensidades.

Na montagem do conceito de pulsão temos, além da fonte [*Quelle*], os elementos pressão [*Drang*], alvo [*Ziel*] e objeto [*Objekt*]. *Drang* é o componente motriz da pulsão. Seria a medida de exigência de trabalho imposta ao aparelho psíquico. Uma espécie de quantitativo econômico. A pressão é, para Freud, a essência de toda pulsão. O *Ziel* é chegar à satisfação. O alvo ou finalidade “é sempre sua satisfação, que só pode ser obtida eliminando-se o estado de estimulação na fonte da pulsão” (Freud 1915a/ 1996, p. 128). Todavia, se a finalidade da pulsão é ser satisfeita eliminando a estimulação em sua própria fonte, uma vez atingida a finalidade, a pressão pulsional cessaria. Esse pressionar, satisfazer e eliminar por completo hipotéticos qualificariam a pulsão como uma *momentane Stosskraft*, pois ela se expressaria em períodos e não constantemente, como de fato é sua marca de *konstante Kraft*. E assim Freud (1995a) postula que a satisfação da pulsão nunca ocorre de forma plena, mas sim de forma parcial. Ainda que a finalidade última de cada pulsão permaneça a mesma, diferentes caminhos podem conduzir a esta, e assim se verifica que uma pulsão possui finalidades intermediárias que podem ser combinadas ou trocadas umas com as outras.

“Frente ao impossível da satisfação da pulsão, o aparato psíquico responde com o possível do prazer obtido com os objetos” (Garcia-Roza 1995a/ 2004, p. 91). Dessa forma, por *Objekt* entende-se aquilo em relação ao qual ou através do qual a pulsão atingirá sua finalidade, ou seja, a satisfação. Originalmente não está ligado à pulsão, inclusive é o que há de mais variável nesta. O objeto da pulsão não é necessário, mas sim contingente, articulando-se a ela por ser o meio de tornar possível sua satisfação. A escolha do objeto pode ser modificada tantas vezes quanto necessária no decorrer das vicissitudes que a pulsão sofre. Para Green (1986/ 1988, p. 64), “o objeto é o revelador das pulsões”, porque, de maneira paradoxal, é criado por elas e ao mesmo tempo a condição de seu vir a existir.

São como acoplagens de um sistema ou de um circuito que podemos entender os aspectos que estão sendo apresentados na montagem do conceito de pulsão. Mas o

que é fundamental no caso específico do circuito pulsional – e que o difere de diversos outros circuitos ordenados – é a natureza distinta de seus elementos constitutivos e a maneira heterogênea como eles se apresentam e se articulam. E heterogênea aqui tem sentido duplo: heterogênea porque singular *a cada* indivíduo e heterogênea porque também singular no *percurso da história* de cada indivíduo - a acoplagem do circuito pode se dar de forma diversa no decorrer dos momentos da história de cada um. Esse aspecto pode ser contraposto à homogeneidade e ordenação do repertório instintual, constituindo uma demarcação que o separa da pulsão (conforme apresentado na discussão do termo alemão *Trieb*). Diferenciando-se do instinto, a pulsão é mais livre e inventiva.

Essa pluralidade de combinações faz com que a montagem da pulsão se apresente de saída “como não tendo nem pé nem cabeça”, como define Lacan (1964/1979, p. 161) ao aproximá-la do exemplo de uma colagem surrealista: uma imagem de um dínamo, que acoplado numa tomada de gás movimentada a pena de um pavão e assim faz cócegas no ventre de uma bela mulher que ali está simplesmente pela beleza da cena. Tal aproximação encontra ainda mais fundamento porque o movimento surrealista é inspirado por teorias psicanalíticas e tem como visão liberar a arte das exigências da lógica e da razão. E não há determinismo lógico ou racional na acoplagem do circuito pulsional. Pelo contrário, é um campo prioritariamente do indeterminismo (vide Birman em *Sujeito e estilo em psicanálise: sobre o indeterminismo da pulsão no discurso freudiano*, 1995) no qual o sentido se dá no ato mesmo de sua constituição, o que se distingue de uma lógica que determina os processos *a priori*.

Porque são forças, as pulsões devem ser compreendidas através da problemática de um dinamismo energético, cujo suporte não é identitário. Ou seja, porque é dinâmico, o suporte não é estável, não possui uma essência à qual se possa remeter. Se há algo propriamente essencial na pulsão, isto seria o *efetivar-se* dela. Efetivar-se, exercer-se, descarregar-se: esses verbos reflexivos e *ativos* são o querer próprio dessa intensidade energética. É enquanto animação do vivo e produção de efeito no encontro com outras quantidades de forças que a pulsão se diz. Como diria Freud, referindo-se às pulsões como princípio geral do vivo: elas são “a suprema causa de

toda atividade” (1938/ 1996, p. 161). Em termos clínicos, é na experiência da transferência, na qual se tecem os processos de repetição, de atualização dos sintomas, de resistência, de sonhos, de lapsos, entre tantos outros, que a condição de produção e reprodução do sujeito pulsional se dá. E a clínica é o terreno próprio da problemática da indeterminação pulsional, pois nela se denuncia a imprevisibilidade dos rearranjos psíquicos.

Isso porque a intensidade da força pulsional de um indivíduo não pode ser medida em quantidade numérica. O mesmo acontece com a potência spinozana: ambas são expressões ativas e só podem ser equiparadas a elas mesmas pelos indivíduos que a efetuam – é falso qualquer problema que se coloque a comparar ou medir a potência de um indivíduo com base na de outro. Assim como a intensidade das moções pulsionais e os conflitos que delas resultam devem somente indicar as variações do sujeito em questão.

Tal aproximação nos permite igualar pulsão e potência como conceitos através dos quais se expressa a individuação ou a singularização do humano (sem esquecer que o mesmo pode ser pensando em relação aos outros seres também. Estamos aqui apenas fazendo um recorte didático). Daí resulta que cada ser humano estaria definido por uma espécie de complexos de intensidades em relação constante interna e com o meio. Posto que essa relação é característica a cada indivíduo, isso imprime sua singularidade. Diz-nos Deleuze (1978-1981) acerca do grau de potência singular a cada um – e que tomaremos como concernente à questão pulsional também:

Seria necessário conceber que a essência singular de cada um seja essa espécie de intensidade, ou de limite de intensidade. Ela é singular porque, qualquer que seja nossa comunidade de gênero ou de espécie, nós somos todos os homens, por exemplo, nenhum de nós tem os mesmos limiares de intensidades que o outro (Deleuze, 1978-1981, p. 22).

A indeterminação da intensidade pulsional foi problematizada por Freud em *Análise terminável e interminável* (1937), artigo no qual o metapsicólogo faz seu *mea culpa* em relação à denegação por um longo período de tempo da importância do aspecto econômico na teoria e prática psicanalíticas. Porque Freud coloca a *força das pulsões* como sendo um dos três fatores decisivos para o sucesso ou o insucesso de

uma análise²⁴, o aspecto intensivo da metapsicologia ganha lugar de destaque. Em uma nota de rodapé o autor (Freud, 1937/ 1996, p. 241, n. 3) diz que tanto a saúde quanto a etiologia das neuroses só pode ser definida em termos metapsicológicos por referência a proporções de forças entre as instâncias do aparato psíquico. E a intensidade da força pulsional, que anima este aparato, não é fixa e nem dada constitucionalmente. Pelo contrário, sofre irregulares variações. Por isso Freud (1937) passa a trabalhar com a ideia de *intensidade pulsional no momento* para compor a expressão de uma neurose.

Winograd (2007) apresenta uma revisão dos encaminhamentos que Freud deu ao problema da etiologia da neurose. Destaca que, para além da dualidade herdado/adquirido, estão envolvidas na equação etiológica séries que se complementam e cujos fatores estão a todo tempo sujeitos a variações de intensidades que podem alterar seu resultado final. De modo que sobre a constituição hereditária e filogenética, as experiências infantis, a fixação da libido, a robustez do eu e as experiências da vida adulta agem as intensidades pulsionais daquele momento. Conclui a autora que Freud reconhece a partir de então, 1937, como extremamente relevante “o que se apresenta, a cada momento, como expressão do encontro entre a intensidade pulsional local e o contexto no qual tal intensidade deve ser elaborada psiquicamente” (Winograd 2007, p. 312).

Se a força da pulsão não pode ser *a priori* determinada, tampouco, no que se refere ao conceito, pode ser sua localização. Desde 1905 – e isso não muda até o final de sua obra - Freud apresenta a pulsão como um conceito fronteiro entre o anímico e o físico. Tal definição não quer dizer que a pulsão é precisamente a fronteira que separa dois territórios, mas sim um conceito-fronteira ou *conceito-limite entre dois conceitos*. Sem se reduzir exclusivamente ao corpo ou ao psiquismo, é num campo de indistinção que ela se situa, e é aí mesmo que reside sua força afirmativa.

²⁴ Os outros são a influência dos traumas e as alterações do eu.

2.6. Entre o corpo e o psiquismo: os limites do conceito e o conceito-limite

O metapsicólogo nos diz que

uma pulsão nos aparecerá como sendo um *conceito limite* situado na *fronteira* entre o psíquico e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que se originam do organismo e alcançam o psiquismo, como uma *medida da exigência* feita ao psíquico *no sentido de trabalhar* em consequência de sua ligação com o corpo (Freud 1915a/1996, p. 127)²⁵.

A expressão axiomática de que a pulsão é um conceito *limite* permite pensar que ela se situa não apenas na fronteira entre o corpo e o psiquismo, mas também na fronteira que a psicanálise faz com outros campos epistemológicos (Birman 2009, Garcia-Roza 1995a e Winograd 2006). A pulsão bordejia pontos de certa indiscernibilidade entre a metapsicologia, a biologia e a filosofia. Conceito de fundação da psicanálise, nesse sentido, entendido não como o marco primeiro e sim como o pilar fundamental, cujos elementos *estímulo* e *reflexo* foram extraídos da fisiologia (assim Freud vai fazendo sua apresentação em 1915a), a pulsão desde o início aparece em estreita relação com a biologia. E na medida em que vai se configurando como um princípio geral dos seres, numa espécie mesmo de ontologia psicanalítica, vai se expandindo e tocando as bordas da filosofia. Daí a possibilidade da aproximação que aqui intentamos fazer com a filosofia de Spinoza.

Freud (1937) mesmo chegou a fazer uma analogia desse tipo, com Empédocles de Agrigento (495-435 a. C.), filósofo grego que supunha dois princípios fundamentais que dirigem os eventos tanto no universo, quanto na mente: o amor e a discórdia. O primeiro é uma força agregadora, que quer aglomerar tudo. O segundo, uma força que visa desfazer essas fusões, desagregar. Para esse pensador, tanto os processos psíquicos quanto aqueles da natureza em geral aconteceriam em função de uma alternância continuada de períodos nos quais o amor triunfa sobre a discórdia e vice-versa. Os dois princípios fundamentais de Empédocles seriam, para Freud (1937), equivalentes à sua teoria das pulsões de vida e de morte.

²⁵ Os grifos são nossos.

E em relação a ser um conceito fronteiro [Grenzbegriff] entre o psíquico e o somático, o que isso quer dizer? Essa afirmação denota que, em si mesma, a pulsão não estaria inscrita em um ou outro registro. Sua inscrição seria precisamente num *entre* corpo-psiquismo, no qual não há delimitação ou circunscrição exatas. Sua origem no somático não a identifica a este, e seu alcance psíquico tampouco a reduz nesta expressão. *Grenz*, em alemão, significa fronteira ou limite. O campo semântico desses termos remete à ideia de divisa de territórios geográficos. Winograd (2006, p. 6) aponta que “nos trechos em que é vigiada e controlada, uma fronteira é uma faixa de terra de largura extensa, pertencente simultaneamente a ambos os territórios” – o que ajuda a pensar a pulsão como estando paradoxalmente em ambos sem se reduzir a um dos dois registros. A autora se utiliza ainda da metáfora de uma membrana, que demarca a separação entre duas regiões, mas permite que se efetuem continuamente trocas entre elas.

Dejours (2007) elabora duas ideias a partir da mesma passagem freudiana que está em pauta. Questiona-se primeiramente se a fronteira entre o conceito de somático e o de anímico não poderia ser replicada ao interior mesmo da teoria pulsional e se tratar então da fronteira entre a fonte [*Quelle*] e a finalidade [*Ziel*], de maneira que a fonte estaria ainda no âmbito do corpo e a finalidade pertenceria ao psíquico. Dentro dessa proposta, marca a diferença entre o corpo como fonte da pulsão nos textos freudianos de 1905 e 1915 (*Três ensaios e Pulsões e seus destinos*): em 1905 não é uma fonte orgânica, no sentido biológico do termo, mas sim as zonas erógenas; já em 1915 a fonte é o corpo biológico. Na opinião do autor seria por isso que Freud diz que “o conhecimento exato das fontes de uma pulsão não é invariavelmente necessário para fins de investigação psicológica” (1915a/ 1996, p. 129).

A segunda e principal proposta de Dejours, com seu artigo, é explorar esse enunciado de Freud no qual a pulsão aparece como uma medida da exigência de trabalho que é imposta ao psíquico em consequência de sua ligação ao corporal. Dejours opera um rearranjo dos termos e propõe que a pulsão seja exatamente o *trabalho* (por isso o título *O trabalho entre corpo e alma*), que ele apresenta como sendo “a modalidade segundo a qual se constituiria a ligação ou o vínculo do corporal ao anímico” (2007, p. 125). De forma que o aparelho psíquico seria concebido como

o resultado de uma produção, de um trabalho do corpo. Na parte II, quando a problemática mente/corpo em Spinoza for analisada, essa questão reaparecerá. A concepção spinozana de que a mente humana é a ideia do corpo (*Ética*, II, prop. 13) converge com o argumento de Dejours.

Seguir uma argumentação desse tipo implica uma nova acomodação da questão teórica de corpo e psiquismo: o psíquico apareceria como o resultado de uma transformação da excitação que vem do interior do corpo, por meio de um trabalho, cuja forma típica seria a elaboração. A equação é invertida, já que não é o anímico que produz a elaboração da excitação advinda do corpo, mas é a própria elaboração que produz o anímico. “A elaboração da excitação (o trabalho) seria primeira, e seria essa elaboração primeira que beneficiaria o surgimento do anímico”, explica Dejours (2007, p. 126). Sob essa perspectiva a pulsão se define por um “poder de elaboração em potência” (*Op. Cit.*). Deixando de ser considerada, conforme explanação metafórica feita pelo autor, como o combustível de um motor que seria representado pelo psiquismo. Passando a ser o motor ele mesmo – e o anímico sendo representado pelo movimento de desenvolvimento que esse motor permite ou torna possível.

Vejamos se essa proposta demanda a reformulação da noção de circuito pulsional. Os estímulos pulsionais provêm de fonte interna, somática, e são gerados de maneira incessante, conforme anteriormente exposto. Brotam dessa fonte e chegam ao psiquismo onde são percebidos pelo sujeito sob a forma de imagens [*Vorstellungen* - representações] e afetos. É nesse *chegar* ao psiquismo que a abordagem de Dejours exige um rearranjo. Poderíamos aqui pensar o circuito da pulsão como estímulos que brotam de fonte interna somática que *dão origem* a uma elaboração psíquica por meio dessa força de exigência de trabalho. Nesse sentido, o aparelho psíquico não seria aquele de captura e descarga das excitações, mas sim aquele que existe e se produz geneticamente em consequência dessas excitações. Feita essa acomodação, o circuito permanece o mesmo – o acúmulo do estímulo é sentido como uma pressão [*Drang*] e provoca uma urgência de descarga desse excesso, processo que é qualificado como satisfação. A ação que conduz à descarga acontece em função das representações e afetos que simbolizam e qualificam o objeto de satisfação desejado e o caminho a ser tomado para atingi-lo.

Psiquicamente, então, a pulsão é expressa através de dois representantes, um ideativo - a representação -, e outro intensivo – o afeto. Pois, conforme Freud (1915b), ela nunca pode se tornar objeto diretamente na consciência, apenas a ideia que a representa. “Se a pulsão não se prendeu a uma ideia ou não se manifestou como um estado afetivo, nada podemos conhecer sobre ela” (Freud 1915b/ 1996, p. 182). Acerca dessa questão, Garcia-Roza (1986/ 1996) diz que a pulsão é pré-psíquica ou quase psíquica. O que ainda vale a pena explorar acerca do circuito pulsional é a dimensão da alteridade, que ocupa papel primordial porque é aquilo que coloca o circuito em atividade.

Em seu *Seminário 11* Lacan trabalha o conceito de pulsão (no capítulo 13 e também nos seguintes 14 e 15) após abordar questões ligadas à transferência. A sequência de tais assuntos não é aleatória, ela frisa a importância da mediação do outro no circuito da pulsão. A existência como seres humanos mortais, para o autor, depende fundamentalmente da possibilidade de transferência para outros, para os objetos e também para a linguagem. “O ponto de conexão crucial e, por conseguinte, o ponto decisivo de emergência humana é a pulsão, não a necessidade, embora a fisiologia e a psicologia tenham, no passado, suposto o contrário com maior frequência”, sentencia Jaanus (1995/ 1998, p. 138) no livro que se dedica a explicar este seminário lacaniano.

Freud já evidenciara, desde o *Projeto*, a necessidade de uma alteração providenciada pelo mundo externo para que um estado estimulante cesse de causar tensão. Essa “ajuda alheia” (1950 [1895]/ 1996, p. 370) é fornecida, nos primórdios da constituição psíquica, por um cuidador do bebê, que, num estado de desamparo originário, é incapaz de promover tal ação específica. O chorar e balançar de mãos e braços de um recém-nascido não são suficientes para eliminar o estado de estimulação na fonte corporal gerada pela fome, por exemplo. Essa descarga motora, considerada em si mesma, é inútil para a aquisição do alimento. No entanto, porque há uma dimensão alteritária que interpreta essa atitude do bebê, que a nomeia como uma demanda e a atende, passa a acontecer uma interação. O bebê entra num campo de troca simbólica e é então marcado por essa ordem.

O imperativo de colocar o indivíduo em relação com o meio é próprio também da potência. Pulsão e potência, portanto, são forças que para se efetuarem requerem interações com outros corpos, como diria Spinoza, ou com objetos, como diria Freud. A potência de agir de um corpo aumenta ou diminui em função das causas exteriores, “na medida em que nossos sentimentos ou afetos provêm do encontro exterior com outros modos existentes” (Deleuze 1981/ 2002, p. 57). A vida de um corpo se realiza, necessariamente, na coexistência com outros corpos externos²⁶. Quanto à pulsão, neste sentido, observa Birman (1995):

Para que a pulsão como força se transforme num circuito pulsional, isto é, para que se articule num campo de objetos através dos quais se realize a satisfação e para que se inscreva num campo de representações, é preciso que se realize um trabalho. Esse trabalho é agenciado pelo outro, que oferece possibilidades de satisfação para a força pulsional, de forma que essa não precisa se descarregar imediatamente. (p. 46).

Dentro desse campo de aproximação, pode-se citar a passagem proferida por Laurent Bove, filósofo francês, em conferência para uma plateia de psicanalistas brasileiros: “a capacidade de identificação profunda e pré-verbal, pré-racional, é o elemento básico da constituição da humanidade dos homens, de um corpo coletivo, social” (2010, p. 36). O filósofo, em apresentação intitulada *Sobre o princípio do conhecimento dos afetos em Spinoza*, apontou essa espécie de “necessidade” do humano de se ligar a outrem como uma semelhança entre os pensamentos de Freud e Spinoza. Pulsão e potência são, portanto, conceitos que envolvem uma dimensão relacional para que sejam realizados, expressos.

Uma vez que já caminhamos por boa parte da apresentação do conceito de pulsão, cabe ressaltar que a pulsão, cujo artigo “a” a caracterizaria como definida, feminina e singular, não se apresenta dessa forma, *definida* e *singular*. Mais preciso seria usar *as pulsões*, já que, conforme veremos a seguir, não se trata de *uma* apenas e menos ainda elas aparecem de forma determinada.

