

Polindo Lentes: Ressonâncias entre a Potência Spinozana e a Pulsão Freudiana

*Joana Lopes D'Almeida Camelier**

*Monah Winograd**

*Mauricio de Albuquerque Rocha**

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

RESUMO

Nosso objetivo é apontar ressonâncias entre o conceito freudiano de pulsão e o conceito spinozano de potência para que este último amplifique a leitura do primeiro. Assim, começamos pela apresentação do conceito de Deus-natureza na filosofia de Spinoza para circunscrever o conceito de potência. Após demonstrar que o ser humano é expressão modal singular da substância infinita, verificamos em que pontos se poderia aproximar potência de pulsão. Para tanto, relacionamos a definição de pulsão como exigência de trabalho que o corpo faz ao psiquismo à ideia spinozana da mente ser a ideia do corpo. Após apresentarmos o aspecto relacional e a dimensão de alteridade em ambos os conceitos, finalizamos discutindo as problemáticas do dualismo pulsional e da pulsão de morte.

Palavras-chave: Freud, Spinoza; pulsão de morte; potência; psicanálise.

ABSTRACT

Polishing Lenses: the Spinozan Power and the Freudian Drive

Our goal is to point out resonances between the Freudian concept of drive and the Spinozan concept of power to amplify the reading of the first. We begin by presenting the Spinoza's concept of God-Nature to circumscribe the concept of power. After demonstrating that the human being is the unique modal expression of the infinite substance, we verify the points that could bring together power and drive. Therefore, we relate the definition of drive as a job requirement made by the body to the psyche to Spinoza's idea of mind being the idea of the body. After presenting the relational aspect and the dimension of otherness in both concepts, we discuss the drive dualism and the death drive.

Keywords: Freud; Spinoza; death drive; power; psychoanalysis.

SPINOZA E FREUD? OU FREUD COM SPINOZA?

A transmissão do pensamento de Spinoza ao longo da história não se fez pela lógica dos conceitos puros, nem esteve dissociada dos dinamismos imaginativos e afetivos e dos variados modos de capturar uma obra que, mesmo proscribida, circulou clandestinamente durante muito tempo (Israel, 2005 e Charles Daubert, 1990). No final do século XVII, ele foi reproduzido em cópias clandestinas (Weil, 1990). No XVIII, circulou “*sous le manteau*” nos meios libertinos eruditos (McKenna, 1990), entre os enciclopedistas franceses (Vernière, 1954), tendo causado furor em uma Ale-

manha que assistiu a uma onda de refutações obrigatórias de sua filosofia (Bourel, 1990). No séc. XIX, sua recepção nos meios do idealismo e romantismo alemães (Vaysse, 1994; Zac, 1989) antecedeu a multiplicação das traduções e publicação de suas obras (só em língua alemã foram nove traduções e edições) (Steenbakkers, 2007). Em Viena, terra na qual nasceu a psicanálise, sabe-se da existência de uma geração de intelectuais, na maior parte judeus, que, do início do século XX até o advento do nacional-socialismo, incorporaram o pensamento de Spinoza às disciplinas mais diversas (Walther, 2007).

* Endereço para correspondência: Joana Lopes D'Almeida Camelier – joanacamelier@gmail.com

* Endereço para correspondência: Monah Winograd – monahwinograd@icloud.com

* Endereço para correspondência: Mauricio de Albuquerque Rocha – cawaipe@gmail.com

Se por vezes a relação Spinoza-Freud se assemelha a um desencontro teórico (Burbage & Chouchan, 1993), outras vezes, uma “avalanche de espanto” (Hessing, 1977, p. 166) pode nos levar a identificar uma mesma orientação de pensamento em ambos: a insistência sobre a lógica da servidão e da liberdade; a oposição às doutrinas do livre arbítrio e da liberdade natural que supõem uma vontade autônoma dotada de poder sobre o corpo; o primado do desejo, dos afetos e da pulsão; o conhecimento da necessidade como condição prévia de toda liberação efetiva, entre outros. Contudo, é escassa a literatura sobre essa relação, embora seja antiga a aproximação da teoria dos afetos spinoziana da *Trieblehre* freudiana (Hessing, 1977). Do ponto de vista documental, de início, há o silêncio aparentemente deliberado de Freud – que só menciona Spinoza quando é questionado por aqueles que veem semelhança entre ele o filósofo, pedindo explicações para as quais oferece apenas respostas enigmáticas, como em três cartas trocadas com Lothar Bickel e com Siegfried Hessing (*apud* Hessing, 1977).

Em 1932, Freud foi convidado por Siegfried Hessing para participar das comemorações dos 300 anos do nascimento de Spinoza. Declinando educadamente do convite, ele escreve:

Eu tive, ao longo da minha longa vida, uma estima extraordinária pela pessoa e pelo pensamento desse grande filósofo. Mas não creio que essa atitude me dê o direito de dizer diante do mundo inteiro o que quer que seja sobre ele, pela simples razão de não ter o que dizer que não tenha sido dito por outros. (Freud *apud* Hessing, 1977, p. 169)

Tempos depois, Freud responderia a Hessing, quando este enviou a publicação resultante do evento, de modo parecido com Albert Einstein e Jakob Wasserman – todos de acordo com a homenagem, desde que não fosse preciso falar em público ou escrever algo que fosse realmente original sobre o filósofo holandês (Hessing, 1977):

Grato pelo envio (das atas do encontro). A riqueza do conteúdo e a diversidade dos pontos de vista são impressionantes. O incômodo que experimento por ver meu nome mencionado é diminuído pelo fato de que duas outras pessoas se exprimem da mesma maneira que eu. Einstein encontrou as palavras necessárias para dizer que o amor que se pode ter por Spinoza não basta para que se faça uma contribuição (à publicação e ao evento) (Hessing, 1977, p. 169).

