

fundador da escola, o corpo substancial de trabalhos oriundos da pena de Crisipo – o grande pensador sistemático do estoicismo – constituía a essência do *corpus* estoico nesse período.” (GILL 8, p 39)

17. “(...), fundamental, sobretudo na revisão da moral estoica, foi o contato de Panécio com a mentalidade romana. Acolhido em Roma no círculo dos Cipiões, frequentando assiduamente os romanos mais poderosos, influentes e esclarecidos do momento, ele compreendeu a grandeza e a novidade da romanidade, foi fascinado e em certa medida, também, positivamente condicionado por ela. Os seus predecessores viram na Grécia, prioritariamente, o que no âmbito do Estado e da política estava se destruindo e se perdendo; Panécio, viu em Romana, ao contrário, o que nesse âmbito se estava construindo e se afirmava sempre mais. E assim ele recuperou o forte sentido político, que já fora o traço distintivo dos gregos da era clássica, embebeu-se do forte sentido prático que constituía a cifra característica da romanidade. Um e outro elemento incidiram fortemente sobre a visão da vida do filósofo.” (REALE 10, 366)

18. “Também na determinação das virtudes, Panécio afastou-se em parte do antigo Pórtico. Ele parece retomar a distinção entre virtude teórica e virtude prática.(...) Virtude teórica é o saber, virtudes prática são: a justiça, a magnanimidade, e a temperança. Essas virtudes exercem-se sobre quatro tendências fundamentais do homem: o desejo de puro saber, o desejo de conservar a si e à comunidade, o desejo de não depender de ninguém e de nada, o desejo de moderação. As virtudes são, precisamente, a atuação e a explicitação desses desejos em conformidade com a razão. (Reale 10, 371 -372)

19. Como atesta Gill: “uma área em que a filosofia estoica é claramente criativa nesse período é a área de ética prática ou aplicada”.(8, p. 43)

20. “(...) Que não temos, com efeito, um domínio absoluto sobre os afetos foi o que demonstramos anteriormente. Os estoicos, entretanto, acreditavam que os afetos dependem exclusivamente de nossa vontade e que podemos dominá-los inteiramente. Contudo, viram-se obrigados, na verdade, não por causa de seus princípios, mas diante das evidências da experiência, a admitir que não são pequenos o exercício e o esforço necessários para refrear e regular os afetos, conclusão que um deles tentou demonstrar (se bem me recordo) pelo exemplo de dois cães: um, doméstico; de caça, o outro. O resultado foi que, pelo exercício, ele acabou conseguindo que o cão doméstico se acostumassem a caçar e que o de caça, em troca, deixasse de perseguir as lebres.” (SPINOZA 13, p. 213 – Pref. Et. V)

21. Long nos indica que Lipsius procedia da mesma maneira. (LONG 9, p. 414)

---

## O CONATUS EM ESPINOSA E A *TODESTRIEB* DE FREUD: UMA ANTINOMIA ONTOLÓGICA OU PURAMENTE IMAGINATIVA?

---

Lucas Carpinelli\*

**Resumo:** Das muitas aproximações perpetradas nas últimas nove décadas entre Sigmund Freud e Espinosa, talvez nenhuma seja tão problemática quanto o cotejamento entre o *conatus* – esforço de perseveração no ser que, na *Ética* de Espinosa, constitui a essência atual das coisas – e aquela força autodestrutiva a que Freud, em *Além do Princípio do Prazer*, dá o nome de *Todestrieb*, ou pulsão de morte. De que forma, à luz de uma ontologia absolutamente positiva como a de Espinosa – uma na qual a destruição de uma coisa será sempre extrínseca à mesma –, devemos receber a asserção de Freud de que há algo na constituição do sujeito que o destrói? Partindo desta questão, o intento do presente trabalho é realizar uma apresentação detida dos conceitos, a fim de determinar em que registro se dá a contradição, e até que ponto a mesma nos constrange a suprimir nossa aquiescência a um ou outro dos mesmos.