²⁶ Para ilustrar que a potência é um conceito que não apenas envolve, mas exprime relação, falamos sempre de corpos, porque estes é que são relacionais. É o corpo que faz encontros com outros corpos, dos quais precisa para conservar-se, transformar-se, regenerar-se (*Ética*, II, prop. 13, postulados 3, 4 e 6). Essa questão retornará mais aprofundada na parte seguinte, em “Através das lentes: a inexistência da vontade livre e o psiquismo como ideia do corpo”.

2.7. A incontestável existência de conflitos

Desde o primeiro esboço da teoria pulsional nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), e em toda a caracterização do conceito feita em *Pulsões e seus destinos* (1915), Freud está se referindo à pulsão sexual, apesar de citar apenas o termo “pulsão”. Em contraposição às pulsões sexuais, o autor distingue inicialmente outro grupo de pulsões: as de autoconservação ou pulsões do eu. Este termo aparece pela primeira vez no ensaio *A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão*, de 1910. Naquele momento, atraído pela “importância das pulsões na vida ideacional” (Freud, 1910/ 1996, p. 223), dá-se conta de uma oposição entre as pulsões que favorecem a sexualidade, a consecução da satisfação sexual - cujo protótipo seria o amor -; e as pulsões que têm por objetivo a autopreservação do indivíduo, as pulsões do eu – que têm a fome como protótipo.

Essa dualidade ocupa um papel determinante na constituição do conflito psíquico. No exemplo de que trata o texto, as perturbações históricas da visão, as pulsões sexuais e as do eu têm o mesmo órgão (olhos) ou sistema (visão) como suporte de suas atividades. E havendo conflito entre essas forças, como é o caso, é esse mesmo órgão que padece como sintoma. “Confirma-se, assim, o adágio segundo o qual não é fácil para alguém servir a dois senhores ao mesmo tempo”, marca Freud (1910/ 1996, p. 225).

Usados como sinônimos, os termos “pulsões de autoconservação” e “pulsões do eu” não indicam, necessariamente, processos iguais. As pulsões de autoconservação são o conjunto das necessidades ligadas às funções corporais essenciais à conservação da vida do indivíduo. As pulsões do eu designam um tipo específico de pulsões cuja energia serve ao eu no conflito defensivo. Uma vez que o eu se situa a serviço da conservação do indivíduo em sua existência, as pulsões de autoconservação e pulsões do eu são utilizadas em situações iguais ao longo da obra. Garcia-Roza (1995a/ 2004) destaca, todavia, que não somente não é verdadeiro que o eu esteja a serviço da conservação individual como, ainda, o eu é caracterizado por Freud como um dos objetos privilegiados de investimento da pulsão sexual, a partir de 1914.

E é este investimento do eu pela pulsão sexual que faz cair por terra a dualidade²⁷ entre pulsões sexuais e pulsões de autoconservação ou do eu (com a licença de serem usadas aqui como sinônimas). No ensaio *Sobre o narcisismo: uma introdução* (1914), Freud diferencia dois tipos de investimento libidinal: a libido do eu e a libido objetal. Até então ele acreditava que as pulsões sexuais tinham como energia a libido e as pulsões de autoconservação ou do eu seriam não libidinais. Contudo, com a postulação do conceito de narcisismo – seja o primário, que designa um estado precoce em que a criança investe toda a sua libido em si mesma, ou o secundário, no qual ocorre um retorno ao eu da libido retirada dos seus investimentos objetais – a libido investe também o eu e não apenas os objetos externos. Ora, se o eu é também objeto de investimento das pulsões sexuais – e essa é a ideia em torno da qual é sintetizado o narcisismo – como manter a dualidade pulsional? A distinção entre pulsões sexuais e pulsões do eu, firmada até então no preceito de estas últimas serem não sexualizadas, perde seu sustentáculo.

Ainda assim, essa dualidade foi mantida até 1920, quando Freud escreve *Além do princípio de prazer*²⁸. É somente nesse texto que a teoria é revisada e uma nova teoria pulsional proposta: pulsões de vida (que incluem as pulsões sexuais e as de autoconservação) e pulsões de morte. Cabe lembrar que a teoria psicanalítica foi constantemente atravessada pelo pensamento dualista de Freud, que estabeleceu, por exemplo, os pares consciente-inconsciente, ativo-passivo, princípio de prazer-princípio de realidade, pulsões de autoconservação-pulsões sexuais. Quando a antítese entre estas duas últimas deixa de fazer sentido, uma das facetas do conflito

²⁷ Os pares de pulsões que se opõem no conflito (tanto na primeira teoria pulsional quanto na segunda) são frequentemente descritos como um *dualismo pulsional*. Preferimos descrever estes mesmos pares como uma *dualidade pulsional*, em razão de que o termo “dualismo”, em geral, refere-se a dois princípios (ou realidades) opostos, inconciliáveis e irreduzíveis entre si. Dado que as expressões pulsionais são capazes de síntese (caso, por exemplo, das pulsões de morte, que sempre aparecem imbricadas às de vida), a adoção do termo *dualidade* indica mais um caráter daquilo que é duplo ou que se exprime de duas maneiras distintas.

²⁸ A partir de então será possível para Freud precisar melhor o que é a libido, em 1921 (*Psicologia de grupo e análise do eu*) e 1922 (*Dois verbetes de enciclopédia*). Destacamos aqui a definição do primeiro destes textos: “Libido é expressão extraída da teoria da afetividade. Damos esse nome à energia, considerada como uma magnitude quantitativa (embora na realidade não seja presentemente mensurável), daquelas pulsões que têm a ver com tudo o que pode ser abrangido sob a palavra ‘amor’ (Freud 1921/ 1996, p. 101)”. Donde por amor Freud engloba o amor sexual, o amor próprio, o amor pelos pais e pelos filhos, a amizade, o amor pela humanidade em geral, entre outros (*Op. Cit.*).

psíquico²⁹ estaria ameaçada. A dualidade apresentada em 1920 pode ser então entendida como a necessidade da manutenção da luta entre essas forças que animam o ser.

No caminho de construção da sua segunda teoria pulsional, o autor se questiona a respeito da dominância do princípio de prazer sobre o curso dos processos mentais. O princípio de prazer é um dos que rege a vida mental³⁰ e segundo o qual prazer e desprazer estão relacionados à intensidade das excitações que chegam ao aparelho psíquico. Nesse funcionamento, o aparelho se esforça por regular a intensidade de excitações que nele circulam. Assim, o aumento da intensidade dos estímulos é qualificado como desprazer, ao passo que a diminuição, como prazer. No esforço por manter estável e constante o nível de investimentos energéticos que chegam até ele, de forma que consiga operar, o aparelho psíquico arranja meios de promover a descarga dessa excitação excedente - sentida como desprazerosa. A diminuição da excitação gera então alívio e prazer³¹. Correlativo ao princípio de prazer, temos o processo primário – característico do sistema inconsciente –, aquele sob cujo ponto de vista dinâmico-econômico a energia psíquica escoia livremente, da maneira mais rápida e direta possível, para a descarga.

No ensaio em questão Freud (1920) problematiza se o princípio não seria uma forte *tendência* desses processos ao invés de um caminho *necessariamente* percorrido por eles. Alguns fatores, sobretudo advindos de suas observações clínicas, o levam a pensar assim. Confrontados com a realidade, muitas vezes os indivíduos se deparam com a ocorrência de um adiamento da satisfação (prazer), uma tolerância ao desprazer por um longo tempo. As crianças criam jogos nos quais se esforçam para reproduzir e dominar um acontecimento desprazeroso. Pessoas que viveram um acidente ou situação traumática têm sonhos recorrentes com o evento que gerou o trauma (“esse, então, pareceria o lugar para, pela primeira vez, admitir uma exceção à proposição de que os sonhos são realizações de desejos” Freud (1920/ 1996), p. 43). Os pacientes repetem na relação transferencial com o analista situações indesejadas e

²⁹ Também expresso pelas contradições ente o desejo e a defesa, pelos desígnios das diferentes instâncias ou sistemas, conflito edipiano, etc. (Laplanche e Pontalis, 1982/ 2001).

³⁰ O outro é o princípio de realidade.

³¹ É digno de nota marcar que aqui estamos optando por falar de *regulação de intensidades energéticas à conservação da quantidade de energia*, segundo discussão feita acima (na terceira seção).

emoções penosas vividas com as figuras paternas, recriando-as de modo muito peculiar.

De posse das observações acima descritas, Freud (1920/ 1996) dá o nome de “compulsão à repetição” ao processo através do qual os indivíduos se colocam em ou procuram situações desprazerosas, repetindo experiências antigas (já vimos, contudo, que um esboço desse conceito aparece em 1914). Esse processo escaparia à regência do princípio de prazer, indo *além* dele. Mas o que seria então que opera no psiquismo uma sobrelevação do princípio que seria seu próprio regulador? O metapsicólogo suspeita de algo mais rudimentar e mais pulsional do que o princípio de prazer. Acompanhemos seu raciocínio:

As mais abundantes fontes dessa [que amiúde ocasionam distúrbios econômicos comparáveis às neuroses traumáticas] excitação interna são aquilo que é descrito como as pulsões do organismo, os representantes de todas as forças que se originam no interior do corpo e são transmitidas ao aparelho anímico, desde logo o elemento mais importante e obscuro da pesquisa psicológica. Não se pensará que é precipitado demais supor que os impulsos que surgem das pulsões não pertencem ao tipo dos processos nervosos vinculados, mas sim ao de processos livremente móveis, que pressionam no sentido da descarga. (...) Visto que as moções pulsionais têm os sistemas inconscientes como seu ponto de impacto, quase não constitui novidade dizer que elas obedecem ao processo primário. (...) As manifestações de uma compulsão à repetição apresentam em alto grau um caráter pulsional e, quando atuam em oposição ao princípio de prazer, dão a aparência de alguma força ‘demoníaca’ em ação (Freud, 1920/ 1996, p. 45 e 46).

Conforme observa Laplanche (1986/ 1988), após a postulação do investimento libidinal também no eu (e não somente nos objetos, como antes se pensava),

correu-se o risco de não mais ver na sexualidade senão este aspecto ligado, investido, calmo, quiescente; por isto, em 1920, a necessidade de reafirmar algo que se perdeu, isto é, a sexualidade não ligada, a sexualidade que poderíamos dizer “desligada” no sentido da pulsão, isto é, a sexualidade mudando de objeto, a sexualidade tendo apenas um único fim que é de correr o mais rápido possível para a satisfação e para a diminuição completa de seu desejo pelas vias mais curtas; portanto, neste momento, a necessidade de se reafirmar algo que era essencial na sexualidade e que tinha sido perdido, seu aspecto demoníaco, sujeitado ao processo primário e à compulsão à repetição (p. 23).

Este estado de energia livre, não ligada – e por isso dispersa, sem ordem – é característico da pulsão de morte. Expressa-se de forma clara no fenômeno da compulsão à repetição, processo que de forma alguma é fonte de prazer e que ainda

assim se impõe repetidamente. Essa peculiaridade que impele a ir além do princípio de prazer implicando, então, o aspecto demoníaco. Toda essa caracterização parece fazer mais sentido do que o enfoque dado por outras leituras à conceituação da pulsão de morte como retorno a um estado anterior ou desejo de retorno ao absoluto do inorgânico. Pelo menos é o que também pensa Garcia-Roza (1986/ 1996). Isso porque ela não precisa ser vista como um impulso para morrer. “Podemos perfeitamente prescindir de Freud para afirmar que todo ser vivo morrerá um dia”, escreve o autor (Garcia-Roza, 1986/1996, p. 54), para quem a grande revolução deste texto de 1920 reside mais no fato de que, como hipótese metapsicológica, a pulsão de morte está indissoluvelmente ligada à pulsão sexual.

Nesse mesmo sentido, Green (1986/ 1988) destaca que dada a grande incompreensão acerca do conceito de pulsão de morte, uma precisão maior só é viável pelo avanço na teoria que Freud nos deixou sobre as pulsões de vida. Esta última, em sua opinião, é de ordem conceitual e, ainda que não possamos prová-la na experiência, não se pode dissociar-se dela. Na concepção do autor, a meta essencial das pulsões de vida é a de garantir uma função objetalizante. Esta não sendo apenas limitada às transformações do objeto, mas tendo também o papel de fazer chegar à categoria de objeto aquilo que não possui nenhuma das qualidades, das propriedades e dos atributos daquele. Neste trabalho psíquico de catexia uma característica precisa ser mantida: o *investimento significativo*. No limite, é o próprio investimento que é objetalizado.

Por outro lado, a meta da pulsão de morte seria a de realizar ao máximo uma função *desobjetalizante* através do desligamento da energia direcionada aos objetos. “Esta qualificação permite compreender que não é somente a relação com o objeto que é atacada, mas também todos os substitutos deste – o eu, por exemplo, e o próprio investimento na medida em que ele sofreu o processo de objetalização” (Green, 1986/ 1988, p. 65). A manifestação própria à destrutividade da pulsão de morte é o desinvestimento.

Aquilo que esses autores (Green 1986, Garcia-Roza 1986, e Laplanche 1986) entendem ou interpretam do conceito de pulsão de morte aponta para uma energia livre, que busca uma via rápida e direta para o escoamento, sem se ligar a objetos.

Não diz respeito, necessariamente, a um aspecto agressivo direcionado quer à exterioridade, quer ao próprio indivíduo. Sobre isso Green (1986/ 1988) é enfático, ao afirmar que os autores pós-freudianos cometem equívocos ao não serem precisos com os escritos de Freud, e empreende sua crítica:

Isso vale inclusive para o sistema kleiniano que adota abertamente a hipótese de sua [da pulsão de morte] existência. Sabe-se, aliás, que se o papel da agressividade é considerado fundamental em vários destes sistemas, o quadro teórico no qual esta é conceitualizada difere daquele de Freud (Green, 1986/ 1988, p. 60).

Clínicos e teóricos da psicanálise se reconhecem no postulado fundamental do conflito psíquico. O desacordo está em precisar a natureza dos elementos em conflito, quais as modalidades deste e quais consequências dele decorrem. Green (1986/ 1988) denuncia a situação de que não há mais entre os psicanalistas um acordo sobre as hipóteses do conflito originário calcado nos dois grandes tipos de pulsões. Os adversários da pulsão de morte sustentam que não conseguem aplicar a ela as características descritivas da pulsão sexual (fonte, pressão, alvo e objeto). Em defesa do conflito pulsional, o autor marca que esta tese responde em Freud a uma exigência:

a de explicar o fato de que o conflito é repetível, deslocável, transportável e que sua permanência resiste a todas as transformações do aparelho psíquico (conflitos inter-sistêmicos, ou intra-sistêmicos, ou entre libido narcisista e objetual, ou entre instâncias e realidade externa, etc.) (Green, 1986/ 1988, p. 61).

Essa constatação obrigaria Freud a postular um conflito original, fundamental e primeiro, motivo pelo qual o metapsicólogo nunca abriu mão de uma dualidade pulsional.

Retomemos uma questão até aqui pouco explorada, a saber, a da mescla entre pulsão de vida e pulsão de morte. Na experiência apenas são dadas combinações dessas duas espécies de pulsão, sendo a luta da primeira em ligar a energia da segunda e submetê-la ao princípio de prazer. A pulsão de morte, diz Freud (1920), é invisível e silenciosa. Em contraposição, as manifestações da pulsão de vida se fazem ouvir: são numerosas e ruidosas. Vistas dessa forma, as pulsões de vida são as

manifestações possíveis de serem significadas. A pulsão de morte só poderia ser dita enquanto tal porque age em conjunto, mesclada às pulsões de vida, que dão voz ao seu silêncio. Vejamos o que diz Freud em *O mal estar na civilização* (1930), acerca dessa questão:

Desde o início os fenômenos da vida podiam ser explicados pela ação concorrente, ou mutuamente oposta, dessas duas pulsões. Não era fácil, contudo, demonstrar as atividades dessa suposta pulsão de morte. (...) Podemos apenas suspeitá-la, por assim dizer, como algo situado em segundo plano, por trás de Eros (as pulsões de vida), fugindo à detecção, a menos que sua presença seja atraída pelo fato de estar ligada a Eros (Freud 1930/ 1996, p. 122-125).

Diz ele que as duas classes de pulsões raramente – talvez nunca – apareçam separadas uma da outra. Estão elas mescladas em proporções que variam e se diferenciam, dificultando o nosso reconhecimento. Ora, se pulsão de vida e pulsão de morte nunca aparentam expressão isolada, se é a primeira quem dá voz à segunda através da ligação de sua energia a alguma representação, então é provável que estejamos novamente no terreno de um monismo pulsional. Vejamos: a energia da pulsão de morte é desligada, dispersa, livre. Ela só se faz ver em sua mescla com a pulsão de vida. A energia desta última é ligada, investe representações. A junção desses fatos leva a crer que inicialmente a pulsão seria sempre de morte, estado em que a energia estaria dispersa e indeterminada. Quando essa energia impele o psiquismo ao trabalho, ou seja, quando as intensidades chegam ao aparato fazendo com que o mesmo trabalhe com a finalidade de regulá-las, a apreensão dessa energia se daria sob a égide das pulsões de vida – a energia exercendo pressão [*Drang*], sendo ligada, tendo alvo [*Ziel*], ou a finalidade de ser descarregada, e objeto [*Objekt*].

Ainda quando se trata da função desobjetalizante, própria da pulsão de morte, proposta por Green (1986), o desinvestimento dos objetos, ou a perfuração do tecido de representações, só aparece como tal porque há mescla com a pulsão de vida, melhor dizendo, porque já foi capturada pela cadeia de significações. Dessa maneira, como disseram Laplanche e Pontalis no verbete ‘pulsão de morte’ de seu *Vocabulário da psicanálise*: “além de um tipo especial de pulsão, o que ele [Freud] assim designa é o que estaria no *princípio* de qualquer pulsão” (Laplanche e Pontalis, 1982/ 2001).

Seria neste sentido que em 1920 Freud disse que a pulsão de morte seria a pulsão por excelência?

Se sim, estamos de fato navegando pelo mar do monismo. A leitura que Deleuze (1967) faz de *Além do princípio de prazer* propõe algo nesse sentido. Esse texto, para o filósofo, seria uma obra-prima na qual Freud empreende uma reflexão propriamente filosófica, como não faz em nenhum outro (e aqui reencontramos a questão das aspirações filosóficas do jovem Freud). A esse tipo de reflexão Deleuze (1967/ 2009, p. 109 e 110) dá o nome de “transcendental”, porque é referida a uma forma de se voltar sobre a questão dos princípios, designando algo anterior à experiência. E assim propõe um conceito transcendental: o de instinto de morte, sendo a palavra “instinto” usada para realmente marcar esse momento inaugural.

O instinto de morte seria o sem-fundo *além* do princípio de prazer, no sentido de que o precede, o transcende, e não de que é uma exceção a ele. Não é contrário, somente exterior e heterogêneo ao princípio. Caos de excitação energética original e silenciosa em estado puro, o instinto de morte se distinguiria da pulsão de morte porque esta se apresenta sempre misturada à pulsão de vida. É a ligação da excitação – função de Eros, as pulsões de vida - que funda o princípio de prazer, segundo Deleuze (1967/ 2009, p. 111): “sem a atividade de ligação, sem dúvida há descargas e prazeres, mas esparsos, ao acaso dos encontros, sem valor sistemático”. As pulsões de vida passam então a ocupar o papel de instauração do princípio de prazer, quando fazem a ligação das excitações dispersas do instinto de morte. De início, instinto de morte, no movimento seguinte, energia ligada operando segundo a lógica do princípio de prazer. É então que se têm pulsões de vida e pulsões de morte como representantes dos quais temos notícias. As primeiras, representantes diretas de Eros, ruidosas. As segundas, representantes indiretas do instinto de morte, sempre misturadas às primeiras.

