

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

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

Spinoza

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

Freud

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

3.1. Por uma nova concepção da questão corpo-mente

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.2. Spinoza: mente, a ideia do corpo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.3. O isso/Deus-Natureza de Groddeck

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.4. O isso freudiano

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

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

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

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

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

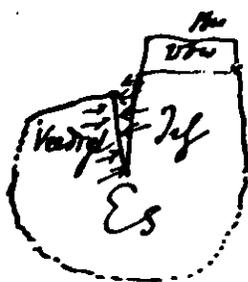


Fig. 1 - rascunho apresentado por Freud na carta para Groddeck (17 de abril de 1921)

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

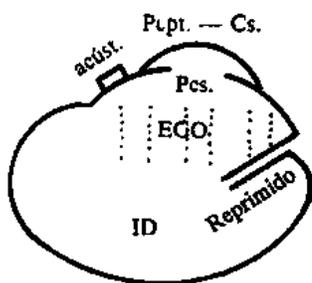


Fig. 2 – modelo de aparelho psíquico de 1923

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



Fig. 3 – modelo de aparelho psíquico de 1933

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁹ Conforme Winograd (2007).

3.5. O eu não é senhor em sua própria casa

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵¹ Grifos do autor.

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

3.6. Aparelho psíquico, um trabalho do corpo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵³ O grifo é nosso.

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