**Palavras-chave:** Espinosa, Freud, conatus, pulsão, morte.

Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior. (...)  
Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser  
Espinosa<sup>1</sup>

Se tomarmos como verdade que não conhece exceção o fato de tudo o  
que vive morrer por razões internas, (...) seremos então compelidos a  
dizer que o objetivo de toda vida é a morte...  
Sigmund Freud<sup>2</sup>

Desde a consolidação da psicanálise nas primeiras décadas do século XX, comparações e aproximações vêm sendo feitas entre as teorias

---

\* Graduando em Filosofia pela FFLCH-USP.

de seu fundador, Sigmund Freud (1856-1939), e diversa gama de doutrinas e proposições encontradas na obra de Benedictus de Espinosa (1632-1677). Posicionamentos dessa estirpe, entretanto, parecem tacitamente sugerir a possibilidade de harmonização entre dois conceitos que, a uma primeira leitura, parecem-nos perfeitamente incompatíveis: trata-se, por um lado, do *conatus*, esforço de perseveração no ser que, na *Ética* de Espinosa, constitui a essência atual das coisas; por outro, referimo-nos à pulsão corpórea em um sujeito que o impele em direção à não-existência, apresentada por Freud (na obra *Além do Princípio do Prazer*, de 1920) com o nome de *Todestrieb*, ou pulsão de morte.

À luz de uma ontologia como a de Espinosa, na qual a destruição de uma coisa é necessariamente extrínseca à mesma, como devemos receber a asserção de Freud de que há algo na própria constituição do sujeito que o destrói? A partir desta questão, o intento do texto que se segue é realizar uma apresentação do *conatus* em Espinosa, seguida de uma articulação das considerações clínicas que levam Freud a postular a existência de uma pulsão de morte no interior da vida psíquica. Estabelecida sua gênese, a justaposição dos conceitos talvez nos revele o registro em que se dá a aparente contradição, e até que ponto a mesma faz com que qualquer forma de coexistência entre os mesmos seja um contra-senso.

### **1. *Conatus*: a essência atual das coisas enquanto esforço de auto-perseveração**

O ponto fundamental de toda a metafísica de Espinosa, do qual se deriva e que a legitima, é o conceito de substância, definida como aquilo que “existe em si, e por si é concebido” (*Ética* I, def. 3), ou seja, algo “cuja essência envolve a existência” (EI, def. 1), e que é, portanto, causa de sua própria essência e de sua própria existência ou potência (sendo a

essência da substância indistinguível de sua potência para existir e produzir todas as coisas); essa substância, por consistir em infinitos atributos infinitos (EI, def. 6) que exprimem a essência eterna e infinita da mesma, é necessariamente única – do contrário, teríamos de conceber um ser absolutamente infinito coexistente com outro ser absolutamente infinito, seres absolutamente infinitos que, portanto, limitar-se-iam mutuamente, o que, por sua vez, impossibilitaria que fossem absolutamente infinitos de fato; em franca contradição com a forma como *definiramos* a substância (o termo é importante: lembramos que, em Espinosa, “a verdadeira definição de cada coisa não envolve ou expressa coisa alguma além da natureza da coisa definida,” (EI P8 S2) e “a [verdadeira] definição de uma coisa qualquer afirma a sua essência” (EIII P4 D)), esse resultado nos obriga – a *razão* nos obriga – a aceitar que, dada a *definição* de substância com a qual estamos lidando, somente uma poderá existir.

Sem essa substância única – que, precisamente por ser única (ou, o que é dizer exatamente o mesmo, absolutamente infinita) consiste na totalidade do que existe – nada existe ou pode ser concebido: são decorrências de sua autoprodução, de sua *potência* em existir, todas as infinitas coisas existentes. Configura-se, assim, o plano da imanência, no interior do qual todos os efeitos dessa potência, e que a exprimem, têm seu ser; todas as coisas singulares são, portanto, imanentes à substância (*Deus sive Natura – Naturans*, em seu aspecto produtivo, e *Naturata*, em seu aspecto produzido) e decorrência necessária da natureza, isto é, da *potência produtiva*, da mesma e de seus atributos. Assim, as coisas singulares não se distinguem da substância de forma *real*, mas tão-somente *modal*, isto é, são afecções, ou *modos*, dos infinitos atributos infinitos que exprimem a essência dessa substância.