Deleuze (1967) aponta que em Freud essa questão da segunda teoria pulsional não fica totalmente esclarecida, que há uma complexidade nos textos que tratam dela. Três posicionamentos coexistem: um monismo, “uma só e única força, ora demoníaca, ora salutar” (*Op. cit.*, p. 112); um dualismo qualitativo, de natureza, entre a união e a destruição; e “uma diferença de ritmo e de amplitude, uma diferença nos

pontos de chegada (na origem da vida ou anterior à origem...)” (*Op. cit.*, p. 113). Essas nuances qualificariam, na leitura do filósofo, a repetição em Freud como uma síntese transcendental do tempo, pois

à repetição que liga e constitui o presente, à repetição que apaga e constitui o passado, junta-se, a partir das duas combinações, uma repetição que salva... ou que não salva. (Daí o papel decisivo da transferência como repetição progressiva, que libera e salva, ou fracassa) (Deleuze 1967/ 2009, p. 113).³²

Garcia-Roza (1986) rebate essa leitura de Deleuze, argumentando que não há a necessidade de postular o conceito de instinto de morte. Sob seu ponto de vista, a pulsão de morte de que fala Freud (1920) já dá conta dessas qualidades que Deleuze (1967) atribui ao instinto de morte: energia não ligada, caótica e silenciosa. Ainda segundo Garcia-Roza (1986 e 1995a) a pulsão é pura potência dispersa, indeterminada. É a inscrição dessa força no psiquismo que a determina como pulsão disto ou daquilo. *Em si* a pulsão teria uma só e única natureza, mas sua presentificação no psiquismo seria dada de dois modos distintos: na qualidade de pulsão de vida ou de pulsão morte.

Por isso, segundo afirmação de Laplanche (1986), Freud sempre se recusou a postular uma energia própria à pulsão de morte. De forma que a dualidade pulsional deve sempre ser conciliada com um monismo energético: o da libido. É nessa linha que Winograd (2004), em sua discussão sobre se *Freud é monista, dualista ou pluralista?*, no tocante às pulsões, afirma que ele é tanto monista quanto dualista. Segundo a autora,

de um lado, devemos dizer que Freud é dualista por trabalhar com dualidades (pulsão de autoconservação / pulsão sexual e pulsão de vida / pulsão de morte) supostas desde a origem do aparato psíquico. Por outro lado, também devemos afirmar que Freud é monista na medida em que considera que a determinação das pulsões deriva de seu modo de presentificação no psiquismo (Winograd, 2004, p. 210).

³² A indeterminação dos devires pulsionais, de que tratávamos há pouco, é retomada aqui na esteira da citação de Deleuze. A transferência aparecendo, novamente, como lugar de reapresentação da repetição e de possibilidade de deslocamento diferencial.

Em debate aberto e controverso desde sua apresentação até os dias de hoje, o conceito de pulsão de morte e a nova dualidade pulsional que ele implica, entretanto, não descaracterizam a pulsão daquilo que nos interessa neste trabalho abordar: seu caráter de *força que engendra o vivo desde dentro*. Forças anárquicas, descentralizadas e flexíveis parecem ser as pulsões. Com objetos contingentes, promotoras de combates, de conflitos – e por isso mesmo aquilo que espicaça, que gera movimento. Depois do que foi até aqui percorrido é possível entender porque a mola pulsional não é o que sustenta somente a atividade *psíquica*, mas *toda* e qualquer atividade. Como exatamente partes dos dois modos da pulsão “se combinam para desempenhar as diversas funções vitais, sob quais condições tais combinações se afrouxam ou se rompem e a que distúrbios essas mudanças correspondem” (1937,/ 1996, p. 260) são questões que permanecem sem clareza para Freud ainda no final de seu percurso.

Dado que nossa proposta é ler Freud com a ajuda de Spinoza, vejamos o que podemos articular da filosofia spinozana com a segunda teoria pulsional. Vimos que dotar a pulsão de morte de um conteúdo intrínseco de agressividade não responde aos intuitos visados por Freud. Numa perspectiva spinozista a noção de uma força pulsional que deseja a morte do próprio indivíduo seria inconcebível, porque não há possibilidade de ser inerente a qualquer coisa singular a existência em si mesmo de um princípio de sua própria destruição. Não há nada que internamente leve o indivíduo à autodestruição - Spinoza é definitivo quando diz que “nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior” (*Ética*, III, prop. 4). Segundo sua filosofia, podem acontecer maus encontros, nos quais a potência de existir de um indivíduo é diminuída. Se um encontro desse tipo acontecer com um corpo (e por corpo podemos pensar coisas como drogas, outros corpos humanos, um carro, etc.) tão mais forte e potente que aquele indivíduo, é possível que o primeiro o destrua. Até mesmo o suicídio e a recusa a se alimentar seriam efeitos da coação de causas exteriores.

Mas não apenas Freud nos convoca desde o início a pensar as questões conflituosas, como a experiência de fato nos mostra que os seres humanos são sim habitados por contradições e conflitos internos. Se o mal, a destrutividade ou a

agressividade não têm qualquer consistência ontológica em Spinoza, como explicaríamos a desordem e a batalha que tão comumente sentimos e experimentamos como sendo “nossas”?

“Isso lhes vem do exterior, mas de alguma forma é assumido pelo indivíduo singular”, aponta Bove (2010, p. 31). Para Spinoza, essa espécie de assimilação é protagonizada pela imaginação, processo próprio do primeiro gênero de conhecimento³³. O mal é de início produto da imaginação, isto é, de nossa crença ingênua de que as relações espontâneas que nós mantemos com as coisas – o mundo, os outros e nós mesmos – refletem fielmente seu ser próprio. Quando concebemos o mundo exterior imaginativamente, temos ideias que indicam mais o estado de nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores, ideias, portanto, inadequadas do ponto de vista da realidade das coisas. Somos, pois, passivos diante das forças externas. Explica-nos Chauí que

a passividade natural, possui, assim três causas: a necessidade natural do apetite e do desejo de objetos para sua satisfação; a força das causas externas maior do que a nossa; e a vida imaginária, que nos dirige cegamente ao mundo, esperando encontrar satisfação no consumo e apropriação das imagens das coisas, dos outros e de nós mesmos. Por isso, na paixão somos causa inadequada de nossos apetites e de nossos desejos, isto é, somos apenas parcialmente causa do que sentimos, fazemos e desejamos, pois a causa mais forte e poderosa é a imagem das coisas, dos outros e de nós mesmos; portanto, a exterioridade causal é mais forte e mais poderosa do que a interioridade causal corporal e psíquica (Chauí 2011, p. 88).

Os desejos que nascem das imagens e das ideias imaginativas arrastam o homem em direções opostas, confundem-no, tornando-o conflituoso. Por isso é possível que se ame e odeie uma mesma coisa, e que se afirme ou negue uma mesma ideia, em flutuações de ânimo causadas pela imaginação. Quando um indivíduo fica à mercê da potência das coisas externas e seu *conatus* deixa-se por elas determinar, diz Spinoza que ele é causa inadequada das coisas que lhe acontecessem e que está suscetível, ao sabor dos encontros.

Na teoria psicanalítica, os conflitos pulsionais se manifestam como impasses psíquicos quando as pulsões em conflito investem ideias também conflitantes, que

³³ As outras duas formas de conhecimento que caracterizam o segundo e o terceiro gênero são a razão e a intuição, respectivamente.

representam, cada uma, diferentes objetos desejados. Impasses e antagonismos entre ideias e valores são expressões dos conflitos de interesse entre as pulsões. Explicamos Freud que

cada pulsão procura tornar-se efetiva por meio de ideias ativantes que estejam em harmonia com seus objetivos. Estas pulsões nem sempre são compatíveis entre si; seus interesses amiúde entram em conflito. A oposição entre ideias é apenas uma expressão das lutas entre as várias pulsões (Freud, 1910/ 1996, p. 223).

Ler a teoria da pulsão de Freud através das lentes da teoria da potência de Spinoza não tem o propósito de sobrepor analogamente uma à outra. De forma que tentar encaixar (ajustar) um texto ao outro não é nossa tarefa. A maneira como Freud postula o conflito advindo da dualidade pulsional depende de outros conceitos metapsicológicos (para citar somente alguns: o recalque e as relações entre isso, eu e supereu) para os quais não encontraríamos lugar na teoria spinozana – a natureza das disciplinas (psicanálise e filosofia) e as perguntas às quais elas tentam responder são distintas. No entanto, um sobrevoo de olhar sobre as teorias nos permite encontrar grandes ressonâncias nesse aspecto do conflito, da dificuldade de acesso às suas causas e da possibilidade de sua resolução (se não resolução, ao menos a criação de uma forma melhor de lidar com ele).

Para Spinoza, a determinação das causas que levam os indivíduos a desejar, querer, apetecer as coisas é, em geral, desconhecida deles próprios. O caminho que conduz a esse conhecimento passa, necessariamente, pelo conhecimento das processualidades próprias. A começar pelo entendimento de que as afecções do corpo e as ideias dessas afecções na mente *não* são modificações corporais e significações psíquicas dispersas e desinteressadas. Ao contrário, a mente aumenta sua potência de pensar quando o corpo aumenta a sua de agir, e vice-versa. Da mesma maneira ambos padecem simultaneamente. O antídoto para a vida passional nos dá o filósofo: compreender a gênese do desejo como o próprio *conatus*, saber por que desejamos e o que desejamos – desfazendo o depósito de expectativas imaginárias nas coisas desejadas.

Para Freud, os conflitos pulsionais não podem ser suspensos em sua fonte, afinal de contas, “se as pulsões estão provocando distúrbios, isso é prova de que os

cães não estão dormindo” (1937/ 1996, p. 247). De fato, nunca dormem. Mas se a pressão da pulsão não pode ser suspensa, é possível que o escoamento de sua intensidade se dê de forma mais livre. Os afetos e as representações (os dois representantes da pulsão no psiquismo) podem ser rearranjados e ressignificados, indicando novos caminhos de expressão e de descarga pulsional. Esse processo é viabilizado pela conquista e influência, por parte do eu, de segmentos (de conteúdos) do isso. Freud (1923 e 1933a) indicou que um eu com o campo de percepção ampliado e com a organização expandida é mais capaz de se assenhorear de partes do isso. Ora, trata-se aqui de também conhecer as processualidades próprias para que se torne possível a regulação dos influxos (e, portanto, dos conflitos) pulsionais.

O isso, “parte obscura e inacessível de nossa personalidade” (Freud 1933 [1932]a/ 1996, p. 78), que deve ser conquistada pelo eu, tem contato direto com as intensidades advindas dos processos somáticos. Freud (1923) diz que ele é “aberto” em sua extremidade para o corpo e repleto de energia pulsional, quando postula sua segunda tópica do aparelho psíquico. As pulsões são o conceito-limite entre o corpo e o anímico, e o isso não possui fronteira demarcada com o corpo. Uma investigação mais detalhada sobre os domínios corporais e psíquicos se faz necessária. E já que, para Spinoza, conhecer a dinâmica constitutiva da mente e do corpo fazem o indivíduo mais cômico de sua própria natureza e mais próximo de seus processos desejantes, dedicaremos a parte seguinte do trabalho a este tema.

3. Através das lentes: a inexistência da vontade livre e o psiquismo como trabalho do corpo

“Aqueles, portanto, que julgam que é pela livre decisão da mente que falam, calam, ou fazem qualquer outra coisa, sonham de olhos abertos”

Spinoza

“Aquilo que chamamos de nosso eu comporta-se essencialmente de modo passivo na vida (...), nós somos ‘vivididos’ por forças desconhecidas e incontroláveis”

Freud

Feita a aproximação crucial deste trabalho, isto é, apresentadas as ressonâncias - e também alguns pontos de incompatibilidade - entre a potência de Spinoza e a pulsão de Freud, partiremos nesta etapa para outras derivas que essa primeira aproximação permite. Com as lentes polidas, veremos outros pontos de convergência entre os autores pesquisados. De saída, podemos situá-los do mesmo lado de um posicionamento acerca da problemática mente-corpo; lado este oposto ao de Descartes e de uma série de outros pensadores e teorias, cujas ideias remontam aos mais velhos tempos, que veem no corpo um instrumento da alma. A consequência direta da posição de Freud e Spinoza é a inexistência da vontade livre, ou o fato de que o homem é vivido por forças sobre as quais ele não tem total controle. Um fato curioso que encontramos pelo caminho foi a inspiração spinozana que tem o conceito de isso, formulado por Freud em sua segunda teoria do aparelho psíquico. E, por fim, apresentaremos algumas leituras da obra freudiana que entendem o psiquismo como um produto do trabalho do corpo, que nos remeteu ao pensamento spinozano de que a mente é a ideia do corpo.

3.1. Por uma nova concepção da questão corpo-mente

O que pode um corpo? é uma pergunta célebre de Spinoza, à qual responde o filósofo: “o fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo (...) pode e o que não pode fazer” (*Ética*, III, prop. 2, esc.). Essa sentença deve ser compreendida em meio às demais argumentações feitas por ele nesse longo escólio de uma das proposições de abertura da terceira parte da *Ética*. Spinoza ali se dedica a criticar o ponto de vista “dos homens” ou “daqueles” que creem que o corpo está submetido aos comandos da mente, ou seja, de sua capacidade de imprimir-lhe suas vontades. Como se a questão de saber o que pode um corpo pudesse se restringir a: um corpo pode aquilo que a mente deseja, quer, tem vontade. Embora o alvo das críticas esteja velado, sabe-se bem a quem elas se dirigem: no prefácio desta mesma parte já havia sido feita uma reprimenda ao “muito celebrado Descartes”, que acreditava que a mente tem um poder absoluto sobre suas próprias ações.

O problema de que trata Spinoza nessa proposição é o de desfazer a causalidade de ação da mente sobre o corpo, e também o contrário, do corpo sobre a mente. A mente não pode determinar o corpo ao movimento e ao repouso, pois essas leis, quando referidas ao atributo extensão, só dizem respeito a corpos. Quando consideramos coisas como modos da extensão, a ordem de tudo o que as envolve deve ser explicada pelo atributo da extensão. E assim, da mesma forma, o corpo não pode determinar a mente a pensar, pois sendo esta um modo do atributo pensamento, a ordem de tudo o que a envolve só pode ser explicada sob o atributo do qual ela é modo. Já para Descartes, a vontade livre da alma pode determinar o corpo a mover-se.

Em *As paixões da alma* Descartes postula que as funções ou atribuições da alma são de dois gêneros: ações e paixões. As paixões, num sentido geral, são as percepções da alma que podem ter duas causas: a própria alma ou o corpo. Aquelas que possuem a alma como causa são percepções da própria vontade, de pensamentos ou de imaginações que dela dependem. Querer alguma coisa é uma ação, perceber esse querer é uma paixão. Todavia, para este filósofo, uma vontade e sua percepção são a mesma coisa, então a percepção de uma vontade passa a ser considerada

também uma ação – “a denominação faz-se sempre pelo que é mais nobre, e por isso não se costuma chamá-la [a percepção de uma vontade] paixão, mas apenas ação” dirá Descartes (*As paixões da alma*, I, art. 19). Assim, as paixões da alma que têm a própria alma como causa podem ser chamadas de ações.

As paixões da alma propriamente ditas são aquelas que têm o corpo como causa. Descartes parte de uma correlação entre ação e paixão: tratam-se do mesmo acontecimento, visto ora sob o aspecto do agente que o executa, ora sob o aspecto daquele que padece. Por isso, aquilo que é paixão na alma é ação no corpo, e vice-versa. Com a palavra, o próprio: “considero que não notamos que haja algum sujeito que atue mais imediatamente contra nossa alma do que o corpo ao qual está unida, e que, por conseguinte, devemos pensar que aquilo que nela é uma paixão é comumente nele uma ação” (Descartes, *op. cit.*, I, art. 2). Estritamente falando, as paixões da alma são percepções, sentimentos, ou emoções que são ocasionadas, fortalecidas e mantidas pelo movimento dos espíritos animais (pequenas e sutis partículas sanguíneas que se movem depressa, entrando e saindo das cavidades e poros do cérebro rumo aos nervos e músculos – e desses de volta ao cérebro, num circuito fechado).

As ações da alma, por sua vez, dizem respeito à vontade do intelecto. Podem ser ações que terminam na própria alma (como aplicar o pensamento a objetos ideativos) ou ações que terminam no corpo (como quando há a vontade de passear e os membros são movidos de forma a exercer o caminhar). A vontade para Descartes é de tal modo livre que nunca pode ser constrangida, de maneira que, pelo seu simples querer, a alma leva o corpo a mover-se da maneira necessária a fim de produzir o efeito relacionado a este seu desejo. Na concepção cartesiana, e esta é uma marca de sua filosofia, existe um poder absoluto da alma não apenas sobre suas ações, mas também sobre suas paixões. Até a mais fraca das almas pode, quando bem conduzida, imperar sobre estas últimas:

Dado que se pode, com um pouco de engenho, mudar os movimentos do cérebro nos animais desprovidos de razão, é evidente que se pode fazê-lo melhor ainda nos homens, e que mesmo aqueles que possuem as almas mais fracas poderiam adquirir um império absoluto sobre todas as suas paixões, se empregassem bastante engenho em domá-las e conduzi-las (Descartes, *op. cit.*, I, art. 50).

Fundada no conceito de representação, a filosofia cartesiana dá ao pensamento (e, portanto à alma, sede na qual se origina essa vontade) um lugar de primazia; pois pensar, segundo o argumento do *cogito*³⁴, é a garantia de existir. *Penso, logo existo*: a capacidade de representar dobrada sobre si mesma garantindo a existência do ser. Isso porque, para Descartes, a alma - dotada de livre-arbítrio e de “uma vontade bastante ampla e perfeita” – é o que torna o homem apto a conhecer o mundo e aquilo que faz dele a imagem e a semelhança de Deus (Descartes, *Meditações Metafísicas*, meditação quarta, §9).

A preponderância da alma sobre o corpo é também por isso tamanha: porque sua expressão, a vontade livre, aproxima o homem de Deus. Já a extensão, de cuja substância o corpo é expressão, é para o filósofo divisível e isso constitui sua inadequação frente à indivisibilidade da natureza divina: “dado que a extensão constitui a natureza do corpo, e que aquilo que é extenso pode ser dividido em várias partes, e que uma tal coisa denota uma imperfeição, concluímos que Deus não é um corpo” (Descartes, *Princípios da filosofia*, primeira parte, art.23). De forma que, no homem, o corpo é aquilo que o afasta da perfeição divina e a vontade livre aquilo que o aproxima (Guimaraens 2010).

Dissemos acima que o corpo humano é expressão de uma substância extensa. O leitor atento notará que isso em muito difere da concepção spinozana de uma substância única. Em Descartes, a extensão constitui uma substância [*res extensa*] e o pensamento, outra [*res cogitans*]; de cada qual seguem-se leis próprias e não há relação causal entre elas.

Substância material e espacial, o corpo animal e humano é, do ponto de vista anatômico e fisiológico, uma máquina, descrita segundo o modelo da mecânica clássica, portanto do princípio de inércia e das leis do movimento, pensadas por Descartes como ação por choque ou por contato direto. A alma ou substância pensante é definida por um conjunto de faculdades próprias e autônomas que são modos de pensar – imaginação, memória, sentimento, vontade e razão. O homem é um composto substancial, formado pela união de um corpo e de uma alma, os quais, sendo substâncias distintas não mantêm relações causais. Chauí 2010, p. 74.

³⁴ Conforme a quarta parte do *Discurso do método*.

Como então duas substâncias heterogêneas podem agir mutuamente nesse composto substancial que é o homem? A resposta de Descartes é que há no cérebro uma pequena glândula que é a sede da alma: a glândula pineal, através da qual a alma exerce suas funções mais especificamente do que nas outras partes do corpo (porque, diga-se, a alma está unida a todas as partes do corpo conjuntamente – Descartes, *As paixões da alma*, I, art. 30). A glândula possui certa mobilidade, o que a permite transmitir ao corpo (via espíritos animais, nervos e sangue) os movimentos que deseja executar e, em contrapartida, permite também recolher as impressões que vêm dos órgãos dos sentidos.