Em um dos debates que se seguem às exposições sobre Freud e Spinoza no Colóquio “Spinoza au XXe siècle”, Pierre Macherey (Ogilvie, 1993) lembrou um texto preciso para apoiar a relação Freud-Spinoza: a *Ética*, V, 20 escólio. O texto se inscreve explicitamente em uma perspectiva terapêutica, pois se está em busca de um “remédio para os afetos”, na ordem do que se poderia chamar de uma medicina mentis, que restituísse a potência imanente. Embora não haja, em Spinoza, ordem da linguagem e cura no sentido freudiano, haveria, na ordem global do conhecimento, uma dinâmica ativa da comunicação que faria com que não se pensasse jamais sozinho, mas com outros. Para ambos, tratar-se-ia de buscar as vias de uma saída efetiva da servidão, sem nada dever à transcendência de uma vontade ou de uma liberdade, pois como sair da passividade e conceber o desenvolvimento de uma atividade liberadora? Nos dois autores, isso envolveria a transformação da afetividade: como passagem dos afetos passivos aos ativos, da libido fixada e repetitiva à libido móvel e disponível, sendo o problema prático (clínico) o de como tornar possível tal transformação (Ogilvie, 1993).

De todo modo, o lugar dessa vizinhança – e também da medida da distância – é onde se elabora o conceito central da psicanálise: a pulsão. Evidentemente, não pretendemos encontrar em Spinoza uma ontologia para a teoria psicanalítica freudiana, mas, apenas, perceber que, apesar das distâncias conceituais e das diferenças dos problemas que ambas as teorias abordam, é possível encontrar pontos de ressonância que permitam a amplificação dos conceitos em causa.

SOBRE O DEUS DE SPINOZA E SUA POTÊNCIA INFINITA

A *Ética* começa pela definição de causa de si (*causa sui*) como aquilo cuja natureza consiste em sua essência implicar necessariamente a existência. Essa vem a ser uma das propriedades de Deus (da qual as demais derivam), mas ainda não exprime o que ele é. A importância desse enunciado de abertura é marcar a causalidade interna das atividades produtivas, pois aquilo que é causa de si mesmo não para de se causar e de se produzir, portanto, de existir. De modo que, em Spinoza, o princípio de produção está contido nele mesmo e é, portanto, imanente: a causa de si é o “[...] arquétipo de toda causalidade, seu sentido originário”

(Deleuze, 1981, p. 62) porque permanece em si para produzir. Ou seja, a existência ocorre, não em virtude de uma causa externa, de uma anterioridade ideada por Deus ou por uma produção com vistas a uma finalidade. Deus sive Natura (Deus, ou seja, a Natureza): enunciada no prefácio da quarta parte de sua *Ética*, esta expressão célebre de Spinoza condensa o fundamento de toda a ontologia e a ética spinozanas. Para Spinoza existiria uma só realidade: todas e quaisquer coisas, animadas ou não, seriam modos de uma única substância a qual o filósofo chama de Deus ou Natureza.

Mas, se a causa de si é uma propriedade de Deus, o que vem a ser Deus? Spinoza o caracteriza na 6ª definição: “Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (Spinoza, 2008, p. 13). É essencial aqui distinguir primeiramente Deus – ou a substância absolutamente infinita – e os atributos infinitos em seus gêneros. A substância (ou Deus) é o que é em si e concebido por si, cujo conceito não carece do conceito de outra coisa para ser formado. De tal modo que, se a causa da existência da substância é ela própria em si mesma, pode-se dizer que existir é da natureza da substância. Segundo Macherey (1998), as propriedades de Deus ou da substância são: sua existência necessária, a indivisibilidade, a unicidade e o caráter de globalidade segundo o qual Deus tem a capacidade de recolher em si tudo o que constitui a realidade. Essas quatro últimas somam-se à causa de si já descrita e da qual ainda se pode derivar mais uma propriedade: a eternidade (“à natureza da substância pertence a eternidade”, Spinoza, 2008, p.43).

Os atributos, por sua vez, constituem a essência da substância percebida pelo intelecto (Spinoza, 2008, p. 13). Na tradição e no uso corrente, conforme aponta Ramond (1999), atributo é tudo o que é atribuído a um sujeito, isto é, uma característica, qualificação ou determinação que guarda a possibilidade de fazer-se distinguir de uma essência. Vê-se como Spinoza é inovador em seu uso do termo atributo: este se diz de uma substância (e não mais de um sujeito) e constitui a própria essência dessa substância. Deleuze explica: “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, p. 115). Dito de outra maneira, como são concebidos por

si e em si de modo análogo à substância, os atributos não guardam qualquer exterioridade relativamente a ela, sendo formas dinâmicas e ativas do Deus-substância, expressando-o e fazendo compreender de que se trata. Atributo e Deus-substância são, então, simultâneos.