A natureza das coisas existentes a que nos trouxe o esforço dedutivo de Espinosa (a partir dos axiomas e definições da Parte I da

*Ética*) nos permite dizer, então, que a potência da substância é a potência da Natureza como um todo; e, assim, entes singulares finitos como o ser humano – modo de dois dentre os infinitos atributos substanciais, isto é, o pensamento e a extensão – podem ser tidos como aproximações finitas da Natureza, aproximações que, exprimindo Sua capacidade produtiva, são também causas produtoras de efeitos necessários. São, nesse sentido, essencialmente *potências*, que por sua só natureza buscam excluir de si tudo aquilo que for incompatível com sua persistência no ser (exprimindo, de forma finita, o poder auto-causador da substância da qual são modos); são, portanto, em termos de sua essência, *potências de autoperseveração*. A esse esforço das coisas por perseverar em seu ser – um esforço que a coisa não empreende transitivamente, mas que a coisa de fato é – Espinosa dá, no Livro III da *Ética*, o nome tradicional de *conatus*, sendo este, pelo que dissemos acima, uma conseqüência das próprias condições por meio das quais a coisa tem sua existência. Sustentam nossas conclusões as palavras de Marilena Chauí:

[As] modificações finitas do ser absolutamente infinito são potências de agir ou de produzir efeitos necessários. A essa potência de agir singular e finita Espinosa dá o nome de *conatus*, esforço de autoperseveração na existência. O ser humano é um *conatus*, e é pelo *conatus* que ele é uma parte da Natureza ou uma parte finita da potência absolutamente infinita da substância (Chauí 2, p. 127-8).

O conceito surge, e suas decorrências dedutivas são exploradas, a partir da proposição 4 do livro supracitado: “Nenhuma coisa,” nos diz Espinosa, “pode ser destruída senão por uma causa externa”, asserção que é patente pelo que dissemos acima: a absoluta positividade ontológica de uma metafísica onde as coisas que existem são imanentes a uma substância cuja essência envolve a existência nos proíbe, racionalmente, de

concebermos algo que possa ser, *quantum in se est*, a causa de sua própria destruição; a essência da coisa a põe, *a afirma e define*, no sentido forte que Espinosa confere aos termos. Vemos facilmente como isso sustenta as quatro proposições seguintes, de 5 a 8, sendo o *conatus* explicitamente nomeado nas últimas duas: “*As coisas têm natureza contrária, isto é, não podem coexistir no mesmo sujeito, na medida em que podem destruir uma à outra*”, nos diz a proposição de número 5 (uma vez que, se pudessem, comporiam um único sujeito que se autodestrói, o que é impossível pelo que foi dito acima); “[*toda*] *coisa se esforça, enquanto é em si, por perseverar em seu ser*”, nos diz, em seguida, a sexta proposição, e já o sabíamos, na medida em que sabíamos ser a essência da coisa a afirmação da mesma, exprimindo a potência produtora da substância à qual é imanente; isso nos dá, é claro, o que aparece na sétima proposição: “*O conatus pelo qual toda coisa se esforça por perseverar em seu ser não é senão a essência atual da própria coisa*”, *conatus* esse que, *enquanto tomado somente em si*, não envolve, como nos diz a proposição 8 “tempo finito, mas um tempo indefinido” (já que a coisa não pode, jamais, ser tida como gênese de sua própria destruição e, portanto, é em si mesma imperecível). Repetimos, então, o que já havia sido dito, desta feita com mais propriedade: em Espinosa, a destruição das coisas será invariavelmente advinda de elementos extrínsecos à essência das mesmas.