“Perante a tradição e o dualismo cartesiano, a inovação spinozana é sem precedentes”, sentencia Chauí (2010, p. 76). Se para Descartes a questão mente-corpo está no plano de duas substâncias distintas, para Spinoza está no plano dos atributos. E não existem apenas dois, mas infinitos, conforme vimos anteriormente. Na filosofia spinozana, o tema da mente e do corpo é indissociável daquele de uma identidade de conexão ou igualdade de princípios entre os infinitos atributos da substância única. Na natureza há um único sistema de ordem e de conexão que se exprime necessariamente em todos os atributos. Assim, a proposição “a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas” (*Ética*, II, prop.7) indica uma mesma ordem de produção e de causas para o atributo pensamento, o atributo extensão ou qualquer outro atributo. Porque os atributos são realmente distintos entre si, a cada modo de um atributo corresponde necessariamente um modo em cada um dos outros atributos, sem relação de causalidade uns sobre os outros, pois essas modificações se dão simultaneamente na substância.

Isso estando claro, compreende-se melhor por que, para Spinoza, “a mente e o corpo são uma só e mesma coisa, a qual é concebida ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão” (*Ética*, III, prop.2, esc.) e que, por isso mesmo, aquilo que é ação ou paixão na mente, é de forma simultânea e necessária ação ou paixão no corpo. A partir dessa concepção, podemos pensar que a teoria spinozana fala mais de uma *unidade* entre mente e corpo que de uma *união* entre os dois. Essa unidade, conforme descrito por Levy (2009), é aquela entre duas expressões incomensuráveis e incomunicáveis, mas que têm uma só e mesma realidade

substancial. E é esta identidade substancial dos dois modos finitos existentes (e distintos, porque expressam atributos irreduzíveis um ao outro) que explica sua unidade sem ter de fazer referência às interações entre mente e corpo. As diferenças entre os atributos pensamento e extensão se integram na unidade da substância sob a forma de uma identidade de potência, de ordem e de encadeamento.

Essa tese foi chamada de *paralelismo* e tal nomeação não é livre de controvérsias³⁵. De início, não se trata de um termo dado por Spinoza e menos ainda presente no conjunto de suas obras. Quem assim a nomeou foi Leibniz, mas foi Deleuze, em *Spinoza et le problème de l'expression* (1968), quem a desenvolveu. Segundo este último, poderíamos considerar os modos (e somente eles) paralelos, como duas séries que correm em relação constante, nas quais os pontos se correspondem um a um na vertical, sem que isso signifique a preponderância de uma série, ou linha, sobre a outra. A tese, no entanto, encontrou resistências porque dá margem a um mal entendido: reduzir a identidade de ordem e conexão entre ideia-coisa à identidade de ordem e conexão entre ideia-corpo, ou seja, conceber toda a natureza em função de apenas dois atributos – pensamento e extensão – quando ela na verdade é composta de infinitos. Macherey (1997a) indica que no lugar de paralelismo o que se pode é falar de um monismo que é ao mesmo tempo um pluralismo radical. Segundo argumentação desse autor, Spinoza invalida a possibilidade de se pensar no argumento do paralelismo ao dotar a substância única, que é Deus, de infinitos atributos.

Alguns anos mais tarde, em 1981, Deleuze introduz outras qualificações para abordar essa mesma questão (o que é possível de ser interpretado como uma saída para as críticas ao paralelismo). *Isomorfia* qualifica a identidade de ordem entre os fenômenos que ocorrem no corpo e na mente. *Isonomia* ou *equivalência* falam da igualdade de princípios entre os atributos, nenhum é superior ao outro. E *isologia* diz respeito à identidade de ser, ou seja, uma modificação se produz simultaneamente no atributo extensão sob o modo de um corpo e no atributo pensamento sob o modo de uma mente.

³⁵ Apresentaremos aqui um resumo dos pontos de vista dos comentadores. Maiores esclarecimentos podem ser encontrados em: Chauí (2000) p. 736-740; Jaquet (2004) p. 9-16; Macherey (1997a) p. 72-75.

O dualismo substancial cartesiano levanta ainda mais uma querela, a da moral que se declina dele. Se o problema da união ou da interação entre a alma e o corpo permanece, pois claro está que a explicação dessa interação através da glândula (que é extensão) não resolve a questão, resta também questionável a ligação de causalidade entre as duas substâncias. Aquilo que se pode afirmar é que três registros distintos constituiriam o homem cartesiano: a alma como pensamento, o corpo como extensão e a união entre a alma e o corpo. Dessa estreita e incompreensível união, o que nos interessa aqui apontar é o domínio que tem a alma sobre as paixões originadas no corpo. Na moral cartesiana, o esforço da vontade - como constrangimento exercido sobre o corpo - torna possível à alma governar tais paixões. Portanto, a superioridade da alma sobre o corpo tem dupla entrada: a primeira é no caso do movimento voluntário, ou seja, as ações da alma que o coordenam. A segunda diz respeito ao controle das paixões que se originam no corpo, controle este que se torna possível através da força hábito e do exercício. Para Descartes, a razão deve esforçar-se para encontrar os melhores juízos do bem agir, combatendo as paixões, retendo os movimentos incitados pelo corpo - deve, assim, governar a direção dos desejos.

Contra a moral³⁶, o antídoto da *Ética*. Retomemos Spinoza. A segunda parte da *Ética* trata da natureza e da origem da mente [*De natura et origine mentis*], mas não deve se espantar aquele que, num primeiro contato com a obra, encontrar a primeira definição desta parte dedicada ao corpo. Esse é um indício de que a compreensão da natureza da mente a partir de sua origem leva em conta a existência de um corpo. Isso porque a mente, para Spinoza, é a ideia do corpo. Antes de avançarmos neste assunto, convém explicitarmos aquilo que separa Spinoza de Descartes no tocante a este tema.

Spinoza diz que “comprendemos não apenas que a mente humana está unida ao corpo, mas também o que se deve compreender por união de mente e corpo” (*Ética*, II, prop. 13, esc.), mas adverte, contudo, que para a compreensão adequada dessa união é necessário conhecer adequadamente a natureza de nosso corpo. De forma que a construção cartesiana fica já comprometida, pois a mente não é conhecida antes do corpo e tampouco melhor conhecida que ele. Não há pensamento puro, sem objeto. Para Suhamy (2009), é inegável o caráter provocativo e

³⁶ Rocha (2010) diz que “Descartes nos fornece uma *patética*, e não uma *ética*”, em alusão à expressão de Jean-Maurice Monnoyer na introdução ao *Tratado das paixões*, Gallimard, 1988.

anticartesiano dessa passagem, porque dela segue-se um programa que de saída já exclui uma certa concepção da união de mente e corpo. Essa concepção descartada é aquela de duas substâncias capazes de agir uma sobre a outra, de uma alma que enforma e informa o corpo e que pode agir sobre ele e dele padecer. Isto a que Suhamy (2009) chama de “programa” é um novo tipo de conhecimento, através do qual conhecemos melhor essa ideia (a mente) na medida em que conhecemos melhor o objeto dela (o corpo). Assim, está excluída a relação de ação recíproca que funda a moral cartesiana: não há superioridade da alma sobre o corpo, ela nada pode sobre ele, agir e padecer não são relações complementares e inversas de um mesmo movimento.

E aí está a diferença da ética em relação a uma moral, como retrata Deleuze (1981). A moral se enraíza no empreendimento de controle e dominação das paixões pela razão, a alma agindo sobre um corpo que padece e também o contrário, um corpo que, quando ativo, provoca paixões na alma. Na *Ética* de Spinoza é o contrário que se passa – e aí se dá o rompimento com Descartes³⁷ – aquilo que é ação na mente é também ação no corpo e aquilo que é paixão na mente é também necessariamente paixão no corpo. Todo o movimento da passagem que fizemos por pedaços da teoria cartesiana se justifica agora, quando reencontramos neste ponto a proposição de Spinoza sobre a qual falávamos no início desta seção: “nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso, ou a qualquer outro estado (se é que isso existe)” (*Ética*, III, prop.2). A temática da glândula pineal – de como um pensamento pode mover uma partícula de quantidade -, assim como a da união entre a mente e o corpo em Descartes suscitam o seguinte comentário de Spinoza: “certamente, não há qualquer relação entre a vontade e o movimento, tampouco existe qualquer comparação entre a potência ou a força da mente e a do corpo. E, conseqüentemente, as forças do corpo nunca podem ser determinadas pelas forças da mente” (*Ética*, V, prefácio).

³⁷ Autores como Macherey (1999) e Jaquet (2004) destacam que Spinoza não elabora sua teoria da afetividade *contra* Descartes, como uma resposta direta e oposta, mas sim *a partir* dele. Segundo esses autores, Spinoza procurava dar conta de questões de sua época, a saber, explicar a natureza e o funcionamento dos afetos, na esteira de investigações já iniciadas, por exemplo, por Hobbes e Descartes.

Jaquet (2004, p. 29), inclusive, diz que “Descartes é penetrante porque ele é, no fundo, o primeiro dos spinozistas”.

Quando Spinoza concebe que o movimento na extensão só pode ser explicado ou só é causado por leis deste atributo e que, da mesma maneira, o encadeamento das ideias só pode ser compreendido segundo conexões próprias do atributo pensamento, ele afirma que não há relação de causalidade entre atributos. A consequência necessária deste novo modo de conhecimento, como vimos, é o descolamento de um plano canônico (para utilizar o termo empregado por Macherey 1999), no qual a alma tem um poder absoluto sobre as paixões. Instalando as questões afetivas no centro de sua empreitada filosófica, Spinoza monta um projeto ético através do qual é possível determinar para si as condições de um bem-viver no lugar de se reportar e se conformar às regras morais que dependem de princípios e valores absolutos e, portanto, impostos do exterior. O ponto de partida deste projeto é apontado por Deleuze (1981/ 2002, p. 23): “Spinoza propõe aos filósofos um novo modelo: o corpo”.

3.2. Spinoza: mente, a ideia do corpo

Já entendemos que em Spinoza a questão mente-corpo gira menos em torno de uma união do que de uma *relação*³⁸. E essa relação diz respeito àquela de uma ideia e seu objeto - “o objeto que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa” (*Ética*, III, prop. 13). Quando Deleuze (1981) diz que Spinoza toma o corpo como modelo é a isto que se refere, ao fato de que o corpo é o objeto da mente humana. Não se trata de inverter o cartesianismo e privilegiar o corpo em detrimento da mente, mas apenas conceber que o conhecimento da natureza e das potências do corpo é necessário para determinar as potencialidades da mente humana.

Para melhor compreender essa relação mente-corpo é necessário começar definindo o que é cada expressão desse par. O projeto de Spinoza não é explicar a natureza do corpo como faz a anatomia ou a fisiologia, mas estabelecer algumas

³⁸ É válido notar que Spinoza emprega poucas vezes a expressão “união da mente e do corpo”. Além do escólio da proposição 13 (parte II), na qual aparece pela primeira vez, ela é retomada na ideia da proposição 21 da mesma parte; na demonstração da proposição 8 da quarta parte e no prefácio da quinta parte, em função da crítica à doutrina cartesiana.

premissas a esse respeito com a intenção de explicar *A natureza e a origem da mente*, seu item de estudo na segunda parte da *Ética*. Apesar disso, a proposição 13 da parte II (incluindo o escólio, os axiomas, os lemas e ainda os postulados que dela se seguem), que versa longamente sobre o que é um corpo – e mais propriamente dito, de que se trata o corpo humano –, é chamada pelos comentadores de *pequeno tratado de física*.

Para Macherey (1997a), tal proposição vai da física dos corpos mais gerais a uma fisiologia humana, portanto, da mecânica à medicina. Spinoza começa descrevendo as leis dos corpos mais simples, ou seja, leis mais universais: todos os corpos estão ou em repouso ou em movimento; todo corpo se move ora de forma mais lenta, ora de maneira mais veloz; os corpos se diferenciam pela relação de movimento e repouso, por sua velocidade e lentidão (*Ética*, II, prop. 13, axiomas 1 e 2, lema 1). Não há repouso ou movimento absolutos (puros), de modo que essa relação de movimento e repouso a que se refere Spinoza fala de um *dinamismo*³⁹. Cada corpo, independente de sua complexidade, é animado por diferentes movimentos. A esse respeito, conclui Macherey (1997a) que o conjunto da realidade física é caracterizado essencialmente por “sua potência dinâmica, que imediatamente comunica aos elementos que a compõem uma certa proporção de movimento e repouso constituindo seu estado mecânico” (p. 133). Na opinião desse comentador, essa é mais uma das diferenças entre as filosofias spinozana e cartesiana. Para Descartes, a extensão é estática. Para Spinoza, dinâmica.

Todo e qualquer corpo constitui uma relação característica singular. E todas as modificações produzidas entre corpos são sempre recíprocas, pois eles estão sempre em relação uns com os outros. A realidade material é, pois, um mundo de trocas e interações, no qual “as ações e reações que os corpos exercem uns na direção dos outros se aceleram ou se desaceleram, se intensificam ou se relaxam; esboçando assim esquemas de composição e de organização”, observa Macherey (1997a, p.

³⁹ Henri Atlan (2009), biomédico francês e um dos primeiros estudiosos das teorias da complexidade e da auto-organização do vivo, aponta que o dinamismo dessa relação de movimento e repouso deve ser compreendido como uma certa “relação de mudança e de invariância”. Segundo este autor, tais relações evocam “aquilo que nós chamamos hoje de sistemas dinâmicos (...), nos quais uma lei global de organização é definida pela cinética local das reações químicas. É mais fácil para nós, nos dias de hoje, definir precisamente tais leis, porque utilizamos ferramentas matemáticas, como, por exemplo, o cálculo diferencial e integral, que não existiam naquela época” (Atlan 2009, p. 144).

140). As leis matemáticas e físicas que valem para os corpos mais simples também se aplicam aos corpos compostos, mas outros parâmetros intervêm na natureza desses últimos. Vejamos por quê.

Um corpo composto é um indivíduo constituído por vários outros corpos (simples e também compostos). A união desses corpos estabelece uma forma, que se conserva, ainda que haja mudança contínua daqueles. O indivíduo é a permanência, a conservação de uma natureza na mudança. Isto é, compostos por partes de grandezas iguais ou distintas, que se relacionam entre si em movimentos de diferentes velocidades, os indivíduos mantêm, ainda assim, uma forma característica. O corpo humano é um desses corpos compostos, extremamente complexo, constituído de uma multiplicidade de outros corpos. Sendo antes de tudo um corpo, ele é determinado pelas mesmas leis da extensão e se distingue dos demais corpos somente por sua extraordinária complexidade (Macherey 1997a). Spinoza escreve seis postulados a seu respeito:

1. O corpo humano compõe-se de muitos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é também altamente composto.
 2. Dos indivíduos de que se compõe o corpo humano, alguns são fluidos, outros, moles, e outros, enfim, duros.
 3. Os indivíduos que compõem o corpo humano e, conseqüentemente, o próprio corpo humano, são afetados pelos corpos exteriores de muitas maneiras.
 4. O corpo humano tem necessidade, para conservar-se, de muitos outros corpos, pelos quais ele é como que continuamente regenerado.
 5. Quando uma parte fluida do corpo humano é determinada, por um corpo exterior, a se chocar, um grande número de vezes, com uma parte mole, a parte fluida modifica a superfície da parte mole e nela imprime como que traços do corpo exterior que a impele.
 6. O corpo humano pode mover e arranjar os corpos exteriores de muitas maneiras.
- (*Ética*, II, prop. 13, postulados).

Atravessemos o passo seguinte: investigar o que é a mente. Ela é definida por Spinoza pouco a pouco, na parte II, como “a ideia do corpo” (prop. 13). Nessa concepção, a mente não é aquilo que liga as partes do corpo, menos ainda mestre (ou escrava) deste. E isso representa uma ruptura radical não apenas com Descartes, conforme exposto acima, mas também com a tradição. A herança platônica nos apresenta uma concepção de mente (ou alma, termo mais correto neste caso) como piloto do navio, um ente localizado em outro para guiá-lo, comandá-lo. A mente/alma

como algo distanciado do corpo, que lhe serve apenas como morada temporária (Chauí 2011). No legado aristotélico, o corpo é definido com instrumento da alma, uma espécie de organismo-máquina de que a alma faz uso para agir e se relacionar com o mundo. Chauí (2011) aponta que, embora distintas, essas duas noções se assemelham na “ideia de que a alma é uma substância dotada de faculdades, isto é, funções específicas e autônomas, existentes em estado potencial, que ela atualiza se dispuser das condições corporais adequadas para isto” (Chauí 2011, p. 74).

Para Spinoza, a mente é a ideia, ou o conhecimento, de um corpo específico. Ela percebe as afecções que acontecem ao corpo do qual é ideia, ou seja, percebe-o em ato (*Ética*, II, prop. 19, dem.). Além disso, ela é também ideia de si mesma enquanto ideia do corpo (*Ética*, II, prop. 22). Isto é, a mente percebe o que se passa em seu corpo (forma ideias sobre as afecções corporais) e percebe ainda o que se passa nela mesma (as ideias das ideias das afecções). Dito de outra maneira, “a mente é consciência dos movimentos, das mudanças, das ações e reações de seu corpo na relação com outros corpos, das mudanças no equilíbrio interno de seu corpo sob a ação das causas externas e internas” (Chauí 2011, p. 79). Assim, a questão sobre o que une mente e corpo é novamente dissolvida, pois é da essência da mente ser atividade pensante e estar ligada ao que acontece a seu objeto de pensamento, o corpo.

E este corpo do qual a mente é ideia, é um *corpo inteiro* – composto de inúmeros outros - e não apenas uma parte dele, a saber, o cérebro (ou a glândula pineal). Portanto, na medida em que o corpo humano é extremamente complexo, assim também é a ideia deste corpo. É um conjunto complexo de ideias que constitui a realidade mental, correlato à complexidade da organização corporal. Ora, se cada corpo é singular e individuado, não há outra coisa a dizer de uma mente senão que também ela é singular e individuada. Ela é um grau intensivo de realidade (de potência, esforço ou *conatus*) envolta na potência infinita da substância divina, na produção contínua infinita de ideias.

Contudo, há uma diferença importante a ser marcada: a mente é conhecimento do corpo, mas ela não *tem* esse conhecimento. Pois, como afirma Spinoza: “a ideia de uma afecção qualquer do corpo humano não envolve o conhecimento adequado do

próprio corpo humano” (*Ética*, II, prop. 27). O que a mente tem é a ideia das afecções que acontecem ao corpo. O que quer dizer que ela percebe as coisas parcialmente, ou seja, inadequadamente: “a mente não tem de si própria, nem de seu corpo, nem dos corpos exteriores, um conhecimento adequado, mas apenas um conhecimento confuso” (*Ética*, II, prop. 29, esc.). A mente recolhe, pois, efeitos do que acontece ao corpo e a ela mesma, efeitos de corpos sobre o corpo do qual é ideia, e efeito de ideias sobre suas próprias. Esses efeitos ou ideias não são mais do que signos - apenas indicam a presença de um corpo e as marcas efetuadas nesse encontro. Por isso, “as ideias que temos dos corpos exteriores indicam mais o estado de nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores” (*Ética*, II, prop. 16, cor. 2).

Ideias inadequadas são essas que nascem diretamente das imagens corporais, de forma imediata. Tais ideias são imagens que se entrelaçam num encadeamento que é, antes de tudo, força do hábito ou da memória⁴⁰ (*Ética*, II, prop. 17 e 18). De outra parte, as ideias adequadas exigem ou forçam a atividade da mente, enquanto potência de conhecimento. São ideias reflexivas e expressivas, desvinculadas de correspondência com o objeto que elas representam. São verdadeiras em si mesmas e englobam a causa necessária de um efeito⁴¹.