Mas, se são simultâneos, o que os difere? “O termo atributo se emprega em relação ao intelecto que atribui à substância uma natureza determinada” (Spinoza, 1973, p. 87). De modo que qualquer distinção possível é somente intelectual, referida ao entendimento. Mas, ainda que o atributo refira-se ao entendimento, um não se reduz ao outro em função do fato do primeiro ser expressivo – aspecto este que requer um entendimento que o perceba. Somente por isso o intelecto está envolvido neste processo, ou seja, “[...] o atributo expressivo relaciona a essência à substância e é essa relação imanente que o entendimento capta” (Deleuze, 1981, p. 58). Vale sublinhar que a referência ao intelecto na definição de atributo não se restringe ao intelecto humano: a compreensão dos atributos supõe um exercício do pensamento em ato que se efetua em condições universais e não particulares (Macherey, 1998). Eles são a essência expressa da substância, são percebidos pelo intelecto, são concebidos por si e em si e ainda existem em quantidade infinita das quais nós conhecemos apenas duas: o pensamento e a extensão. Isso porque o ser humano se afirma nesses dois atributos: a mente (ideia do corpo) 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.

Esta brevíssima síntese do sistema ontológico de Spinoza revela um plano conceitual no qual toda construção se dá através de um processo de efetuação necessária, atual, presentificada e não pode ser reduzida a um ato primeiro divino, anterior, planejado e com um fim determinado. Spinoza é enfático: “A natureza não tem nenhum fim que lhe tenha sido prefixado e que todas as causas finais não passam de ficções humanas” (Spinoza, 2008, p. 67). Para ele, as coisas são predeterminadas “por sua natureza absoluta, ou seja, sua infinita potência” (Spinoza, 2008, p. 63). Natureza e potência constituem, assim, a sequência de um único processo racional e causal que lhes encadeia rigorosamente um ao outro (Macherey, 1995; 1998). Com

efeito, o termo “potência” não é objeto de nenhuma definição direta na *Ética*, de modo que se chega a ele por aproximações, identificações e entrecruzamentos. A proposição 34 da primeira parte, segundo a qual “[...] a potência de Deus é a sua própria essência” (Spinoza, 2008, p. 63), revela que essa potência não deve ser equiparada ao poder de um governante, pois ela não é a livre vontade de Deus, nem uma espécie de jurisdição sobre as coisas que acontecem (Spinoza, 2008, p. 83). A essência ativa divina envolve uma qualidade produtiva: a potência é sempre ato, ou melhor, em ato. Isto porque, sendo absoluta e infinita, a potência traz em si o poder de ser afetada de uma infinidade de maneiras, necessariamente por afecções ativas (o termo afecção [*affectio*] refere-se à substância e é sinônimo de modo) (Spinoza, 2008, p. 13). A potência 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, essa acepção é carregada de conotação negativa, uma vez que aquilo que está “em potência” é entendido como ainda a realizar ou incompleto.

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. (Spinoza, 2008, p. 273)

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 enquanto parte da substância, e não enquanto 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 (Macherrey, 1997).

DO ABSOLUTAMENTE INFINITO À EXISTÊNCIA FINITA: A POTÊNCIA HUMANA

O ser humano é uma das coisas singulares finitas descritas por Spinoza: ele é expressão singular modal da substância absolutamente infinita. Macherrey (1997) explica 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. 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. Em resumo, enquanto ser singular, o homem é uma unidade estruturada por um conjunto de ações internas que se caracterizam por relações de movimento e repouso.

Mas, como ocorre a passagem do infinito ao finito? Sendo a substância a identidade ontológica absoluta de todas as qualidades (potência absolutamente infinita de existir e de pensar sob e sobre todas as formas), os atributos são as formas ou qualidades infinitas indivisíveis (Deleuze, 1968). Já 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 si, os modos se distinguem por diversidades de graus de intensidade, de potência. De tal modo que a diferença entre os seres é puramente quantitativa e é intrínseca, pois a quantidade de intensidade é interna e não aparente. Vê-se como a individuação em Spinoza não se dá do geral ao particular, do gênero ou da espécie ao indivíduo; mas da qualidade infinita à quantidade correspondente (grau intensivo intrínseco).

Em resumo, 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. A partir de tal pressuposto, Spinoza introduz a noção de conatus. O conatus é a força através da qual “[...] cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (Spinoza, 2008, p. 173). Tal esforço “[...] nada mais é do que a sua essência atual” (Spinoza, 2008, p. 175). Potência sempre em ato 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 idéia 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’. (Macherey, 1995, p. 80-81)

O autor prossegue, afirmando que “o equivalente alemão do conatus poderia ser *Trieb*, a ‘pulsão’” (Macherey, 1995, p. 81) já que ambas são forças constitutivas que movem o ser humano. Por sua vez, Deleuze (1981) 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 perseveração 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. Já a disposição da potência humana para ser afetada de inúmeras maneiras caracteriza sua determinação dinâmica. Para Spinoza, 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 (Spinoza, 2008). Além disso, 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.