## **2. Pulsão de morte: o movimento de Freud para além do princípio do prazer**

Aos 64 anos de idade, Sigmund Freud publica o controverso ensaio *Além do Princípio de Prazer* (*Jenseits des Lustprinzips*, de 1920); nele, o autor introduz uma modificação significativa naquele que fora, até então, o principal fundamento teórico de sua obra: se, até então, as pulsões

libidinais, ou *Eros*, compunham o fulcro explicativo das forças moventes do sujeito, o texto de 1920 apresenta um princípio que as antagoniza, e que consiste na tendência dos seres à sua própria destruição – *der Todestrieb*, ou a pulsão de morte<sup>3</sup>. Surge, então, uma nova concepção de ser humano: no lugar de criatura na qual o princípio de prazer é o primeiro e único imperativo, temos um ser em conflito interior permanente, tracionado por pulsões de vetores contrários: se, por um lado, *Eros* (que, enquanto contraponto da *Todestrieb*, pode ser dito uma *pulsão de vida*) leva o indivíduo à criatividade, à harmonia, à conectividade sexual, ao desejo por reprodução e à auto-preservação<sup>4</sup>, *Thanatos*, por outro lado, internamente vertido, conduz o indivíduo a repetir compulsivamente instâncias de desprazer, e à destruição.

Que motivos poderiam revelar-se suficientemente prementes para operar tão dramático (e tardio) *volte face* nos fundamentos mesmos da obra de Freud? A fim de apropriadamente respondermos tal pergunta, dedicaremos o restante desta seção de nosso texto a um sumário dos principais argumentos do ensaio em que se dá a gênese do conceito. Primeiramente, entretanto, gostaríamos de chamar atenção para um problema perene nas traduções das obras de Freud para o português. Trata-se da confluência, nas mesmas, de dois termos que, no texto original alemão, possuem acepções marcadamente distintas: *Instinkt* (“instinto”) e *Trieb* (“pulsão”), ambas tendo frequentemente recebido a tradução indiscriminada de “instinto”. Embora muito possa ser dito acerca da diferença profunda existente entre os conceitos, Jonathan Lear sintetiza belamente a questão, dela derivando conclusões interessantes:

Um *Instinkt*, para Freud, é um padrão comportamental inato e rígido, característico do comportamento animal: e.g., a habilidade inata e o ímpeto de um pássaro para a construção de um ninho... Uma *Trieb*, em contraste, possui uma certa

plasticidade: seu propósito e direção são, em certa medida, moldados pela experiência. Conceber..., que os seres humanos são movidos por *Triebe*, é, ao menos em parte, distinguir a humanidade do resto do reino animal. (Lear 11, pp. 123-4)

Complementaríamos o que foi dito lembrando que por *Triebe*, Freud compreendia as demandas da corporeidade por sobre a vida psíquica; nesse registro, são tidas como intensificadoras da energia libidinal que move a atividade psíquica do ser como um todo. Assim, diferentemente dos instintos, as pulsões não são essenciais à vida de um organismo, podendo mesmo fazê-lo portar-se de maneiras aparentemente contra-intuitivas, irracionais ou antinaturais. Somos incapazes, adicionalmente, de apreender uma pulsão diretamente: apreendemos tão-somente sua *ideia*, ou seja, sua representação em nossa mente<sup>5</sup>. Restauradas aos termos suas acepções devidas, retomamos nosso percurso.

Os primeiros três capítulos de *Além do Princípio do Prazer* possuem um enfoque fortemente clínico, sendo, portanto, menos controversos; neles, Freud reitera sua premissa fundamental de que o curso dos eventos psíquicos é regulado automaticamente pelo princípio de busca pelo prazer, associado à tendência próxima de evitarmos qualquer espécie de desprazer (Freud 8, p. 275); se a evidência clínica invariavelmente apontara a presença de experiências desagradáveis na vida psíquica, estas jamais haviam parecido suficientemente significativas para limitar o alcance da premissa. Aos poucos, entretanto, Freud sente-se obrigado a reavaliar sua posição, na medida em que determinadas instâncias clínicas revelam comportamentos cuja gênese parece não poder dever-se ao princípio do prazer. As quatro áreas seguintes são vistas como particularmente problemáticas: (a) certas espécies recorrentes de brincadeira infantil de fundo escancaradamente masoquista (cujo exemplo paradigmático é a famosa brincadeira “*Fort/Da*” desenvolvida pelo neto do próprio Freud, durante a qual a criança