Porque as ideias imaginativas são as que ocorrem de maneira mais direta e frequente e porque são as mais fáceis de elaborar, são elas também as produtoras de enganos. Spinoza é enfático ao afirmar que percebemos o que acontece ao nosso corpo e percebemos o que se passa em nossa mente, contudo, tal consciência do corpo e de si não indica um conhecimento verdadeiro e menos ainda indica que estamos formando ideias adequadas a respeito de nossos corpos e mentes. Uma ilusão derivada desse conhecimento mutilado e inadequado, a qual Spinoza se dedica a combater veemente, é a do livre-arbítrio.

Em oposição radical a Descartes, Spinoza não crê que está sob o ímpeto da razão e da vontade dos homens o controle de “sua língua” (tanto o falar quanto o calar) nem a regulação de seus apetites e volições (*Ética*, III, prop. 2, esc.). Isso

⁴⁰ E disso se segue toda uma teoria da imaginação em Spinoza. Imaginar, conforme exposto brevemente na parte I, é a forma típica de conhecimento do primeiro gênero.

⁴¹ Não teremos oportunidade de aqui entrar na questão que há da diferença entre a essência objetiva ou representativa de uma ideia, ou seja, a ideia de algo; e a essência formal, uma espécie de conteúdo material da ideia, a “ideia enquanto tal”. Para essa discussão, ver Deleuze (1968a/ 2010, p. 114-129).

porque não existe uma faculdade absoluta (e menos ainda livre) de querer ou não algo, existem apenas volições singulares (*Ética*, II, prop. 49, dem.); assim como não existe uma faculdade de julgar, mas apenas ideias singulares. A passagem a seguir ilustra tanto o pensamento do filósofo, quanto a refutação às hipóteses cartesianas:

Os homens enganam-se ao se julgarem livres, julgamento a que chegam apenas porque estão conscientes de suas ações, mas ignoram as causas pelas quais são determinados. É, pois, por ignorarem a causa de suas ações que os homens têm essa ideia de liberdade. Com efeito, ao dizerem que as ações humanas dependem da vontade estão apenas pronunciando palavras sobre as quais não têm a mínima ideia. Pois, ignoram, todos, o que seja a vontade e como ela move o corpo. Os que se vangloriam do contrário, e forjam sedes e moradas para a alma, costumam provocar o riso ou a náusea (*Ética*, II, prop. 35, esc.).

O regime de agir e querer conscientemente, mas ignorar as causas dos apetites e dos desejos, não condena de todo a mente ao distanciamento do conhecimento verdadeiro de seu corpo, de si própria e do mundo que a rodeia (segundo a tradição intelectualista prega). A saída para este processo intelectualivo está naquilo que Deleuze (1981) chamou de “novo modelo” apresentado por Spinoza, isto é, do conhecimento e aumento das potencialidades do corpo *paralelamente* (embora, conforme vimos, este possa não ser um bom termo) ao conhecimento e aumento das potencialidades da mente. Pois,

quanto mais um corpo é capaz, em comparação com outros, de agir simultaneamente sobre um número maior de coisas, ou de padecer simultaneamente de um número maior de coisas, tanto mais sua mente é capaz, em comparação com outras, de perceber, simultaneamente, um número maior de coisas (*Ética*, II, prop. 13, esc.).

Esses “agir e padecer” são duas maneiras de produzir efeitos. A passividade não é caracterizada como simples receptividade, mas é uma modalidade de produção. Ser passivo não é sucumbir, e sim produzir parcialmente, ser causa inadequada. Todavia, ainda que a passividade seja um modo de produção, aumentar as potencialidades do corpo e da mente envolve ser ativo, ter ideias adequadas e ser causa adequada daquilo que lhe ocorre.

Sévérac (2009) dá o nome de “multiplicidade simultânea” a um dos critérios de avaliação do que distingue um corpo e uma mente de outros. Segundo ele, quanto

mais apto ao “múltiplo simultâneo” um indivíduo for, isto é, quanto mais puder agir sobre um maior número de coisas e padecer de um maior número delas, em melhor situação ele estará em relação a outros que estão menos aptos. Esse critério é pré-condição para o seguinte, o da “autonomia singular”, que o autor encontra em Spinoza nas palavras: “quanto mais as ações de um corpo dependem apenas dele próprio, e quanto menos outros corpos cooperam com ele no agir, tanto mais sua mente é capaz de compreender distintamente” (*Ética*, II, prop. 13, esc.).

O que tais critérios querem efetivamente dizer? Pois parece contraditório ser apto ao múltiplo simultâneo como base para chegar numa autonomia singular. Retomando a apresentação feita na primeira parte deste trabalho, lembremo-nos de que cada indivíduo é definido por um grau de potência, uma aptidão maior ou menor a afetar e ser afetado. Do ponto de vista do corpo, ser ativo significa um arranjo de grande capacidade para afetar os corpos exteriores e ser por eles afetado. Um corpo ativo é um corpo que pode organizar múltiplas relações com outros corpos, um corpo aberto aos encontros diversos e variados. A multiplicidade, segundo Sévérac (2009), é boa quando é compatível com a simultaneidade. Do ponto de vista da mente, sua superioridade é marcada por uma capacidade de perceber um maior número de coisas, simultaneamente. Esse critério é quantitativo: “perceber muitas coisas ao mesmo tempo significa pensar mais, ter uma grande potência de pensar, isto é, sob o aspecto mental, uma grande potência de agir, ou de compreender” (Sévérac 2009, p. 22).

Um corpo sensível é um corpo plástico, que dá à mente uma multiplicidade de coisas a pensar. E porque passa a perceber muitas coisas ao mesmo tempo, a mente começa a compreender distintamente as relações existentes entre tais coisas, torna-se, assim, capaz de distinguir propriedades, comuns ou não. Resolvendo a questão da autonomia a partir da maior capacidade de agir e padecer com outros corpos, é como se a alta plasticidade de um corpo garantisse os meios de sua independência. Quanto maior o número de relações de um corpo, maior a capacidade da mente de distinguir distintamente.

Somente um corpo apto a ser afetado de muitas maneiras ao mesmo tempo pode agir através das propriedades que ele tem em comum com outros corpos; dito de outra forma, somente um corpo superiormente sensível é um corpo capaz de agir sozinho, de produzir ações que não têm necessidade do auxílio de outros corpos para serem

efetivadas. (...) Um corpo no qual a quantidade de afecções simultâneas lhe dá a potência de produzir uma ação que só depende dele mesmo (Sévérac 2009, p. 23 e 24).

Assim, sob certas condições ligadas à complexidade do corpo, logo, ao grande número de formas pelas quais ele pode ser arranjado, a mente não apenas é uma ideia de tal corpo, como também pode *produzir* ideias adequadas a partir dessas interações. Essas propostas de Sévérac (2009) compõem a “brigada” spinozana contra uma tradição intelectualista, que defende que o conhecimento verdadeiro depende de um afastamento da mente em relação ao corpo. Spinoza demonstra, de forma inversa, que será aprofundando essa relação que a mente realizará sua potência pensante. Afinal, não é de duas substâncias independentes e com regimes de causalidade distintos que estamos falando, mas da correlação entre um modo do atributo pensamento e um modo do atributo extensão. A mente e o corpo não constituem duas realidades separadas que agem uma sobre a outra, e sim “uma só e mesma coisa, que se exprime, entretanto, de duas maneiras” (*Ética*, II, prop. 7, esc.).

Mas que reste claro também que, numa existência individual, se corpo e mente não são separados, tampouco se confundem. Compreendemo-los como dois sistemas de determinação no interior dos quais acontece um mesmo princípio de ordem e de conexão: o encadeamento das ideias no pensamento, e o encadeamento das afecções corporais são referidos a uma ordem única de causas. São efeitos distintos, embora correlatos, que acontecem aos modos dos atributos; cada modo exprime uma ordem específica, mas existe uma identidade ontológica que remete à substância única.

Há correspondência, mas não interação direta entre essas expressões. Trata-se de duas séries irreduzíveis entre si, dois princípios de inteligibilidade autônomos. Macherey (1997a), na apresentação de seu livro dedicado a analisar a segunda parte da *Ética*, comenta que Spinoza escolheu abordar os problemas da condição humana em termos da *realidade mental*, em relação à qual a consideração do corpo, se ela é inseparável, no entanto, parece ser distinta. E diz que “de modo análogo, ainda que num contexto completamente diferente, Freud foi levado a isolar os problemas do psiquismo humano, cortando-os de toda determinação orgânica, para fazer deles o objeto de um estudo independente” (Macherey, 1997a, p. 14).

A teoria freudiana tem grande destaque por desvelar a significação dos conteúdos psíquicos. O nome que Freud deu à sua prática, psicanálise, é indicativo disso. Trata-se de uma análise da “alma”, uma *psicoanálise*. No entanto, isso não retira desse campo a importância empírica e conceitual do corpo. Ainda que este não seja objeto direto das investigações freudianas, ele é onipresente, ainda que de maneira implícita, e raramente abordado por si e em si mesmo (conforme apontam Belin-Capon 1992 e Winograd 1997). A pulsão, como tivemos oportunidade de demonstrar, é seu representante mais emblemático, por ser o conceito-limite entre o somático e o psíquico, porque, como conceito, se situa precisamente nesse limite.

As noções de isso e de afeto também são outras duas através das quais a questão do corpo aparece significativamente. Na segunda teoria que monta sobre o aparelho anímico, Freud (1933a) apresenta o isso como a instância psíquica que tem contato direto em sua parte inferior com o corpo. E o afeto, embora não seja um conceito propriamente sistematizado por ele, é um dos representantes da pulsão e está ligado a uma teoria quantitativa dos investimentos, podendo ser entendido como uma intensidade, uma quantidade de energia pulsional. Neste trabalho escolhemos investigar o primeiro desses conceitos, o de isso, por dois motivos principais: (1) o fato de ser repleto de energia provinda das pulsões, e (2) encontrarmos na gênese desta noção uma possível ligação com Spinoza. Groddeck, a quem Freud (1923) credita a nomeação do isso, parece ter tido inspirações spinozanas para compor a ideia do isso.

3.3. O isso/Deus-Natureza de Groddeck

Georg Groddeck (1866-1934) foi um médico e analista alemão, com quem Freud se correspondeu por 9 anos. Exerceu sua clínica em Baden-Baden, onde também foi discípulo de Ernst Schweninger (médico do chanceler alemão Otto Bismarck), cuja lição acompanhou até o final de seu percurso: não é o médico que devolve a saúde para o doente, o profissional apenas facilita as coisas. Também devido ao que fora aprendido com seu mestre, Groddeck exercia uma medicina baseada em dieta, hidroterapia e massagem (Lewinter 1969/ 1999).

O termo *isso* é utilizado por ele desde 1909, antes mesmo de vir a conhecer a psicanálise – o que só ocorreria a partir de 1913. Diferente do que fora difundido por Freud (1923), o uso dessa expressão não deriva de Nietzsche⁴². Isso, do alemão *Das Es*, é um pronome pessoal neutro que aparecia no início dos escritos de Groddeck associado a outro conceito: “Deus-Natureza”. Roger Lewinter, que escreveu o prefácio ao livro *La maladie, l’art et le symbole* (1969), de Groddeck, apresenta o encadeamento de ideias que leva ao conceito do *isso/Deus-Natureza*:

O termo Deus-Natureza – isto é, o conceito do *isso* – é tomado de empréstimo dos seguintes versos de Goethe: “O homem, o que mais poderia ganhar na vida, senão aquilo que a ele Deus-Natureza se revela: como ela faz se liquefazer em mente aquilo que é sólido, como ela conserva solidamente aquilo que a mente criou”; e estes versos retomam as ideias do *Fragmento sobre a Natureza*, escrito por Goethe após o estudo da *Ética*; o que explica o singular parentesco entre o *isso* e a substância⁴³ (Lewinter, 1969/1999, p. 25).

De maneira que a genealogia do *isso* remonta à substância divina spinozana; “Groddeck se forma em Spinoza tal qual o ‘informa’ Goethe”, segundo Lewinter (*Op. cit.*)⁴⁴. Assim, as primeiras definições da parte I da *Ética* determinam também o *isso* groddeckiano. A natureza não pode ser concebida senão como existente (conforme definição da *causa sui*, *Ética*, I, def.1); a substância é aquilo que existe em si e por si é concebida (*Ética*, I, def.3); é livre a coisa que existe somente pela necessidade de sua natureza e que por ela própria é determinada a agir, e necessária ou coagida aquela que é determinada por outra a existir e agir (*Ética*, I, def.7). O *isso* de Groddeck, mais amplo que o de Freud, distingue-se essencialmente dele e é de certa forma um sistema metafísico.

⁴² Freud em *O eu e o isso* (1923) escreve em nota de rodapé que “Groddeck, indubitavelmente, seguiu o exemplo de Nietzsche, que utilizava habitualmente este termo gramatical para tudo que é impessoal em nossa natureza e, por assim dizer, sujeito à lei natural” (Freud, 1923/1996, p. 37, n. 2).

⁴³ A descoberta de Spinoza por parte de Goethe é destacada por especialistas como uma das mais importantes influências intelectuais do poeta. Em Spinoza, Goethe encontrou não apenas um modo de vida ético, como também a confirmação teórica de sua convicção fundamental da unidade entre Deus e a natureza. O spinozismo é utilizado por ele como um sistema que permite a liberação do ser humano da servidão a uma suposta ordem transcendente. A esse respeito, ver Solé (2011) *Spinoza em Alemanha (1670-1789): historia de la santificación de un filósofo maldito*. p. 329-344.

⁴⁴ Seguiremos daqui em diante os caminhos apontados por Lewinter (1969) naquilo que concerne à aproximação entre o *isso* de Groddeck e o Deus-Natureza de Spinoza.

De saída o isso é infinito e eterno, imutável e indivisível. Princípio mesmo da vida, que a tudo cria, sem limitação temporal, “o fim como o começo desaparecem na noite dos tempos; vida e morte cessam de ser oposições reais (...), porque ninguém pode reconhecer o instante no qual o isso faz nascer ou morrer” (Groddeck, 1969/1999, p.66). Em Spinoza, “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido” (*Ética*, I, prop. 15). Em Groddeck, o *eu*, ou o indivíduo, é um modo de manifestação, uma expressão do isso. No léxico spinozano equivaleria à natureza naturada, expressão da natureza naturante-isso. Para Lewinter (1969), a relação entre o eu e o isso é análoga àquela entre o homem e a natureza, tal qual a passagem “a essência do homem é constituída por modificações definidas dos atributos de Deus” (*Ética*, II, prop. 10, cor.). Então, conseqüentemente, pensamento e extensão seriam atributos do isso, que envolveriam as modificações *psyché* e *physis* humanas. Corpo e mente como modos de manifestação do isso dotariam o eu de existência.

Se, para Spinoza, tudo aquilo que existe, existe *em Deus*, há existência simultânea da natureza divina em sua infinitude e em sua finitude modal. Essa simultaneidade, conclui Lewinter (1969), resolve a contradição aparente entre duas afirmações constantes de Groddeck: a possibilidade de o isso ser, por definição, impessoal, imutável, indivisível e atemporal; e ser, também, em cada ser humano, pessoal, histórico e particular. Porque, novamente, pode-se pensar o isso na sua infinitude naturante, como ser eterno, e em sua finitude naturada, como ser singular numa duração determinada. Para Groddeck (1969), o isso humano é um símbolo, transitivo, que remete a um ser ativo, intransitivo, – o isso/Deus-Natureza.

A inexistência da vontade livre ou do livre-arbítrio, que marca a filosofia spinozana, vale igualmente para a “metafísica” de Groddeck. Somos vividos por um isso que desconhecemos e é exatamente esse fato que torna a análise possível: há um encadeamento causal dos fenômenos que permite ao analista encontrar, na ocorrência de um sintoma, a causa da qual ele é efeito. Tarefa que não é simples, contudo. Pensemos novamente em Spinoza e no fato de que uma mente é tão mais complexa quanto o é o corpo do qual ela é ideia. Lewinter (1969) dirá que “o isso humano é composto de uma multiplicidade de issos, que faz com que a causa de um fenômeno

não seja simples, mas complexa, a tal ponto que o homem só pode ter de si um conhecimento fragmentário” (Lewinter 1969/1999, p. 27).

Para Groddeck (1969), no processo de análise deve-se identificar o complexo no qual se inscreve e ao qual se refere o sintoma. Este, segundo o autor, é determinado, em sua presença, por todas as ausências que o precedem e que ele exprime – essa é a trilha do encadeamento possível de ser seguida. Assim, trata-se de encontrar as ausências que, representadas pela imaginação, determinam o sintoma. Tais ausências fazem surgir (ou melhor, atualizam), como sintoma no estado presente, uma cadeia específica de causalidade. Por isso, então, a análise é uma aproximação do isso (e um distanciamento do eu): é fazer coincidir o conhecimento que temos de nós mesmos com o isso que é vivido em nós. Nas palavras de Lewinter (1969/1999, p. 28): “é um exercício spinozista do conhecimento de Deus”. A concepção groddeckiana da análise é indissociável daquela da medicina, na qual o médico, compreendido por ele como um catalisador, desperta o processo de cura do doente.

Nos anos de 1913 a 1917, Groddeck teve contato com a psicanálise através de seu estudo independente da obra de Freud, sobretudo dos livros *A interpretação dos sonhos* (1900) e *Psicopatologia da vida cotidiana* (1901). Em 27 de maio de 1917 ele escreve pela primeira vez a Freud, explicando-lhe como chegou, de forma independente e sem conhecimento prévio, à descoberta dos conceitos psicanalíticos e à possibilidade de cura que eles ofereciam às afecções orgânicas. Seu caminho, diz Groddeck (1917) ao pai da psicanálise, não foi o do sintoma histérico (tal qual seu interlocutor), mas o das doenças orgânicas propriamente ditas:

(...) Às minhas — ou devo dizer às suas — concepções não cheguei através do estudo das neuroses, mediante a observação de doenças chamadas comumente de corporais. Minha reputação médica, devo-a originariamente à minha atividade de fisioterapeuta, mais particularmente de massagista. Em consequência, a minha clientela é sem dúvida muito diferente da dos psicanalistas. Muito antes de ter conhecido, em 1909, a doente mencionada acima [Srta. G.], formara-se em mim a convicção de que a distinção entre corpo e alma é apenas uma diferença de nome e não de essência; que o corpo e a alma são alguma coisa de comum, que neles habita um isso, uma força pela qual somos vividos, enquanto nós acreditamos viver. É evidente que também essa ideia, não a posso considerar minha propriedade, mas foi e continua sendo o ponto de partida de minha atividade. Em outras palavras, recusei de antemão separar doenças do corpo e doenças da alma; tentei tratar o ser individual em si, o isso que existe nele; procurei um caminho que levasse ao impenetrado, ao impenetrável. Estou consciente de estar pelo

menos próximo das fronteiras do místico, talvez até já me encontre em pleno meio. Apesar disso, os simples fatos me obrigam a prosseguir nesse caminho. A psicanálise, se bem entendo, trabalha no momento com o conceito de neurose. Contudo, presumo que, também para o Sr., por trás desta palavra encontra-se a vida humana inteira. O isso, que se encontra ligado misteriosamente à sexualidade, ao Eros ou seja lá que nome se queira dar-lhe, forma tanto o nariz quanto a mão do homem, assim como os seus pensamentos e seus sentimentos; manifesta-se tanto na pneumonia ou no câncer quanto como neurose obsessiva ou histeria; e, assim como a atividade mais evidente do isso na forma de histeria ou neurose obsessiva é objeto de tratamento psicanalítico, o é também a insuficiência cardíaca ou o câncer. Não existem propriamente diferenças de essência que pudessem nos obrigar a tentar a psicanálise num caso e não no outro. No fundo, é apenas uma questão prática, um caso de opinião pessoal. Eu utilizo o termo “tratamento” porque não creio que a atividade do médico se estenda além do tratamento. Ele não trata da cura, é o isso que o faz. É nesse ponto que duvido se tenho ou não o direito de me apresentar publicamente como psicanalista. Não é possível no desenvolvimento dessas ideias, que fundamentalmente são suas, empregar outra nomenclatura que não seja a estabelecida pelo Sr. Ela é insubstituível e serve também ao meu propósito, tão logo se amplia o conceito de inconsciente (Groddeck, 1917, p. 5).