Esta determinação dinâmica nos conduz à determinação (aparentemente) dialética ao marcar um aspecto particularmente importante do conatus: sua característica relacional. O ser humano é concebido sob a perspectiva das trocas que faz com o mundo exterior. Conforme a proposição 38 da parte IV (Spinoza, 2008), 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 idéia 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, 1997, p. 241-242).

Assim, o homem seria sempre, em ato, aquilo que sua potência pode naquele instante, necessariamente extraíndo as conseqüências da força que tem a cada momento. Então, enquanto causa eficiente, o conatus

independeria 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 ele pode, dada a 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 Spinoza propõe que a potência do homem, essa força dinâmica de qualidade intensiva, seja aquilo que marca a singularidade de cada um.

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 encontrar em Freud certa tendência nesse sentido, por exemplo, em sua consideração de que entre a normalidade e a patologia há apenas uma diferença de graus (Freud, 1996a, 1996g e 1996h). Do ponto de vista da potência spinozana, também não há distinção qualitativa entre o homem racional e o louco, pois ambos efetuam sua potência ao máximo. Desde cedo (Freud, 1996a) e até o final de sua obra (Freud, 1996g), Freud apresentou ponto de vista similar: o ego normal é, como a normalidade em geral, apenas uma ficção, pois um ego normal aproxima-se do ego de um psicótico em maior ou menor extensão, num lugar ou noutro. E, como são os encaminhamentos dos influxos da pulsão que produzirão efeitos gradativos de saúde psíquica, as lentes do filósofo podem oferecer auxílio na releitura da “[...] parte mais importante, mas também a mais incompleta da teoria psicanalítica” (Freud, 1996b, p. 159).

PULSÃO E INTENSIDADE

Logo no começo de seu Projeto para uma psicologia científica, Freud (1996i) apresenta as duas ideias que o pavimentam: (1) uma quantidade de excitação ou quantidade de energia, denominada Q , 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 de excitação que ocorre à percepção (ϕ) e investe ψ , cujos estados produzem diversas qualidades – as sensações conscientes. Através deste 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 (1996i) 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 a Q endógena. O núcleo de ψ tem 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 (Triebfeder) do mecanismo psíquico” (1996i, p. 368, o grifo é nosso). Eis o esboço do que virá a ser o conceito de pulsão: “ 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” (1996i, p. 369). Como a potência em ato (conatus) – cuja expressão é inseparável da dinâmica de sua atualização – também a mola pulsional, enquanto causa eficiente, independe de qualquer finalidade.

Além disso, importa sublinhar a hipótese dos processos psíquicos serem caracterizados como estados quantitativamente determinados de partículas materiais apresentadas como neurônios. Tal concepção quantitativa “[...] deriva diretamente das observações clínicas patológicas, especialmente no que diz respeito a idéias excessivamente intensas – na histeria e nas obsessões, nas quais, como veremos, a característica

quantitativa emerge com mais clareza do que seria normal” (Freud, 1996i, p. 347). O autor faz um uso indiscriminado no que se refere às noções de quantidade e intensidade nessa passagem. Garcia-Roza (1991) salienta que essa imprecisão terminológica não indica que Freud faça confusão entre as duas concepções ou que reduza uma à outra. Todavia, este ponto merece esclarecimento porque a distinção entre estas noções implica em leituras diversas da concepção do psiquismo e de seu funcionamento.

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 (Lalande, 1999). A confusão se dá porque a intensidade implica a noção de quantidade sem se reduzir a ela. A quantidade, por sua vez, designa uma grandeza passível de ser expressa em números. 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 é diferente da conservação da quantidade. O autor explica que a tendência do sistema nervoso 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). Dito de outro modo, 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. Paes de Barros (1975) afirma que essa hipótese quantitativa é, portanto, uma lei de intensidade.

A tese de que os atos ou os processos psíquicos são dotados de um grau de intensidade já havia sido apresentada por Alfred Fouillée (*apud* Paes de Barros, 1975), filósofo francês contemporâneo de Freud, para quem havia, nas ideias, uma energia além de idealidade e representação: cada idéia seria, em si mesma, uma força. Seu grau de intensidade seria acompanhado de variações extensivas e qualitativas (como as sensações), mantendo-se contudo irreduzível a elas (Ferrater-Mora, 1994 e Lalande, 1999). Seguindo a proposta de Paes de Barros (1975), o aparelho psíquico seria um regulador das intensidades energéticas e as ideias apresentariam variações dessas intensidades.

Da origem do conceito sobre a mola pulsional que sustenta toda a atividade à questão da regulação da intensidade energética do sistema nervoso, estamos a todo tempo falando de forças; quantidades de força de origem somática e manutenção de um nível estável dos investimentos energéticos. Ora, sabe-se que a idéia de força está intrinsecamente relacionada ao significado de pulsão (Trieb). Nos dicionários alemães, os significados mais comuns de Trieb se aproximam uns dos outros e aparecem sempre girando em torno de um núcleo básico de sentido: referem-se a alguma coisa que propuliona, que toca para frente, que põe em movimento, que aguilhoa, que empurra e que não deixa parar. 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 no sentido de força natural ou princípio biológico genérico e impessoal.