reencenava, de novo e de novo, o sofrido desaparecimento de sua mãe, de seus brinquedos favoritos, e até mesmo de si próprio<sup>6</sup>), cujo interesse aumenta dado seu surgimento entre crianças normais sob quaisquer outros aspectos; (b) sonhos de veteranos de guerra, também de recorrência incessante, no decorrer dos quais os indivíduos revivem episódios traumáticos de seu passado militar como dolorosa realidade presente; (c) a tendência, próxima da anterior e apresentada por grande número de analisandos, a um contínuo reencenar de experiências desagradáveis ou debilitantes originárias da infância, sem que da agonia resultante decorra qualquer espécie de resolução permanente das questões; e (d) o padrão comportamental autodestrutivo recorrente na vida de determinadas pessoas que, continuamente sabotando seus próprios esforços, frustram-se em seus desígnios e ambições, cujo desenlace é sempre o mesmo, e sempre amargo. Por não perceberem que são eles próprios a fonte de suas mazelas, passam a acreditar que algo como um “destino maligno” os acompanha vida afora, isto é, que forças exteriores conduzem os fatos de sua vida a fins tão trágicos quanto inescapáveis.

É fácil notar como, em todos os casos, a repetição incessante e auto-imposta de sofrimento é precisamente o que lhes confere seu caráter masoquista; Freud, inclusive, já detectara uma “compulsão à repetição” em seu trabalho clínico anterior, e a tentara compreender como incapacidade do paciente de acessar como memória o todo de seu material reprimido, sendo então compelido a repeti-lo como experiência contemporânea. A questão, entretanto, permanecia sem resolução: como reconciliarmos a compulsão à repetição – em si uma manifestação do poder pulsional do material reprimido, e fonte de enorme desprazer para o ego – e o princípio do prazer? Dada a existência desse padrão em pessoas normais, Freud sente-se justificado em postular a possibilidade de que a compulsão à repetição tenha existência autônoma, distinta do

princípio do prazer, “algo que parece mais primitivo, mais elementar... que o princípio do prazer que sobrepuja” (*ibid.*, p. 294).

As seções ou capítulos seguintes do texto (IV a VII) possuem natureza mais fortemente especulativa, e subsequente mais controversa; nas palavras de Freud, “[o] que se segue é especulação, amiúde especulação forçada, que o leitor tomará em consideração ou porá de lado, de acordo com sua predileção individual” (*ibid.*, p. 295). Nelas, Freud nos diz que os sonhos nos quais o indivíduo revive um trauma constituem exceção à regra que dita serem os sonhos sempre a realização de um desejo libidinal inconsciente, e que se devem, ao invés, à compulsão à repetição (*ibid.*, p. 304). Sendo a principal tarefa da mente a restrição de excitações, com o intuito de prevenir a formação de traumas, Freud vê-se obrigado a reiterar o fato clínico evidente de que a compulsão à repetição em uma pessoa submetida a análise opera à revelia do princípio do prazer (*ibid.*, p. 308); tentando compreender, por meio de analogias (mitológicas, filosóficas e biológicas), a recém-inaugurada centralidade da compulsão à repetição na vida psíquica do sujeito, termina por considerá-la algo como um ímpeto atávico pela restauração de um estado anterior das coisas que, em última análise, seria aquele da condição inorgânica que antecede a vida. Sustentado por tais considerações, Freud passa, então, a reavaliar a tendência à auto-injúria presente no masoquismo que encontrara em sua vasta experiência clínica (perversão até então considerada como patologia secundária derivada de uma introversão do sadismo, este último facilmente explicado por meio do princípio do prazer); talvez, sugere, tais instâncias pudessem ser reavaliadas, e utilizadas como comprovação clínica da existência de tendências autodestrutivas advindas de princípios alheios à libido, isto é, da existência de um *masoquismo primário* (*ibid.*, p. 328), possibilidade que anteriormente negara.