Em resposta, Freud (1917) legitima a prática psicanalítica de Groddeck, a quem chama de “esplêndido analista”, confirmando que ele “compreendeu a essência da coisa”. Todavia, aponta um problema no modo como o novo interlocutor eliminou as diferenças entre o espiritual e o corporal. A introdução do isso, ou na forma como Groddeck coloca, a ampliação do conceito de inconsciente, incorre num monismo, cuja crítica não é poupada por Freud:

Deixe-me mostrar-lhe que não há necessidade de uma extensão do conceito de inconsciente para cobrir vossas experiências de afecções orgânicas (...). Partindo de sua interessante base, por que o Sr. mergulha no misticismo, suprime a diferença entre o espiritual e o corporal, e se segura às teorias filosóficas que não são apropriadas? Receio que o Sr. seja também um filósofo e que tenha a tendência monística a desdenhar todas as belas diferenças em troca da sedução da unidade. Estaremos assim nos livrando das diferenças? (Freud, 1917, em Groddeck, 1969).

E assim teve início a amizade intelectual entre Freud e Groddeck, pautada por trocas de correspondências entre os dois. Não deixa de chamar atenção, conforme Lewinter (1969), certa tolerância de Freud em relação às ideias groddeckianas, como se o metapsicólogo deixasse Groddeck se aventurar a especulações metafísicas – coisa que, se ele (Freud) se interditou de fazer, tampouco se recusou a abandonar de todo. Se há crítica, como vimos na passagem acima, há também uma espécie de

interesse em saber deste isso que, assim como cria o nariz ou as mãos, cria também o cérebro e o pensamento, como Groddeck (1969) afirmou diversas vezes.

Winograd (S/D) argumenta que, quanto a esse ponto, Freud em certa medida concordava com Groddeck e, como exemplo, retoma o texto sobre as afasias (Freud, 1891). Neste, ainda no início de suas teorizações, Freud propunha que as representações fossem tomadas como processos *concomitantes aos e dependentes dos* processos neurofisiológicos, e não apenas que elas fossem supostamente localizáveis na anatomia cerebral. Assim, haveria uma correspondência entre corpo e psiquismo, os quais seriam modos de expressão de um mesmo fenômeno. Todavia, Freud restringia suas investigações ao psiquismo humano, usando de certo rigor para incluir a psicanálise no rol das ciências naturais.

Ao longo de sua vida, o metapsicólogo continuou constatando que os processos psíquicos têm íntima relação com os processos orgânicos, mas sempre manteve claro que às investigações psicanalíticas cabem os estudos dos primeiros⁴⁵. Disse ele, em *Esboço de Psicanálise* (1938), quando estava envolvido em explanações teóricas sobre o aparato psíquico:

os fenômenos de que estamos tratando não pertencem somente à psicologia; têm um lado orgânico e biológico também, e, por conseguinte, no decorrer de nossos esforços para construir a psicanálise, fizemos também algumas importantes descobertas biológicas e não pudemos evitar a estruturação de novas hipóteses nessa matéria (Freud, 1938/1996, p.209).

E segue dizendo: “por ora, porém, atenhamo-nos à psicologia” (Freud, *Op. cit.*).
Façamos o mesmo.

⁴⁵ Cabe lembrar a aproximação que Macherey (1997a) faz quanto a isso entre Freud e Spinoza, quando diz que ambos reconhecem a importante correlação entre o somático e o psíquico, mas destacam que, por se tratarem de processos distintos, merecem ser considerados e estudados também distintamente.

3.4. O isso freudiano

Nos anos de 1920-23, Freud remodela a teoria do aparelho psíquico e propõe um novo esquema que ficou conhecido como a *segunda tópica*⁴⁶. Eu, Isso e Supereu são as instâncias que compõem o novo modelo apresentado no texto *O eu e o isso* (1923), no qual o termo *o isso* é creditado à descoberta groddeckiana. Mas Freud assim o faz, primeiramente, de maneira provocativa, dizendo que Groddeck não tem “nada tem a ver com os rigores da ciência pura” (Freud 1923/ 1996, p. 37). E em seguida, propõe dar lugar científico a esse conceito. Este é o ponto culminante de um mal-entendido entre os dois correspondentes, pois *O eu e o isso* (1923) foi publicado poucos meses depois de *O livro do Isso* (1923b), escrito por Groddeck como uma série de trocas de cartas fictícias nas quais delineia a temática do isso. A diferença entre um isso/Deus-Natureza eterno, infinito, imutável e indivisível, para um isso restrito a uma instância do aparelho psíquico é significativa, e Groddeck se mostra discordante em carta a Freud:

‘O Eu e o Isso’ é bonito, mas para mim totalmente insignificante. No fundo, uma obra escrita para poder apoderar-se secretamente dos empréstimos a Stekel e a mim. Nele o seu isso tem apenas um valor limitado para as neuroses. Ele caminha para o orgânico apenas secretamente, com o auxílio de um impulso de morte ou de destruição tirado de Stekel e de Spielrein. O lado construtivo do meu isso ele deixa de lado, presumivelmente para contrabandeá-lo na próxima vez. Há muitas coisas engraçadas aqui (Groddeck, 1923a, p. 93).

Freud, por sua vez, não exita em demarcar a fronteira que o separa de Groddeck, como vemos numa carta dirigida a este em junho de 1925: “No seu isso não reconheço naturalmente meu isso civilizado, burguês, destituído de mística. Mas, o Sr. sabe, o meu deriva do seu” (Freud, 1925, p.93). De fato, o isso freudiano é reduzido se comparado ao groddeckiano. Freud o circunscreve a partir do andamento de suas investigações psicanalíticas, indo do sintoma ao inconsciente, à vida pulsional e àquilo que, em cada indivíduo, o liga à vida. Ainda que proponha que o isso tenha registros hereditários de outras existências-eu, é sempre de um isso singular que Freud fala, e não de um princípio criador de toda a natureza, como o faz Groddeck.

⁴⁶ A primeira, conforme visto anteriormente, tratava-se de um modelo formado por sistemas mnêmicos (inconsciente, pré-consciente e consciente), também conhecido como “esquema pente”.

Apesar das diferenças, a troca entre os dois homens enriqueceu a teoria de ambos. Acompanhando outra correspondência enviada a Groddeck, podemos ver um primeiro rascunho do novo modelo de psiquismo proposto por Freud (Fig.1). A carta data de 17 de abril de 1921, antes, portanto, do modelo apresentado em 1923. Nela, Freud reconhece as restrições do esquema pente: muito descritivo para a maneira como ele vinha pensando a dinâmica pulsional, pois esta ultrapassaria as fronteiras entre os sistemas que compunham o aparato psíquico. Admite, ainda, que o conceito de inconsciente (aqui ele faz referência ao sentido sistemático ou topográfico) não é suficiente para dispensar o conceito de isso proposto por seu interlocutor. Abaixo o desenho enviado na carta:

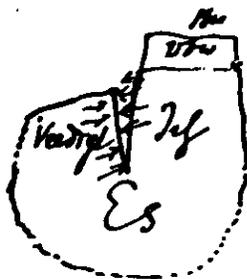


Fig. 1 - rascunho apresentado por Freud na carta para Groddeck (17 de abril de 1921)

O desenho apresentado em *O eu e o isso* (1923) (Fig.2) guarda semelhanças com o de 1921. Não há fronteiras demarcadas entre as instâncias e a barreira operada pelo recalque merece uma marca tanto em um, quanto no outro esquema. No topo dos dois, simbolizando o que há de mais exterior, ou melhor, aquilo que faz contato com o mundo externo, encontra-se o sistema Pcpt-Cs, função do eu. Este último, embora tenha as atribuições de percepção e consciência, é inconsciente em sua maior parte.

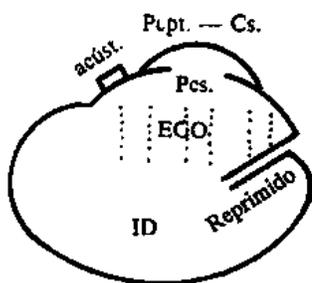


Fig. 2 – modelo de aparelho psíquico de 1923

O modelo final de psiquismo proposto por Freud é esquematizado em 1933 em uma das *Conferências introdutórias sobre Psicanálise*, intitulada *A dissecção da personalidade psíquica* (Fig. 3). São duas as grandes diferenças entre este e os modelos anteriores. A primeira, a introdução do supereu, herdeiro do complexo de Édipo, representante da instância parental e da internalização das normas culturais. E a segunda, a abertura do isso para o corpo, ou o somático, em sua base.



Fig. 3 – modelo de aparelho psíquico de 1933

Mas quais são os papéis dessas instâncias psíquicas, sobretudo o isso, na segunda tópica do aparato psíquico freudiano? Que a maior parte dos processos psíquicos é inconsciente já se sabia desde a primeira tópica. A grande diferença para a segunda é que o eu não é mais identificado somente aos processos conscientes. A partir de 1923, admite-se que parte dele é também inconsciente, visto que não se diferencia nitidamente do isso. Inclusive, sua parte inferior é fundida a este último, não havendo uma demarcação clara de territórios nessa junção. Para Freud (1923 e 1933a), o eu é a parte do isso que foi modificada pelo contato com a realidade

exterior, feito por intermédio do sistema Percepção-Consciência. “Para o eu, a percepção desempenha o papel que no isso cabe à pulsão”, diz Freud (1923/ 1996, p. 38 e 39), referindo-se àquilo que capitaneia cada uma das instâncias.

Da relação estreita com o sistema perceptivo surge a capacidade do eu em dar aos processos mentais uma ordem temporal. Outra função importante é o teste de realidade, cujo objetivo é estabelecer um quadro preciso do mundo externo nos traços de memória advindos das percepções, e excluir tudo aquilo que, nesse quadro do mundo externo, é um acréscimo decorrente de fontes internas de excitação – ou seja, aquilo que é da ordem da fantasia. São ainda incumbências suas o controle da motilidade, a antecipação, o pensamento racional e a interposição de processos de pensamento. O eu é a instância psíquica que supervisiona os seus próprios processos constituintes.

O sistema Percepção-Consciência é constituído pelos órgãos dos sentidos, que não são somente adaptados para a recepção de estímulos provenientes da exterioridade, mas também atuam como escudos protetores, exercendo uma espécie de filtro, que cria um anteparo para a livre chegada desses mesmos estímulos. Representante do que há de mais exterior do aparato psíquico, este sistema é também o que faz mais contato com o exterior no corpo de um indivíduo. De modo que o próprio corpo de uma pessoa e, principalmente, a sua superfície, é o lugar através do qual são percebidas as sensações tanto externas quanto internas. O eu, sentença Freud (1923/ 1996, p. 39, nota n.2), “deriva das sensações corporais, principalmente das que se originam da superfície do corpo. Ele pode ser assim encarado como uma projeção mental da superfície do corpo, além de (...) representar as superfícies do aparelho psíquico”⁴⁷. Ou seja, são as repetidas experiências de diferenciação de um fora e um dentro – a sensação de uma superfície corporal que engloba uma exterioridade e uma interioridade – que vão constituindo a robustez de um eu que

⁴⁷ A formulação freudiana “o eu é, primeiro e acima de tudo, um eu corporal” (Freud 1923/ 1996, p. 39) merece um aprofundamento que não poderá ser feito aqui. Sobre esse assunto, recomendamos os estudos de Didier Anzieu no livro *O Eu-pele*. Partindo da concepção freudiana de que tudo o que é psíquico se desenvolve em constante referência à experiência corporal, Anzieu (1989) postula que o envelope psíquico se origina por apoio do envelope corporal. O Eu-pele, portanto, encontraria seu apoio sobre as diversas funções da pele. O esboço desse argumento está em Freud (1923) em todas as vezes nas quais ele citou o eu como dupla função de superfície - do aparelho psíquico enquanto tópica e também projeção mental da superfície do corpo.

aprende que é distinto do mundo externo e que pode negociar com as pressões do mundo interno.

O isso é a instância responsável por tais pressões que partem do interior, e, como já fora apontado, na teoria freudiana é singular a cada indivíduo - ainda que se trate de forças através das quais somos vividos, conforme propõe Groddeck e concorda Freud. É a parte obscura de nossa personalidade, por isso alheio ao eu. Há um ponto, contudo, que merece atenção quando falamos dessas “forças desconhecidas e incontroláveis” (Freud, 1923/ 1996, p. 37) que tomam nossos processos psíquicos. Garcia-Roza (1984) aponta para o risco de substancialização que a concepção tópica freudiana – com seus “lugares” psíquicos – oferece.

É sabido que os lugares psíquicos não correspondem a lugares anatômicos, mas incorremos, com assiduidade, em deslizos quando personificamos eu, isso e supereu. Modelos não são totalmente neutros e guardam a marca de sua origem, impondo-a ao objeto. Adverte-nos Garcia-Roza (1984/ 2009, p.174): “ao mesmo tempo em que a concepção tópica nos permite uma compreensão clara da posição relativa e da economia dos sistemas psíquicos, ela nos leva a concebê-los como lugares reais”. Assim, dizer que certas representações “estão” no isso ou no eu, não denota uma relação de conteúdo e continente. Significa apenas que elas operam sob leis distintas.

Grande parte das descrições que encontramos sobre o isso nos textos de 1923 e 1933a já haviam sido utilizadas para descrever o sistema inconsciente no quinto capítulo do artigo metapsicológico *O inconsciente* (1915). Esses conceitos (de isso e de inconsciente) não são os únicos envolvidos nessa trama. A diferença marcante que o esquema de 1933 aponta, e que Freud descreve como a abertura “a influências somáticas” (com a descontinuidade do traçado da calota na parte inferior), tem ligação direta com o que é falado desde os *Três ensaios* (1905) e *Pulsões e seus destinos* (1915): a fonte da pulsão é o corpo.

Sem ter qualquer tipo de organização, o isso está repleto de energia livre proveniente dessas pulsões cuja fonte é corporal. Como instância, não expressa uma vontade coletiva, mas apenas a luta pela satisfação das necessidades pulsionais. Dessa forma, é possível a coexistência de impulsos contrários, sem que um seja anulado pelo outro, ou sem que um diminua o outro. Esses impulsos podem até convergir para

formar conciliações, sob a pressão econômica que domina, com a finalidade de descarga da energia. São pressões de investimentos pulsionais que procuram alívio (diminuição). A força dessas moções pulsionais se acha em um estado diferente daquele encontrado em outras regiões do aparato - muito mais móvel e capaz de descarga no isso, conforme Freud aponta desde 1915b. Resumidamente, podemos dizer que todos os processos do isso são dominados pelo fator econômico ou intensivo⁴⁸, regidos pelo princípio de prazer. Cabe ao eu, na qualidade de instância, a introdução do princípio de realidade, que faz o manejo e adia o escoamento imediato da tensão pulsional. Se não fosse esse importante papel desempenhado pelo eu, o isso poderia ser levado à destruição pela busca incessante de satisfação de suas pulsões.

Estamos falando de fluxos velozes de imagens e pensamentos que se movimentam em direção à sua atuação, interpelados e freados por fixações de representações ora mais, ora menos estáveis. A reflexão e a pessoalidade que provêm desses grupos de representações são o que podemos circunscrever como sendo o eu. Sendo o indivíduo um isso psíquico, desconhecido e inconsciente, é sobre sua superfície que repousa o eu. Sobre esse jogo entre as duas instâncias, onde o eu aparece como identitário e o isso como um estranho, acompanhemos o que diz Winograd (S/D):

ao ser considerado outro relativamente ao eu, o isso designa tudo aquilo que, embora psíquico, não seja nem identidade a si, nem nada comparável a ela. Alheio a qualquer reflexão, o isso é uma espécie de psíquico impessoal, uma atividade espontânea de pensamento decorrente do simples fato dos humanos possuírem o cérebro e o corpo que possuem. Pensamento espontâneo que, apesar de ser conformado em seu contato com o mundo externo, permanece como potência de pensar atualizada (em ato) que qualquer corpo humano tem, formada e determinada pelas pulsões e por sua exigência de satisfação (Winograd, S/D, p. 8).

Essa exigência pulsional, já foi dito, não está referida à cultura. Tais impulsos reinam no isso sem que operem valores ou julgamentos morais. “Do ponto de vista do controle pulsional, da moralidade, pode-se dizer do isso que ele é totalmente amoral” (Freud 1923/ 1996, p. 66). Desconhece o bem e o mal. Ignora a contradição e a

⁴⁸ As palavras de Freud (1933[1932], p. 79) são: “domina todos os seus processos [do isso] o fator econômico ou, se preferirem, o fator *quantitativo*”. No entanto, adotamos aqui, conforme discussão anterior, o termo *intensivo*.

negação. Não há nada correspondente à ideia de tempo, sua passagem não é distinguida e tampouco medida. E ainda, não existem alterações em seus processos psíquicos produzidas pelo transcurso temporal. Impulsos carregados de investimento energético que nunca saíram do isso e representações que foram lá mergulhadas por obra do recalque são virtualmente imortais. E, se ganham acesso à consciência, comportam-se igualmente como se fossem atuais, podendo ser causa de sensações incômodas ou angustiantes. Aí incide o efeito terapêutico da análise: o trabalho analítico possibilita que tais representações e/ou lembranças sejam identificadas ao passado e ressignificadas no presente, para que assim possam perder sua importância e ter deslocado o investimento energético que as torna aflitivas.

Se Freud, em contraposição a Groddeck, fez questão de afirmar um isso individual, não deixou, contudo, de sustentar o caráter hereditário dessa instância (e do aparelho psíquico como um todo). Tanto na gênese do aparato, quanto na dos distúrbios neuróticos, sempre destacou o papel da herança filogenética, evitando restringi-las a explicações somente em termos ontogenéticos⁴⁹. Sobre a segunda tópica, disse o metapsicólogo que

as experiências do eu parecem, a princípio, estar perdidas para a herança; mas, quando se repetem com bastante frequência e com intensidade suficiente em muitos indivíduos, em gerações sucessivas, transformam-se, por assim dizer, em experiências do isso, cujas impressões são preservadas por herança. Dessa maneira, no isso, que é capaz de ser herdado, acham-se abrigados resíduos de incontáveis eus (Freud 1923/ 1996, p. 51).

Além da herança de inúmeras “existências-eu”, a formação do isso conta também com o que é herdado no sentido mais propriamente físico, aquilo que se acha presente desde o nascimento, o “estabelecido constitucionalmente” (Freud 1938/ 1996, p. 158): as pulsões provindas da organização corporal, que no isso encontram uma primeira expressão psíquica. Somando-se a esses legados, há a marca do tempo atual de existência de cada isso: representações que foram nele mergulhadas pela via do recalque, ao longo daquela história individual. Esses conteúdos representacionais são relacionados ao regime de signos que envolvem cada indivíduo.

⁴⁹ Conforme Winograd (2007).

3.5. O eu não é senhor em sua própria casa

No início, *tudo* era isso⁵⁰ (Freud, 1938). O eu se desenvolve a partir de um indiferenciado disso, através do contato contínuo com o mundo externo, passando a ser daquele uma casca ou superfície. Se as relações entre essas duas instâncias são, como vemos, primordiais, o mesmo não podemos falar das relações com o supereu, a terceira instância do aparelho psíquico da segunda tópica. Tomemos o exemplo dado por Freud (1933a) – segundo ele, a vida sexual existe desde o início da existência de um indivíduo, mas a atividade observadora e julgadora da consciência, não. Por isso, as crianças de pouca idade são amorais e ainda não possuem restrições ou inibições internas contrárias a seus impulsos, que buscam incessantemente o prazer. É o poder de uma autoridade externa, em geral exercido pelos pais, que inicialmente freará tais investimentos.

