

## 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 parte<sup>4</sup> 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

---

<sup>4</sup> A expressão volta a aparecer na proposição 4 desta mesma parte.

seres animados, eles não são mais do que *modos* (modo infinito mediato<sup>5</sup>) 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

---

<sup>5</sup> 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 11<sup>6</sup>), 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.

---

<sup>6</sup> 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 corpo<sup>7</sup>, 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

---

<sup>7</sup> 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 determinadas 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”<sup>8</sup> (*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

<sup>8</sup> 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 atributos<sup>9</sup>. 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*.

---

<sup>9</sup> 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*”<sup>10</sup> (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

<sup>10</sup> 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*<sup>11</sup> 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

---

<sup>11</sup> 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 empreitada<sup>12</sup> - 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

---

<sup>12</sup> 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*).



Q<sup>13</sup>, 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:  $\phi$ ,  $\psi$  e  $\omega$ .

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  $\phi$  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  $\psi$ . O sistema  $\psi$  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  $\omega$ , por sua vez, são incapazes de receber Q, mas se apropriam do *período*<sup>14</sup> de excitação que ocorre à percepção ( $\phi$ ) e investe  $\psi$ , 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  $\phi$ . Este sistema está então protegido contra o excesso de estimulação advinda da exterioridade. O mesmo não ocorre com o sistema  $\psi$ : seus neurônios são investidos a partir de  $\phi$ , mas também desde o interior do corpo. Freud (1950 [1895]/ 1996) trabalha com a hipótese de que os neurônios  $\psi$  sejam divididos em dois grupos. Um deles, os neurônios  $\psi$  *pallium*, seriam investidos por  $\phi$ ; o outro, os neurônios *nucleares*, seriam investidos pelas vias endógenas de condução.

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

<sup>13</sup> Vale notar que Freud fala também de uma Q $\eta$ , 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 $\eta$ , 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.

<sup>14</sup> 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, “ $\psi$  está exposto, sem proteção, às Qs provenientes dessa direção, e nesse fato se assenta a *mola pulsional*<sup>15</sup> 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  $\psi$ , que Freud vai, uma vez mais, sentenciar a mola pulsional: “ $\psi$  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”<sup>16</sup> (1950 [1895]/ 1996, p. 369). Esta Q a que ele se refere é a Q endógena, que alimenta permanentemente o sistema  $\psi$  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

---

<sup>15</sup> 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.

<sup>16</sup> 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 nervoso<sup>17</sup> (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

---

<sup>17</sup> 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 Hanns<sup>18</sup>. 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 biológico<sup>19</sup>. 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

---

<sup>18</sup> 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*.

<sup>19</sup> 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 científicas<sup>20</sup>” (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

<sup>20</sup> 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 tópico<sup>21</sup> (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 1920<sup>22</sup> 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

---

<sup>21</sup> 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.

<sup>22</sup> 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 recalçado 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 recalçado 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 exposição<sup>23</sup>, 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

---

<sup>23</sup> 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 análise<sup>24</sup>, 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.

---

<sup>24</sup> 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)<sup>25</sup>.

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.

---

<sup>25</sup> 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 externos<sup>26</sup>. 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.

---

<sup>26</sup> 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 dualidade<sup>27</sup> 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*<sup>28</sup>. 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

---

<sup>27</sup> 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.

<sup>28</sup> 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.*).



psíquico<sup>29</sup> 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 mental<sup>30</sup> 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 prazer<sup>31</sup>. 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

---

<sup>29</sup> 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).

<sup>30</sup> O outro é o princípio de realidade.

<sup>31</sup> 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 indissolúvelmente 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 objetualizante. 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 objetualizado.

Por outro lado, a meta da pulsão de morte seria a de realizar ao máximo uma função *desobjetualizante* 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 objetualização” (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 objetal, 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).<sup>32</sup>

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).

---

<sup>32</sup> 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 intuítos 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 conhecimento<sup>33</sup>. 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

---

<sup>33</sup> 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 assenhorar 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.