A vizinhança com Spinoza parece evidente. Segundo sua filosofia, o processo de individuação acontece na forma de uma atualização: a efetuação da potência infinita do Deus-Natureza num ato singular humano, no caso. De modo similar ao arco pulsional descrito por Hanns (1996 e 1999) e analogamente à potência que, enquanto intensidade, exprime a essência tanto da Natureza, quanto de cada homem singular, a pulsão é como uma força que constitui desde o plano mais amplo da natureza até o indivíduo. Contudo, é preciso notar que, na descrição de Hanns (1996), a 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 segundo a 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.

A PULSÃO COMO POTÊNCIA

Birman (1995 e 1996) defende a ideia de que o delineamento que o conceito de pulsão vai ganhando ao longo da obra freudiana implica na passagem dos registros tópico e dinâmico para o segundo plano e do registro econômico para um lugar teoricamente hegemônico. 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 príncipes da teoria psicanalítica (tornando o inconsciente e o recalque segundos em relação a ela) que a dimensão quantitativa despenca no horizonte. 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.

Na montagem do conceito de pulsão temos, além da fonte [*Quelle*], os elementos pressão [*Drang*], alvo [*Ziel*] e objeto [*Objekt*]. Estes elementos podem ser visualizados como acoplagens de um sistema ou de um circuito. 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. Heterogênea em sentido duplo: heterogênea porque singular a cada indivíduo e heterogênea porque também singular no percurso da história de cada indivíduo. Esse aspecto pode ser contraposto à homogeneidade e ordenação do repertório instintual, constituindo uma demarcação que o separa da pulsão. 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 (1979, p. 161) ao aproximá-la do exemplo de uma colagem surrealista: uma imagem de um dínamo, que acoplado numa tomada de gás movimenta a pena de um pavão e assim faz cócegas no ventre de uma bela mulher que ali está simplesmente pela beleza da cena. Não há determinismo lógico ou racional na acoplagem do circuito pulsional. Pelo contrário, é um campo prioritariamente do indeterminismo 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 [...]” (1996h, 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.

Isto 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. 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 seja característica a cada indivíduo, isso imprime sua singularidade.

Diz-nos Deleuze (2009) acerca do grau de potência singular a cada um, tomado aqui como também concernente à questão pulsional:

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 (2009, p. 22).

Por isso, porque Freud entendeu ser a força das pulsões um dos três fatores decisivos para o sucesso ou o insucesso de uma análise, o aspecto intensivo da metapsicologia ganha lugar de destaque. Em uma nota

de rodapé o autor (Freud, 1996g, p. 241, nota 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. Winograd (2007) 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 ego e as experiências da vida adulta, agem as intensidades pulsionais no 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.

A EXIGÊNCIA DE TRABALHO: A MENTE COMO IDEIA DO CORPO

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 outros campos epistemológicos (Birman 2009, Garcia-Roza 1995 e Winograd 2006). A pulsão bordeja pontos de certa indiscernibilidade entre a metapsicologia, a biologia e a filosofia. 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 com a filosofia de Spinoza.

E em relação a ser um conceito fronteiro [Grenz-begriff] 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 idéias a partir da mesma passagem freudiana que está em questão. 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: 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” (1996c, p. 129). A segunda e principal proposta de Dejours (2007) 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 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, convergindo com a concepção spinozana de que a mente humana é a idéia do corpo (Spinoza, 2008, p. 97).

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 uma exigência de elaboração em potência, passando a ser o motor (a potência) ele mesmo – e o anímico sendo representado pelo movimento de desenvolvimento que esse motor permite ou torna possível: a mente como ideia do corpo, por ele produzida e a ele referida.

O ASPECTO RELACIONAL OU A DIMENSÃO DA ALTERIDADE

Além destes aspectos, 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 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 enquanto 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 (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” (1996i, 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 spinozana. 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, p. 57). A vida de um corpo se realiza, necessariamente, na coexistência com outros corpos externos. Dentro desse campo de aproximação, pode-se citar a passagem proferida por Laurent Bove, filósofo francês, em conferência para uma platéia 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” (Bove, 2010, p. 36). O filósofo 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 – expressão esta que, particularmente no caso da pulsão, a qualificará como de vida ou de morte.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: O DUALISMO PULSIONAL E A PROBLEMÁTICA DA PULSÃO DE MORTE

No “Esboço de Psicanálise” (1938), Freud afirma que as pulsões são a causa última de toda a atividade, dando relevo ao sentido de princípio geral do vivo, força genérica, indeterminada e impessoal. Conforme a segunda classificação, as pulsões primordiais são duas, Eros (ou pulsão de vida) e pulsão de morte. Sua ação eficaz, conjunta ou contrária, “produz toda a variedade das manifestações da vida” (Freud, 1996h, p. 147). Estabelecendo um analogia com a atração e a repulsão, as duas forças básicas da mecânica clássica, o metapsicólogo beirava a afirmação de que haveria, na origem, apenas uma pulsão, entendida como força, um monismo pulsional, portanto. Mas, então, o que