Com o passar do tempo, a coibição externa é internalizada e o supereu assume o lugar desse desempenho parental. Suas atribuições se tornam as de observar, ameaçar, dirigir e julgar o eu. A tais funções, antes exercidas pelos pais, somam-se os métodos que estes utilizavam (castigos, repreensões, etc.). O operador dessas mudanças é um processo chamado de *identificação*, através do qual um eu (o da criança) se identifica a outros eus (dos pais) e esforça-se por se assemelhar a eles, num procedimento em que termina por assimilá-los. Assim, mais do que sucessor da instância parental, o supereu é seu “legítimo herdeiro” (Freud, 1933[1932]a/ 1996, p. 68). Ao longo do desenvolvimento infantil, são ainda assimiladas pelo supereu as influências de outros adultos de referência para as crianças, como professores, educadores e cuidadores.

Tal qual a gênese do isso, que não se explica apenas ontogeneticamente, também a do supereu tem construções filogenéticas. Segundo Freud (1933a), o supereu de uma criança é constituído em função do supereu de seus pais e assim sucessivamente. Dessa maneira, são transmitidos via supereu não apenas preceitos morais e éticos de uma cultura familiar, mas, mais ainda, limitações e normas de uma

⁵⁰ Na interpretação de Garcia-Roza (1986), essa afirmação freudiana não deve ser entendida como se houvesse um sistema psíquico originário, uma instância primeira. A energia livre, em estado de dispersão pura, seria uma ideia limite, uma referência mítica, que não corresponde a um momento real do aparato psíquico. Segundo esse autor, desde muito cedo já existe um eu, rudimentar que seja, mas está lá.

cultura mais ampla – que inclui religião, costumes e sentimentos sociais partilhados por civilizações. “O supereu é para nós o representante de todas as restrições morais, o advogado da perfeição; em suma, o que se tornou psicologicamente palpável do que se chama o superior na vida humana” (Freud, *Op.cit.*, p. 72).

No desenho do aparelho psíquico de 1933 (fig.3) é fácil identificar que grande parte dos processos e conteúdos do supereu são inconscientes. E por estar em contato direto com o isso, de certa forma até “enraizado” nele, essa instância julgadora dali também extrai energia advinda das pulsões para tornar sua atividade independente do eu (e assim exercer sobre este último toda a sua moral a seu bel prazer). Essa atuação tirânica sobre o eu não é a única que este sofre. Se há um provérbio nos advertindo a não servir a dois senhores ao mesmo tempo (citado por Freud nas *Novas conferências introdutórias*), que pode fazer o eu, que serve a três?

Pressionado pelo isso, repellido pela realidade externa e confinado pelo supereu, o eu empreende grande esforço para exercer com eficiência sua tarefa econômica de dominar e harmonizar as forças que atuam nele e sobre ele. Tarefa esta que nem sempre resulta favorável. Na mesma passagem, Freud (1933a) faz uso de outra metáfora comparando a relação entre o eu e o isso como a de um cavaleiro e seu cavalo. O cavalo fornece a energia de movimento, ao passo que o cavaleiro fica com a tarefa de guiá-lo, decidindo o objetivo e para onde vai o poderoso animal. “Mas, pondera Freud (*Op.cit.*, p. 82), muito frequentemente surge entre o eu e o isso a situação, não propriamente ideal, de o cavaleiro só poder guiar o cavalo por onde este que ir”. Somos, definitivamente, vividos por nosso isso, como apontaram Freud (1923 e 1933a) e Groddeck (1917, 1923b e 1969).

É no tocante a esse assunto que faremos mais uma aproximação entre Freud e Spinoza. Conforme apontara Ledoux (2010), a afirmação freudiana de que “o eu não é senhor em sua própria casa” (Freud, 1917b/1996, p. 153) é similar à ideia em Spinoza de que o pensamento vai muito além da consciência que temos dele (Ledoux 2010, p. 5). O que está em questão aqui é novamente a inexistência de uma vontade livre, que guie as determinações e ações do sujeito. E se já demonstramos como essa concepção é clara em Spinoza, em Freud isto começa a se delinear. Podemos dizer que o “nós somos ‘vividos’ por forças desconhecidas e incontroláveis” (Freud 1923/

1996, p. 37) do texto *O eu e o isso* é a própria expressão da impossibilidade de um controle racional sobre os processos psíquicos.

Uma das bases que sustentam essa formulação está num texto de 1917b, chamado *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*, no qual Freud apresenta os três grandes golpes narcísicos da humanidade. O primeiro deles, *cosmológico*, foi deferido por Copérnico, quando afirmou que o planeta Terra não é o centro do universo. O segundo, dado por Darwin, foi o *biológico*: a teoria da evolução comprova que o homem descende dos animais e não é um ser especialmente criado, mas apenas resultado da evolução natural dos seres. O terceiro golpe é de cunho psicológico e diz respeito ao fato de que a consciência é a menor parcela de nossa vida psíquica. Em outras palavras, dominamos muito pouco nossos processos psíquicos, pois “a vida das nossas pulsões sexuais não pode ser inteiramente domada, e (...) nossos processos mentais são, em si, inconscientes, e só atingem o eu e se submetem ao seu controle por meio de percepções incompletas” (Freud 1917b/ 1996, p. 153).

Freud (1917b) se apressa em dizer que não foi a psicanálise a primeira a reconhecer a existência de processos mentais inconscientes. Ele credita este episódio aos “filósofos famosos” (Freud 1917b/ 1996, p. 153), sobretudo Schopenhauer. Contudo, sabemos que Spinoza, antes mesmo de Schopenhauer, já afirmava sobre os homens que eles apenas *creem* que “se expressam por uma livre decisão da mente” (*Ética*, III, prop. 2, esc.); pois o que verdadeiramente acontece é que eles desconhecem as causas pelas quais são determinados a agir desta ou daquela forma, ou a pensar isto ou aquilo.

Para Freud (1917b), é um equívoco do homem se sentir seguro de que sabe tudo o que se passa em sua mente (*sic.*). Confuso, o eu “chega a considerar o que é ‘mental’ como idêntico ao que é ‘consciente’” (*Op. Cit.*, p. 152), simplesmente por considerar que sua consciência lhe dá notícia de tudo o que é importante. No entanto, diz ele, a evidência de que muito mais coisas acontecem na mente é óbvia. A maior parte dos eventos psíquicos não é consciente. O eu-cavaleiro está sujeito à força intempestiva do isso-cavalo, ele não é mestre em sua própria casa. Não poderia,

portanto, como afirma Descartes, governar suas paixões ou comandar por livre vontade suas ações.

Garcia-Roza (1984) afirma que Freud opera uma inegável inversão do cartesianismo ao fazer da consciência apenas uma das facetas do eu - este que é em sua maior parte inconsciente e é também apenas a superfície de um isso desconhecido. A psicanálise, ainda segundo Garcia-Roza (1984/ 2009, p. 21), “aponta a consciência não como o lugar da verdade, mas da mentira, do ocultamento, da distorção e da ilusão”. Tanto para Freud, quanto para Spinoza, a consciência não ilumina nem possibilita uma visão clara da realidade, ela não garante a soberania sobre as questões que acontecem ao homem. O livre-arbítrio, a vontade livre que se liga aos valores compartilhados por uma cultura, a consciência julgadora que tem o poder de escolher o sumo bem, nada disso existe nas teorias freudiana e spinozana. Trata-se de meras ilusões.

Na leitura que Deleuze (1981) faz de Spinoza, o pensamento ultrapassa a consciência que temos dele, assim como o corpo ultrapassa o conhecimento que temos dele. Uma vez mais é o “modelo do corpo” que está em jogo, sendo que este não diz respeito à desvalorização do atributo pensamento frente ao atributo extensão. A proposta deleuziana é ainda mais ousada: “a desvalorização da consciência em relação ao pensamento, uma descoberta do inconsciente e de um *inconsciente do pensamento*, não menos profundo que o *desconhecido do corpo*”⁵¹ (Deleuze, 1981/ 2002, p. 25). Não nos afastemos da ocorrência de que esta é a forma como Deleuze entende Spinoza, isso não está explícito na *Ética* ou em qualquer outra obra deste último. Mas podemos pensar *com* Deleuze e entender que esse “inconsciente” não é o mesmo proposto por Freud, e sim algo que não se apresenta à consciência, um impensado que acompanha aquilo que é pensado. Se o corpo é uma complexidade de que não damos conta em sua totalidade, há também uma mente extremamente complexa, cuja totalidade não nos é acessível.

Frente à aproximação entre Freud e Spinoza de um lado, e a diferença de ambos em relação a Descartes de outro, cabe a reflexão de que a ilusão da consciência que “tudo sabe” não é somente a consequência doutrinal de certa concepção filosófica do

⁵¹ Grifos do autor.

homem e do mundo, mas preenche uma função psicológica, qual seja, a de constituir abrigo contra um sentimento devastador de *non-sense*, de absurdo. Não é à toa que o texto freudiano que trata da terceira ferida narcísica da humanidade se chama *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*. São de fato dificuldades que encontram as teorias de Freud e Spinoza quando afirmam não estar em pleno poder do homem seu próprio comando; que existem processualidades que desconhecemos, pois ignoramos as causas daquilo que nos move a agir; que apenas recolhemos efeitos de nossas atitudes e a partir deles julgamos ser conscientes de tudo o que nos ocorre.

3.6. Aparelho psíquico, um trabalho do corpo

Nesta última parte do trabalho, as lentes do filósofo Spinoza nos serão úteis para pensar a ideia do aparelho psíquico como um trabalho do corpo. Para tal, faremos uma discussão com alguns autores que têm esse entendimento. O fundamento para a montagem do argumento é a noção spinozana de que “a mente é a ideia do corpo”. A partir dela, poderemos fazer convergir algumas leituras da psicanálise. Retomemos inicialmente a ideia de Dejours (2007), trabalhada anteriormente, da pulsão como *o trabalho* entre o corpo e o psiquismo. Segundo tal proposta, a relação entre o somático e o anímico seria especificamente uma relação de trabalho, conforme explica o autor:

a origem da mente não seria transcendente como em Descartes, e menos ainda seria um duplo do funcionamento biológico, como estipula o paralelismo, porque estas duas versões são a economia de qualquer trabalho. Deveríamos, antes, conceber o desenvolvimento do psíquico, ou melhor, do aparelho psíquico, como o resultado de uma produção do corpo (Dejours 2007, p. 125).

Segundo ele, a teoria freudiana da pulsão não se inscreve nas derivações que certos psicanalistas fazem acerca do desenvolvimento emocional primitivo e menos ainda se inscreve numa linha cognitivista. E evoca Spinoza para dizer que o conceito de pulsão se encaixaria mais numa leitura radical do *conatus*. “Perseverar na existência” seria mais do que um princípio de motivação ou de mobilização; com a definição da pulsão, o trabalho entra no centro da cena. O *conatus*, em sua opinião,

seria um “perseverar” entendido acima de tudo como a manifestação de uma exigência de trabalho.

Ainda na interpretação que Dejours (2007) faz de *Pulsões e seus destinos* (1915), a pulsão não trabalha em consequência de sua ligação com o corpo, ela é o trabalho em si, e por isso o próprio representante dessa ligação. Quando Freud (1915/1996, p. 126) diz que “as pulsões, e não os estímulos externos, constituem as verdadeiras forças motrizes por trás dos progressos que conduziram o sistema nervoso, com sua capacidade ilimitada, a seu alto nível de desenvolvimento atual”, Dejours (2007) salienta o uso dos termos ‘desenvolvimento’ e ‘progresso’. E marca que eles são referidos à pulsão e não a um determinismo natural (e menos ainda aos estímulos externos). São os impulsos internos que comandam o desenvolvimento do que Freud chama, no início do texto, de sistema nervoso; mas fica claro ao longo das formulações que, conforme Dejours aponta, o “beneficiário do progresso é o aparato anímico em seu conjunto e o eu em particular” (Dejours 2007, p. 121).

É desta mesma maneira que entendemos a posição de Garcia-Roza (1986), para quem a gênese do aparelho psíquico no indivíduo está nas ligações feitas a partir da energia livre. Lembremos que esse autor defende que a pulsão de morte seria a pulsão por excelência, energia livre e dispersa. Portanto, em sua concepção, os primeiros conjuntos de representação vão se constituir a partir da dominância dessa energia, ou seja, de uma imposição de ordem, ligação ou pulsão de vida (Garcia-Roza, 1986, p. 65). Mas, ainda segundo esse autor, tal estado inicial de dispersão pura (circulação única e simplesmente da pulsão de morte) é apenas uma suposição, pois

um sistema que funcionasse segundo a modalidade de energia livre não seria um sistema, posto que energia livre designa precisamente a ausência de sistema; a menos que se concebesse o sistema como algo externo a essa energia e às representações que ela investe, e neste caso, ou teríamos que admitir um sistema preexistente – uma espécie de alma ou espírito – ou que esse aparelho seria um aparelho anatômico, corporal, o que impediria que o concebêssemos como um aparelho *psíquico* (Garcia-Roza, 1986/1996, p. 65)

Assim, a pulsão de vida é aquela que nos oferece seus representantes psíquicos (lembremo-nos que ela é ruidosa) e age no sentido de constituir totalidades organizadas. É ela quem, desde o mais rudimentar início, começa a formar conjuntos

de representações investidas de energia. É a ligação [*Bindung*] da energia, isto é, sua transformação de energia livre em energia ligada, que vai constituir propriamente o aparelho psíquico. Deve-se a isso a afirmação de Garcia-Roza de que “a pulsão é corpo não no sentido de ser um órgão, uma parte ou uma função do corpo, mas no sentido de ser um modo particular do corpo se articular com a linguagem” (Garcia-Roza, 1986/ 1996, p. 62); isto é, ela é corpo na acepção de ser este ímpeto, esta impulsão, esta exigência que faz com que surjam articulações representacionais – ou, seja, que surja o aparelho psíquico.

Contudo, é importante esclarecer que as concepções de Dejours e de Garcia-Roza não se fundamentam tal qual aquela de Spinoza, quando pensamos numa definição ontológica ou até mesmo metafísica. Para os dois primeiros, o trabalho seria precisamente o que faz a ligação, ou a relação, do corporal ao anímico. A pulsão, como trabalho, sendo o motor que permite ou torna possível o desenvolvimento do aparato anímico. Já para o segundo, é a existência de uma substância única, da qual a extensão e o pensamento são atributos, que torna corpo e mente correspondentes. Ou seja, em Spinoza, a base para a mente ser ideia do corpo está no seu sistema metafísico. Até poderíamos dizer que para os dois autores da psicanálise a base se encontraria na metapsicologia, mas não é correto sobrepor metafísica e metapsicologia⁵².

Belin-Capon (1992), outra comentadora da obra de Freud, entende que o aparelho psíquico é “produto de funções corporais” (p. 217), o que poderia ser mais uma versão psicanalítica da fórmula spinozana “a mente é a ideia do corpo”. A autora de início coloca o problema em questão: no agenciamento das teorizações freudianas o corpo não ocupa um papel operatório decisivo. Ele não pertence à elaboração conceitual da psicanálise da forma como pertencem o recalque, a pulsão ou a transferência; ele nunca é considerado em si mesmo. Sua proposta no artigo é apresentar duas maneiras através das quais ela entende que o corpo foi tomado por Freud: como natureza e como expressão. A histeria seria emblemática do corpo como

⁵² Muito embora Freud tenha inicialmente definido a metapsicologia como uma tentativa científica de restaurar as construções metafísicas (em *Psicopatologia da vida cotidiana*, 1901), em 1915b ele retoma o termo para dizer que este trata das relações entre o inconsciente e a consciência, e ainda para designar um conhecimento psicológico que considere as dimensões dinâmica, tópica e econômica do psiquismo.

expressão, já que é uma doença do psiquismo cujos sintomas são a expressão simbólica de um conflito, que constitui a formação de compromisso entre o desejo e a defesa. Na histeria de conversão, os sintomas apresentados pelas pacientes não têm como origem uma lesão orgânica, mas resultam de um fenômeno conversivo que traduz no corpo, ou em sua superfície, um conflito psíquico.

Para falar do corpo como natureza, a autora se utiliza dos conceitos de pulsão e de eu. Quanto à primeira, o que lhe parece primordial é sua origem somática. Elemento absolutamente determinante para a pulsão e também para a vida do psiquismo. Quanto ao eu (e quanto ao aparato anímico em geral), a partir das pulsões Belin-Capon utiliza a formulação da segunda tópica freudiana para argumentar que “é possível pensar a gênese do eu sob um modelo orgânico que nos convida a considerar a formação do aparelho psíquico como o produto de funções corporais diferenciadas e complexificadas”⁵³ (Belin-Capon 1992, p. 217).

Essa autora vê em Freud uma preocupação que atravessa toda sua obra – de sua juventude à velhice – em fundamentar a psicanálise sob um ponto de vista orgânico. Freud não teria jamais perdido de vista a questão do substrato fisiológico e biológico do psiquismo. Segundo ela, passagens que tratam desse assunto costumam ser ignoradas em leituras da obra freudiana e chegam mesmo a soar como tabus, como se fossem contrárias aos objetivos superiores da psicanálise de ser uma análise da alma. “Um pouco como se a organicidade do corpo degradasse o escopo cultural e humano da psicanálise e que somente o corpo do desejo e de gozo merecessem atenção”, diz Belin-Capon (1992, p. 220) em crítica explícita aos teóricos que fazem do corpo em psicanálise um corpo da linguagem e do simbólico. Em sua opinião, no entanto, elas não alteram em nada as elaborações e menos ainda o tratamento psicanalítico. Pelo contrário, o fundamento orgânico das pulsões, da libido e até do inconsciente, garantiriam, de alguma forma, a natureza científica da obra freudiana - intuito sempre buscado pelo pai da psicanálise.

Convém sublinhar que essas aproximações que acabam de ser feitas entre o pensamento de autores psicanalíticos e o pensamento de Spinoza dizem respeito, no tocante à psicanálise, ao corpo como fonte pulsional. E, enquanto tal, falamos de um

⁵³ O grifo é nosso.

corpo composto de muitas partes, um corpo que é, em sua totalidade e em suas partes, *erógeno*. Segundo Freud (1914b/ 1996, p. 91), “podemos considerar a erogeneidade como uma característica geral de todos os órgãos”. Em outras palavras, quaisquer configurações corporais são erógenas. O homem é um “animal pulsional erogênico” (Katz 1991, p. 25), os elementos que constituem o corpo pulsional encontram-se em uma relação não hierarquizada. É às exigências deste corpo, e não do biológico, que o anímico responde e aparece como trabalho. E o aparelho psíquico que aparece como uma ideia desse corpo não tem sua fonte em uma ou outra parte específica. A concepção em vista aqui não é cartesiana e não situa o psíquico a partir de um ponto específico no corpo (por exemplo, a glândula pineal). Nessa questão a psicanálise é bastante spinozana: não reduz o psiquismo a um produto, uma emanção ou epifenômeno do cérebro.

4. Comentários finais

É finalizada a tarefa de ler e sistematizar o conceito freudiano de pulsão através das lentes de Spinoza. Acreditamos que a perspectiva adotada, qual seja, a de aproximação entre dois conceitos e entre dois autores de campos distintos, não tenha se constituído como um levantamento forçado de um dos dois pensamentos sobre o outro, e sim que tenha se afirmado antes como uma iluminação recíproca. É este o tratamento respeitoso que procuramos dar a esses dois grandes pensadores. Para além dos intentos de relacionar os conceitos de pulsão e de potência, alcançamos outros dois bastante significativos: o de enxergar que existem causas desconhecidas pelas quais somos movidos (e desdobrar daí a impossibilidade da existência de uma vontade livre), uma bandeira comum à Freud e Spinoza; e o de pensar o “psiquismo como trabalho do corpo”, em alusão à formulação spinozana de que “a mente é a ideia do corpo”.