determinaria se uma pulsão é de um tipo ou de outro? Ou antes, uma pulsão é de um tipo ou de outro em sua natureza? De modo contrário ao que afirmara antes, Freud ensaiou outra resposta: “[...] todas as pulsões são qualitativamente da mesma índole, e devem seu efeito somente às magnitudes de excitação que conduzem ou, quiçá, ainda a certas funções desta quantidade” (Freud, 1996c, p. 119). O problema é enunciado em várias ocasiões, mas nunca resolvido. Ele já estava lá desde o começo, desde 1895, pelo menos. No “Projeto”, Freud tentou resolvê-lo pela idéia de “período”, segundo a qual as qualidades percebidas na consciência viriam pela variação no ritmo e na frequência das quantidades recebidas pelo aparato psíquico e, internamente, em trânsito. A pulsão é uma destas quantidades recebidas – mais especificamente a que engendra o sistema e o alimenta por dentro. Nesse sentido, seria bem mais do que apenas uma noção psicológica: seria mesmo uma noção ontológica, pois se refere à própria natureza do psíquico.

Contudo, a questão do monismo ou dualismo pulsional, não apenas divide os comentadores, como, em última instância, determina o sentido da aproximação entre Spinoza e Freud (ao menos, neste ponto). Se autores como Oswaldo Giacóia Junior (2008) acreditam que o par pulsões de vida/pulsões de morte pode ser caracterizado como a base ontológica da metapsicologia, revelando um dualismo incontornável, outros comentadores propõem leituras diversas. Por exemplo, Luiz Alfredo Garcia-Roza (1986) propõe uma aproximação, como fazemos neste artigo, entre o conceito de pulsão e o conceito spinozando de potência: o dualismo pulsional seria um dualismo de atributos, não de substância, ou seja, as diferenças qualitativas entre as pulsões não expressariam uma diferença ontológica entre elas. Assim, substancialmente, haveria apenas uma pulsão, e não duas: pulsão de vida e pulsão de morte não seriam duas substâncias distintas, como são a alma e o corpo cartesianos. Em Freud, o conceito de pulsão seria único, apenas uma substância-pulsão cuja adjetivação/inscrição psíquica como de autoconservação, sexual, de vida, de morte etc. varia.

Esta discussão sobre o dualismo pulsional conduz a uma outra, especificamente sobre o conceito de pulsão de morte. Em 1920, os desdobramentos da teoria pulsional levam Freud a suspeitar de algo mais rudimentar e mais pulsional do que o princípio de prazer: “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, 1996d, p. 45 e 46). Objeto de polêmicas e de mal-estares teóricos, subjetivos e existenciais, o conceito de pulsão de morte permite leituras diversas. Se alguns insistem no caráter autodestrutivo da pulsão de morte e, por isso mesmo, incompatível com a potência spinozana, outros, como, por exemplo, Laplanche (1986) e Garcia-Roza (1995), entendem que o conceito aponta, principalmente, para a questão do desligamento pulsional, do desinvestimento dos objetos e da permanência da pulsão como energia livre, portanto, como pura potência. Eis o que é essencial na pulsão de morte: seu estado de energia livre, não ligada e, por isso, dispersa e sem ordem, ainda silenciosa. Daí Garcia-Roza (1995) propor que a pulsão de morte seria a pulsão por excelência, pois apresentaria como características justamente o que caracterizaria a pulsão per se, ou seja, antes de qualquer apreensão ou inscrição no aparato psíquico e, portanto, antes de qualquer determinação.

Todavia, como comentam Garcia e Damous (2009), a associação entre ligação e pulsão de vida e desligamento e pulsão de morte parecem insuficientes para Green (1986). Para este psicanalista, é preciso entender que a meta essencial da pulsão de vida é garantir uma função objetualizante, ou seja, o estabelecimento de laços com os objetos (interno e externo) e a transformação das estruturas em objeto. Assim, a característica essencial do trabalho psíquico seria a de manter o investimento significativo, ou seja, objetualizar o próprio investimento. De tal modo que, levada às últimas conseqüências, a meta objetualizante das pulsões de vida garantiria a simbolização (Garcia & Damous, 2009).

Em contrapartida, a meta da pulsão de morte seria a realização da função desobjetualizante: no desligamento seriam atingidas as relações com o objeto e também o próprio investimento. A agressividade, o ataque, a destrutividade dirigida a si ou aos objetos externos seriam manifestações possíveis, mas secundárias. Ou seja, se as operações negativizantes são postas em jogo pela a pulsão de morte através da função desobjetualizante, elas não necessariamente apresentam uma dimensão puramente destrutiva, como querem alguns comentadores. E mais: tais operações (portanto, a própria pulsão de morte) são cruciais para o sucesso do trabalho do negativo no seu pro-

pósito de estruturar os limites intra e interpulsivos e, em última instância, os processos de simbolização. O problema principal está noutra parte, precisamente, no fracasso do trabalho do negativo que conduz a um mecanismo de desinvestimento extremo, o qual prevalece sobre o psiquismo e o incapacita para a simbolização (Garcia & Damous, 2009).

Vê-se como, de acordo com a leitura de Green (1986), Garcia-Roza (1995) e Laplanche (1986), o conceito de pulsão de morte não diz respeito, necessariamente, a uma destrutividade direcionada à exterioridade ou ao próprio indivíduo. Sobre isso, Green (1988) é enfático ao afirmar que os autores pós-freudianos cometem equívocos por não serem precisos: “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, 1988, p. 60).

Contudo, apesar destas leituras da pulsão de morte como potência indeterminada e como força de desligamento necessária para o estabelecimento de novas ligações, poder-se-ia objetar ser esta noção referente a algo que impulsiona o sujeito para a dissolução e para a morte, inconcebível numa perspectiva spinozista. O argumento seria não haver nada que, internamente, levasse o indivíduo à autodestruição: “nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior” (Spinoza, 2008, p. 173). Ora, segundo o filósofo, podem acontecer maus encontros nos quais a potência de existir de um indivíduo é diminuída. Se um encontro desse tipo acontecer com um corpo tão mais forte e potente que o indivíduo, é possível que o primeiro o destrua. Também podem acontecer maus encontros nos quais o indivíduo é levado a romper laços, desfazer ligações ou destruir o objeto – o que é bastante consonante com a leitura da pulsão de morte como função desobjetualizante.

De qualquer modo, ler a teoria da pulsão de Freud amplificada pelas lentes da teoria da potência de Spinoza não teve o propósito de sobrepor uma à outra, nem de encontrar na segunda uma ontologia para a primeira. 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 id, ego e superego) 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 evidentemente distintas. Contudo, o panorama traçado nos levou a identificar certas vizinhanças que permitem apreender tanto alguns pontos de convergência, quanto a medida da distância entre o conceito spinoziano de potência e o conceito freudiano de pulsão.

Uma delas disse respeito ao processo de individuação poder ser entendido como atualização: como já descrito acima, de modo consonante, a potência spinozana, como intensidade, exprime a essência da Natureza e de cada homem singular e a pulsão freudiana expressa uma força que constitui desde o plano mais amplo da natureza até o indivíduo. Por outro lado, se a abrangência do arco pulsional está referida a uma sequência que vai do mais genérico ao mais específico, isto não se aplica ao processo de individuação do ponto de vista spinozana, pois, para o filósofo, este processo não vai do geral ao particular, mas se apresenta como um grau de intensidade intrínseco ao todo que é a natureza.

Outra vizinhança indicada se referiu à concepção freudiana do aparelho psíquico como resultado de uma produção e de um trabalho exigido pelo corpo, convergente com a concepção spinozana de que a mente humana é a idéia do corpo. Se o psíquico é resultado da transformação da excitação que vem do interior do corpo, a pulsão pode ser definida como exigência de elaboração em potência, como o motor (a potência), e o anímico pode ser representado pelo movimento de produção que esse motor exige e torna possível: a mente como ideia do corpo, por ele produzida e a ele referida. Também o imperativo de conceber o indivíduo em relação com o meio foi sublinhado como ponto de ressonância: pulsão e potência são forças que, para se efetuarem, requerem interações com outros corpos, como diria Spinoza, ou com objetos, como diria Freud. Pulsão e potência são conceitos que envolvem uma dimensão relacional para que sejam realizados, exprimidos.

Mas, ainda outro ponto merece destaque: a compreensão da gênese do desejo. 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 potência de agir e vice-versa. O mesmo ocorre quando mente e corpo padecem e têm suas potências diminuídas. A saída para esta vida passional nos é descrita pelo filósofo: compreender a gênese do desejo como o próprio conatus, ou seja, saber por que desejamos e o que desejamos, desfazendo o depósito de expectativas imaginárias nas coisas desejadas. Em Freud, o expediente é similar. De um lado, 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” (1996g, p. 247). De fato, nunca dormem. De outro lado, se a pressão da pulsão não pode ser suspensa, é possível que o escoamento de sua intensidade possa se dar mais livremente, uma vez que os afetos e as representações podem ser rearranjados e ressignificados, indicando novos caminhos de expressão e de descarga pulsional. Este processo é viabilizado pela conquista e influência, por parte do ego, de partes (de conteúdos) do id. Freud (1996e; 1996f) indicou que um ego com o campo de percepção ampliado e com a organização expandida é mais capaz de se assenhorar de partes do id. Ora, trata-se aqui de também conhecer as processualidades próprias para que se torne possível a regulação dos influxos (e, portanto, dos conflitos) pulsionais.

REFERÊNCIAS

- Birman, J. (1995). Sujeito e estilo em psicanálise: sobre o indeterminismo da pulsão no discurso freudiano. In A. H. De Moura (org.). *As pulsões* (pp. 25-51). São Paulo: Editora Escuta.
- Birman, J. (1996). *Por uma estilística da existência: sobre a psicanálise, a modernidade e a arte*. São Paulo: Editora 34.
- Birman, J. (2009). *Para ler Freud: As pulsões e seus destinos, do corporal ao psíquico*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Bourel, D. (1990). La réfutation de Spinoza pour Christian Wolff. In O. Bloch (org.). *Spinoza au XVIIIe siècle* (pp. 219-223). Paris: Meridiens Klincksieck.
- Bove, L. (2010). *Espinosa e a psicologia social: ensaios de ontologia política e antropogênese*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Burbridge, F. & Chouchan, N. (1993). Freud et Spinoza. In O. Bloch (org.). *Spinoza au XXe siècle* (pp. 527-548). Paris: PUF.
- Charles-Daubert, F. (1990). L'image de Spinoza dans la littérature clandestine et l'Esprit de Spinoza. In O. Bloch (org.). *Spinoza au XVIIIe siècle* (pp. 576-589). Paris: Meridiens Klincksieck.