No decorrer do trabalho, apareceu-nos ainda outra similitude, mais relacionada ao fator operacional de uso e manuseio dos conceitos e, ainda mais especificamente, das obras dos dois autores utilizados. Tanto com Freud, quanto com Spinoza, fomos levados a um movimento de idas e vindas dentro da própria obra. Em Spinoza isso fica mais patente, pois a *Ética* é ela própria composta de maneira recursiva: é “demonstrada segundo a ordem geométrica”. As demonstrações das proposições fazem referência umas às outras, então nenhuma leitura escapa de caminhar em ziguezague pelas partes que compõem esse livro⁵⁴. Tal formato, explica Macherey (1998a), incita o leitor a experimentar por si próprio a validade de um percurso demonstrativo, ao invés de submeter o pensamento a verdades pré-concebidas.

Em Freud observamos retornos feitos por ele a momentos anteriores da obra para que fossem feitas correções, novas observações e outros apontamentos – alterações que provavelmente julgou necessárias a partir do avanço de seus estudos e de sua prática clínica. Segundo Laplanche (1986, p. 16), “a história do pensamento

⁵⁴ Referimo-nos aqui às cinco partes que compõem a *Ética*. Mas nos parece interessante a forma como Deleuze (1993), em *Spinoza e as três “Éticas”*, a divide em três: (1) a das definições, axiomas, postulados, demonstrações e corolários; (2) a dos escólios e (3) a da parte V. É ainda nesse texto que Deleuze diz que a *Ética* é um dos maiores livros do mundo.

freudiano não é nem uma simples cronologia onde as descobertas (clínicas e/ou especulativas) acrescentariam-se umas às outras, nem mesmo uma dialética cujo último estágio coroaria as dificuldades numa suprema síntese”. Para nós, esses movimentos tornam evidentes que o edifício teórico freudiano está de tal forma constituído que suas partes são interdependentes e estão inter-relacionadas.

A coleção das obras completas de Freud traduzida para o português consta de vinte e quatro volumes. A *Ética* de Spinoza é um livro de volume único, dividido internamente em cinco partes. Ainda assim podemos dizer de ambas que são igualmente obras multidimensionais. Elas permitem que sejam pensadas espacialmente. Além disso, os conceitos que abordam são tramados, estão sempre relacionados a outros conceitos e noções. Não é possível tomar em separado um assunto nessas obras, ou operar um recorte num conceito, que não traga amarrado a si outra noção. Falar da potência humana requer o entendimento da potência divina, afinal, aquela é um grau desta. Por sua vez, como falar em potência divina sem pavimentar a estrada da substância única e suas propriedades? Do mesmo modo não é possível tratar da pulsão sem se envolver na trama da metapsicologia, sem tratar dos modos de funcionamento do aparelho psíquico (processos primário e secundário) ou dos princípios que regem esse aparelho. Enfim, as obras de Freud e de Spinoza são compostas por ideias cujos contornos ou fronteiras se encontram superpostos.

Encontrada essa outra similaridade, faz-se cada vez mais necessária a pergunta: em que o estudo de Spinoza ajudou no entendimento do conceito de pulsão, próprio do campo da psicanálise?

Para responder a essa questão, contaremos por duas vezes com o auxílio de Gilles Deleuze. Em 1968a (*Spinoza et le problème de la expression*) Deleuze disse que a filosofia de Spinoza não consiste em nos fazer conhecer uma coisa qualquer, senão em nos fazer conhecer nossa própria potência de compreender. Ao longo desta pesquisa, foi exatamente isso que se desenrolou: na medida em que avançávamos nos caudalosos fluxos da *Ética*, mais compreendíamos o engendramento próprio daquele pensamento e, também e principalmente, o engendramento singular de nossa potência

de pensar. É realmente como relata o “Homem de Kiev”⁵⁵: quando entramos em contato com as ideias de Spinoza, somos levados por um vento forte e é como se portássemos uma vassoura de bruxa.

O segundo auxílio que Deleuze aqui nos presta é em parceria com Félix Guattari. Em *O que é a filosofia?* os dois autores dizem que um conceito filosófico corta o acontecimento, recortando-o à sua maneira. Assim, para eles, “a grandeza de uma filosofia avalia-se pela natureza dos acontecimentos aos quais seus conceitos nos convocam, ou que ela nos torna capazes de depurar em conceitos” (Deleuze e Guattari, 1991/ 2009, p. 47). A partir dessas contribuições deleuzianas, podemos finalmente responder à questão proposta:

O ganho inicial que o estudo de Spinoza representou foi da ordem de uma experiência particular. O mergulho no texto da *Ética* e a compreensão da engrenagem filosófica spinozana foi um bom encontro de tal ordem que gerou o aumento da potência de pensar nesta (e sobre esta) filosofia, mas fez mais ainda, criou dispositivos para que, estando mais ágil, o pensamento pudesse alcançar outros campos e expandir territórios. Segundo Macherey (1998a), talvez fosse esse o efeito que Spinoza pretendesse ao montar seu dispositivo demonstrativo:

colocar de alguma forma o leitor ao pé do muro a ser percorrido, levando-o a retomar, desde o interior, o movimento de pensamento que ele havia promovido, para fazê-lo, por si próprio, funcionar, ao invés de simplesmente tomar conhecimento à distância, de forma desengajada, sem implicar-se (Macherey, 1998a, p. 2).

O segundo diz respeito especificamente ao enriquecimento do conceito de pulsão. Se, como disse Foucault (1983), a teoria freudiana é produtora de discursividades e abarca certo número de diferenças sobre si mesma, este trabalho é, sem dúvida, uma dessas diferenças. Primeiramente, porque qualquer leitura que se faça de uma obra é, necessariamente, uma diferença daquela – é sempre *outra* em relação ao texto escrito pelo autor. E, segundo, porque podemos afirmar a grandeza da filosofia de Spinoza a partir da proposta de Deleuze e Guattari (1991): o conceito de potência nos convocou a pensar outros destinos e possibilidades para o conceito de

⁵⁵ “Homem de Kiev”, personagem da novela *The fixer*, escrita por Bernard Malamud, sobre o qual falamos nos comentários iniciais.

pulsão, tornando-nos capazes de refinar a pulsão freudiana em detalhes e minúcias que vão além do texto do metapsicólogo. E foi ele mesmo, Freud, quem disse que o conceito de pulsão é “a parte mais importante, mas também a mais incompleta da teoria psicanalítica” (1905/ 1996, p. 159). Então Foucault (1983) estava de fato certo – são infinitas as possibilidades de formação de outros textos a partir da (inesgotável) obra de Freud.

Neste próprio trabalho, ainda dentro da perspectiva do campo pulsional aproximado ao da potência, haveria mais textos a formar. A teoria dos afetos montada por Spinoza teria muito a contribuir para o que é o afeto em psicanálise. Freud não chegou a sistematizar objetivamente em sua obra o que entendia por afeto. Laplanche e Pontalis (1982) inclusive referem-se ao termo como “noção”, e não como um conceito propriamente dito. Na época dos escritos metapsicológicos, Freud definiu o afeto e a representação como os dois representantes da pulsão, sendo que o primeiro diria respeito ao que acontece ao indivíduo e à forma como ele percebe e entende o que lhe acontece. O afeto seria a intensidade pulsional experimentada pelo sujeito. Em 1917a, o metapsicólogo questiona o que seria um afeto no sentido dinâmico e responde a si mesmo:

Em todo caso, é algo muito complexo. Um afeto inclui, em primeiro lugar, determinadas inervações ou descargas motoras e, em segundo lugar, certos sentimentos; estes são de dois tipos: percepções das ações motoras que ocorreram e sensações diretas de prazer e desprazer que, conforme dizemos, dão ao afeto seu traço predominante (Freud 1917a, p. 396).

A dificuldade encontrada para circunscrever esse assunto em Freud poderia ser amenizada com a ajuda do que foi produzido por Spinoza. A terceira parte da *Ética* (‘A origem e a natureza dos afetos’) é inteiramente dedicada a esse assunto. Se para a teoria psicanalítica o incremento dessa noção é relevante, para a prática clínica é fundamental. Na teoria spinozana, o desenvolvimento da teoria dos afetos é essencial para o pensamento político, para a compreensão racional a partir da dinâmica afetiva e para o estabelecimento das distinções éticas, e não morais, dos modos de vida.

Se Spinoza é o filósofo da potência, isto é, se construiu uma teoria da potência em oposição à moral como teoria dos deveres num combate ao finalismo, podemos

pensar em Freud como o psicanalista (ou psicólogo) da pulsão. E sua teoria também construída como um combate ao finalismo. Sexualidade e reprodução podem muitas vezes convergir, mas não necessariamente. A sexualidade em Freud é perversa e plural. Isso se deve à pulsão, entendida em sua dimensão intensiva, disjuntiva, plástica e criadora.

5. Referências bibliográficas

- ANZIEU, D. (1989). *O Eu-pele*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- ATLAN, H. (2009). Le décret de la volonté. Em: JAQUET, C.; SÉVÉRAC, P.; SUHAMY, A. (orgs.). *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit et ses usages actuels*. Paris: Hermann éditeurs. p. 141-162.
- BELIN-CAPON, M-H. (1992). Freud et le corps: nature et expression. Em: *Le corps*. GODDARD, J-C & LABRUNE, M. (orgs.). Paris: PUF. p. 207-221.
- BIRMAN, J. (1995). Sujeito e estilo em psicanálise: sobre o indeterminismo da pulsão no discurso freudiano. Em: MOURA, A. H. de. (org.). *As pulsões*. São Paulo: Editora Escuta. p. 25-51.
- _____ (1996). *Por uma estilística da existência: sobre a psicanálise, a modernidade e a arte*. São Paulo: Editora 34.
- _____ (2009). *Para ler Freud: As pulsões e seus destinos, do corporal ao psíquico*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- BOVE, L. (2010). *Espinosa e a psicologia social: ensaios de ontologia política e antropogênese*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- CHAUÍ, M. (2000). *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____ (2011). *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo, Companhia das Letras.
- DEJOURS, C. (2007). Le travail entre corps et âme. Em: *La pulsion et le destin. Libres cahiers pour la psychanalyse*. Printemps 2007, numéro 15. Paris: In Press.
- DELEUZE, G. (1967). *Sacher-Masoch: o frio e o cruel*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar editor, 2009.
- _____ (1968a). *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les éditions de minuit, 2010.
- _____ (1968b). *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2009.
- _____ (1978-1981). *Cursos de Gilles Deleuze ministrados em Vincennes*. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Frago e Hélio Rebello Cardoso Jr. Disponível em: http://www.spinoza_filosofo.blogspot.com.br
- _____ (1981). *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Editora Escuta, 2002.
- _____ (1993). Spinoza e as três “Éticas”. Em: *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34, 2008.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1991). *O que é a filosofia?*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2009.

DESCARTES, R. *As paixões da alma*. Em: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Meditações Metafísicas*. Em: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997.

FERRATER-MORA, J. (1994) *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

FOUCAULT, M. (1979). Nietzsche, a genealogia e a história. Em: *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 2007. p. 15-37.

_____. (1983). “O que é um autor”. Em: *Ditos e Escritos: Estética – literatura e pintura, música e cinema (vol. III)*. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2001. p.264-298.

FREUD, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. [Os volumes abaixo referem-se a esta edição]

_____. (1900). A interpretação dos sonhos. Vols. IV e V.

_____. (1901). Psicopatologia da vida cotidiana. Vol. VI.

_____. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Vol. VI. p. 128-229

_____. (1910). A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão. Vol. XI. p. 217-227.

_____. (1914a). Recordar, repetir e elaborar. Vol. XII. p. 161-171.

_____. (1914b). Sobre o Narcisismo: uma introdução. Vol. XIV. p. 81-108.

_____. (1915a). Pulsões e seus destinos. Vol. XIV. p. 123-144.

_____. (1915b). O inconsciente. Vol. XIV. p. 165-222.

_____. (1917a). Conferências introdutórias sobre psicanálise: conferência XXV – Ansiedade. Vol. XVI. p. 393-411.

_____. (1917b). Uma dificuldade no caminho da psicanálise. Vol. XVII. p. 147-153.

_____. (1920). Além do princípio de prazer. Vol. XVIII. p. 13-75.

_____. (1921). Psicologia de grupo e análise do eu. Vol. XVIII. p. 79-154.

_____. (1923 [1922]). Dois verbetes de enciclopédia. Vol. XVIII. p. 251-274.

_____. (1923). O eu e o isso. Vol. XIX. p. 25-80.

_____. (1926). A questão da análise leiga. Vol. XX. p. 175-248.

_____. (1930). O mal estar na civilização. Vol. XXI. p. 73-148.

_____. (1933 [1932]a). Novas conferências introdutórias sobre psicanálise: conferência XXXI – A dissecação da personalidade psíquica. Vol. XXII. p. 63-84.

_____. (1933 [1932]b). Novas conferências introdutórias sobre psicanálise: conferência XXXII – Ansiedade e vida pulsional. Vol. XXII. p. 85-112.

_____. (1937). Análise terminável e interminável. Vol. XXIII. p. 225-270.

_____. (1938). Esboço de psicanálise. Vol. XXIII. p. 153-221.

_____. (1939). Moisés e o monoteísmo. Vol. XXIII. p. 15-150.

_____. (1950 [1895]). Projeto para uma psicologia científica. Vol. I. p. 335-454.

_____ (1921). Letter from Sigmund Freud to Georg Groddeck, April 17, 1921. The International Psycho-Analytical Library, 105:58-59.

_____ (1925). Letter from Sigmund Freud to Georg Groddeck, June 18, 1925. The International Psycho-Analytical Library, 105:93, 1977.

_____ (1977 [1891]). *A Interpretação das Afasias*. Lisboa: Edições 70.

GARCIA-ROZA, L.A. (1984). *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

_____ (1986). *Acaso e repetição em psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

_____ (1991). *Introdução à metapsicologia freudiana vol.1*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

_____ (1995a). *Introdução à metapsicologia freudiana vol.3*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

GOMES, G. (2001). Os dois conceitos freudianos de Trieb. Em: *Psicologia: Teoria e Pesquisa*. Brasília: Set-Dez 2001, Vol. 17 n. 3. p. 249-255.

GREEN, A. (1986). Pulsão de morte, narcisismo negativo, função desobjetalizante. Em: GREEN, A. [et al.] *A pulsão de morte*. São Paulo: Escuta, 1988. p. 57-68.

GRODDECK, G. (1917). Letter from Georg Groddeck to Sigmund Freud, May 27, 1917. The International Psycho-Analytical Library, 105:31-36, 1977.

_____ (1923a). Letter from Georg Groddeck to Sigmund Freud, May 31, 1923. The International Psycho-Analytical Library, 105:81-82, 1977.

_____ (1923b). *O livro d'Isso*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____ (1969). *La Maladie, L'Art et le Symbole*. Paris: Gallimard, 1999.

GUIMARAENS, F. (2010). *Direito, ética e política em Spinoza: uma cartografia da imanência*. Rio de Janeiro: Editora Lúmen Juris.

HANNS, L. (1996). *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora.

_____ (1999). *A teoria pulsional na clínica de Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora.

JAANUS, M. (1995). A desmontagem da pulsão. Em FELDSTEIN, R.; FINK, B. & JAANUS, M. (orgs.), *Para ler o Seminário II de Lacan: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 134-152.

KATZ, C. (1992). Introdução à Leclair, S. (1979). *O corpo erógeno: uma introdução à teoria do complexo de Édipo*. São Paulo: Escuta, 1992.

KLAJNMAN, A. (2009). Trois figures de l'autonomie de l'esprit: Spinoza, Freud, Binswanger. Em: JAQUET, C.; SÉVÉRAC, P.; SUHAMY, A. (orgs.). *La théorie*

spinoziste des rapports corps/esprit et ses usages actuels. Paris: Hermann éditeurs. p. 217-231.

LACAN, J. (1964). *O Seminário, Livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. São Paulo: Ed. Jorge Zahar, 1979.

LAPLANCHE, J. (1986). A pulsão de morte na teoria da pulsão sexual. Em: GREEN, A. [et al.] *A pulsão de morte*. São Paulo: Escuta, 1988. p. 13-30.

LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J-B. (1982). *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LEDOUX, I. (2010). *Freud et Spinoza: la question du mal dans les Lettres à Blyenbergh*. Séminaire de Pascal Séverac: « Les usages de Spinoza dans les sciences humaines ». Paris: [s.n.].

LEVY, L. (2009). Les rapports entre l'esprit et le corps dans la proposition 23 de la seconde partie de l'*Éthique*. Em: JAQUET, C.; SÉVÉRAC, P.; SUHAMY, A. (orgs.). *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit et ses usages actuels*. Paris: Hermann éditeurs. p. 27-47.

LEWINTER, R. (1969). Prefácio à Groddeck, Georg. *La Maladie, L'Art et le Symbole*. Paris: Gallimard, 1999.

MACHEREY, P. (1998a). *Ler a Ética de Spinoza*. Texto proferido no encontro do *Groupe de Recherches Spinozistes*, ocorrido em 6 de novembro de 1998, por ocasião do encerramento da publicação dos comentários da *Ética* por Pierre Macherey (5 volumes, P.U.F., 1994-1998). Tradução de Lia Gould.

_____ (1998b). *Introduction à l'Éthique de Spinoza – La première partie – La nature des choses*. Paris: PUF, 2001.

_____ (1997a). *Introduction à l'Éthique de Spinoza – La seconde partie – La réalité mentale*. Paris: PUF.

_____ (1995). *Introduction à l'Éthique de Spinoza – La troisième partie – La vie affective*. Paris: PUF.

_____ (1997b). *Introduction à l'Éthique de Spinoza – La quatrième partie – La condition humaine*. Paris: PUF, 2005.

_____ (1999). Descartes et Spinoza devant le problème de l'usage des passions. Em: LAZZERI, C. (org.). *Spinoza: puissance et impuissance de la raison*. Paris: PUF. p. 93-114.

MASSON, J. M. (Editor). (1985). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess 1887-1904*. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

MIJOLLA, A. DE. (2002). *Dicionário Internacional da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

MISRAHI, R. (1998). *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*. Paris: Institut Synthélabo.

PAES DE BARROS, C. (1975). Contribuição à controvérsia sobre o ponto de vista econômico. Em: *Psicanálise: problemas metodológicos*. Petrópolis, Vozes. p. 41-78.

RAMOND, C. (1999). *Le vocabulaire de Spinoza*. Paris: Éditions Ellipses.

ROCHA, M. (2010). O corpo entre o cadáver e a mecânica: a *patética* cartesiana. Em: *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*. Volume 4 - número 7 - julho 2010. p. 67-74.

SÉVÉRAC, P. (2009). De la multiplicité simultanée à l'autonomie singulière: l'activité du corps et de l'esprit. Em: JAQUET, C.; SÉVÉRAC, P.; SUHAMY, A. (orgs.). *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit et ses usages actuels*. Paris: Hermann éditeurs. p. 19-25.

SOLÉ, M. J. (2011). *Spinoza en Alemania (1670-1789): historia de la santificación de un filósofo maldito*. Córdoba: Editorial Brujas.

SPINOZA, B. *Ética*. Tradução e notas por Tomaz Tadeu. Edição bilíngue: Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

_____ *Correspondance*. Paris: Flammarion, 2010.

SUHAMY, A. (2009). Le corps avant l'âme. Em: JAQUET, C.; SÉVÉRAC, P.; SUHAMY, A. (orgs.). *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit et ses usages actuels*. Paris: Hermann éditeurs. p. 11-18.

WINOGRAD, M. (1997). Natureza e expressão: o problema do corpo em Freud. Em: *Cadernos de subjetividade*. Vol. 5. São Paulo.

_____ (2004). Freud é monista, dualista ou pluralista? Em: *Ágora* v.II, n.2, jul/dez 2004. p. 203-220.

_____ (2006). A pulsão e as fronteiras da psicanálise. Em: *Revista Trieb* (SBPRJ), vol. V, n. 1, junho de 2006.

_____ (2007). Disposição e acaso em Freud: uma introdução às noções de equação etiológica, séries complementares e intensidade pulsional no momento. Em: *Natureza humana*, 9(2), jul-dez de 2007. p. 299-318.

_____ (S/D). O Isso. *Artigo inédito*.

ZOURABICHVILI, F. (2002). *Spinoza: une physique de la pensée*. Paris: PUF.