- Dejours, C. (2007). Le travail entre corps et âme. *Libres cahiers pour la psychanalyse*, 15, 115-127.
- Deleuze, G. (1968). *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les éditions de minuit.
- Deleuze, G. (2009). *Curso sobre Spinoza (1978-1981)*. Fortaleza: UECE. (Curso proferido em 1978-1981)
- Deleuze, G. (1981). *Espinoza: filosofia prática*. São Paulo: Editora Escuta.
- Ferrater-Mora, J. (1994) *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Edições Loyola.
- Freud, S. (1996a). A propósito de las críticas a la “neurosis de angustia”. *Sigmund Freud – Obras Completas*, (Vol. 3, pp. 123-138). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1895)
- Freud, S. (1996b). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 6, pp. 128-229). Rio de Janeiro: Imago Editora. (Trabalho original publicado em 1905)
- Freud, S. (1996c). Pulsões e seus destinos. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 14, pp. 123-144). Rio de Janeiro: Imago Editora. (Trabalho original publicado em 1915)
- Freud, S. (1996d). Além do princípio de prazer. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 13, pp. 13-75). Rio de Janeiro: Imago Editora. (Trabalho original publicado em 1920)
- Freud, S. (1996e). O ego e o id. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 19, pp. 25-80). Rio de Janeiro: Imago Editora. (Trabalho original publicado em 1923)
- Freud, S. (1996f). Novas conferências introdutórias sobre psicanálise: conferência XXXI – A dissecação da personalidade psíquica. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 23, pp. 63-84). Rio de Janeiro: Imago Editora. (Trabalho original publicado em 1933)
- Freud, S. (1996g). Análise terminável e interminável. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 23, pp. 225-270). Rio de Janeiro: Imago Editora. (Trabalho original publicado em 1937)
- Freud, S. (1996h). Esboço de psicanálise. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 23, pp. 153-221). Rio de Janeiro: Imago Editor (Trabalho original publicado em 1938)
- Freud, S. (1996i-1950 [1895]). Projeto para uma psicologia científica. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 1, pp. 335-454). Rio de Janeiro: Imago Editora (Trabalho original publicado em 1950 [1895]).
- Garcia, C. A. & Damous, I. (2009). O silêncio no psiquismo: uma manifestação do trabalho do negativo patológico. *Cad. Psicanál.*, 22, 105-115.
- Giacoia Junior, O. (2008). *Além do Princípio do Prazer – um dualismo incontornável*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Garcia-Roza, L.A. (1986). *Acaso e repetição em psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Garcia-Roza, L.A. (1990). *O mal-radical em Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar
- Garcia-Roza, L.A. (1991). *Introdução à metapsicologia freudiana vol.1*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Garcia-Roza, L.A. (1995). *Introdução à metapsicologia freudiana vol.3*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Green, A. (1988). Pulsão de morte, narcisismo negativo, função desobjetalizante. In A. Green (1988). *A pulsão de morte* (pp. 57-68). São Paulo: Escuta.
- Hanns, L. (1996). *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora.
- Hanns, L. (1999). *A teoria pulsional na clínica de Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora.
- Hessing, S. (1977). Freud et Spinoza. *Rev. Philosophique*, 2, 165-180.
- Jaanus, M. (1995). A desmontagem da pulsão. In R. Feldstein, B. Fink. & M. Jaanus (orgs.), *Para ler o Seminário 11 de Lacan: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (pp. 134-152). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Israel, J. (2005). *Les Lumières Radicales: la philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*. Paris: Editions Amsterdam.
- Lacan, J. (1979). *O Seminário, Livro11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. São Paulo: Ed. Jorge Zahar. (Seminário original proferido em 1964)
- Lalande, A. (1999). *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1926)
- Laplanche, J. (1986). A pulsão de morte na teoria da pulsão sexual. In A. Green (org.) *A pulsão de morte* (pp. 13-30) São Paulo: Escuta.
- Macherey, P. (1995). *Introduction à l'Éthique de Spinoza – La troisième partie – La vie affective*. Paris: PUF.
- Macherey, P. (1997). *Introduction à l'Éthique de Spinoza – La quatrième partie – La condition humaine*. Paris: PUF.
- Macherey, P. (1998). *Introduction à l'Éthique de Spinoza – La première partie – La nature des choses*. Paris: PUF.
- Ogilvie, B. (1993). Spinoza dans la psychanalyse. In Bloch, O. (org.). *Spinoza au XXe siècle* (pp. 549-575). Paris: PUF.
- Paes de Barros, C. (1975). Contribuição à controvérsia sobre o ponto de vista econômico. In H. Vital Brazil (org.). *Psicanálise: problemas metodológicos* (pp. 41-78). Petrópolis: Vozes.
- Ramond, C. (1999). *Le vocabulaire de Spinoza*. Paris: Éditions Ellipses.
- Spinoza, B. (2008). *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica. (Trabalho original escrito em 1661-1675)