Considerações de caráter estritamente biológico que, segundo Freud, fundamentariam a *Todestrieb*, ganham vulto principalmente

nas seções IV e V do ensaio; as mesmas têm relevância significativa para a presente exposição por embasarem algumas das considerações conclusivas articuladas pelo autor. De forma sintética, podemos dizer que, para Freud, o processo de formação das células vivas *aprisiona energia*, resultando em uma carga energética excessiva no interior das mesmas que as desequilibra; a pressão subseqüentemente exercida por tais células na tentativa de retornarem a seu estado original faz com que seu funcionamento passe a ser análogo ao de uma bateria que, carregada, tende, em seu retorno a um estado de maior equilíbrio, a doar energia à exaustão. É a essa espécie de “difusão molecular” que Freud atribuirá a existência da pulsão de morte em seu registro puramente biológico: a compulsão da matéria celular ao retorno a um estado difuso e inanimado se estende para o organismo como um todo, sendo, então, a manifestação psíquica do *Thanatos* tão-somente produto de um processo bioquímico presente na totalidade das células do organismo<sup>7</sup>.

Com base nesse princípio, surge, então, a passagem da qual retiramos a declaração que serve de epígrafe para o presente texto, e que agora reproduzimos de forma mais completa:

Toda modificação... imposta ao curso da vida do organismo, é aceita pelos instintos orgânicos conservadores e armazenada para ulterior repetição. Esses instintos, portanto, estão fadados a dar uma aparência enganadora de serem forças que tendem à mudança e ao progresso, ao passo que, de fato, estão apenas buscando alcançar um antigo objetivo por caminhos tanto velhos quanto novos. Ademais, é possível especificar esse objetivo final de todo o esforço orgânico. Estaria em contradição à natureza conservadora dos instintos que o objetivo da vida fosse um estado de coisas que jamais houvesse sido atingido. Pelo contrário, ele deve ser um estado de coisas *antigo*, um estado inicial de que a entidade viva, numa ou noutra ocasião, se afastou e ao qual se esforça por

retornar através dos tortuosos caminhos ao longo dos quais seu desenvolvimento conduz. Se tomarmos como verdade que não conhece exceção o fato de tudo o que vive morrer por razões *internas*, tornar-se mais uma vez inorgânico, seremos então compelidos a dizer que ‘o objetivo de toda vida é a morte’, e, voltando o olhar para trás, que ‘as coisas inanimadas existiram antes das vivas’. (Freud 8, p. 311)

Tendo, desta maneira, estabelecido que o objetivo da vida é sua própria destruição, torna-se forçoso que Freud explique a tendência de um organismo para evitar o perigo, isto é, para conservar a si próprio; a maneira como o faz, por sinal, é bastante elegante: o organismo não busca uma morte qualquer, nos diz, mas aquela morte que é *sua*, isto é, que está perfeitamente de acordo com sua natureza. Se o organismo afasta de si certas coisas que o destruiriam, o faz não por não querer morrer, mas por não aceitar atalhos em sua senda em direção à morte; busca morrer, mas de sua própria maneira.

O fim do percurso nos traz a paragens familiares: duas forças em conflito fundamentam o psiquismo do ser humano: de um lado as pulsões de vida, ou *Eros*; do outro, as pulsões de morte, ou (como queria Stekel) *Thanatos* – este talvez o mais controverso dos conceitos de uma carreira onde não faltaram controvérsias, fruto de tardia “estrutura artificial de hipóteses” (como o admite o próprio Freud à página 334 do ensaio) cuja análise chega, aqui, a seu fim.

### 3. Morte em vida: algumas considerações

O homem livre em nada pensa menos que na morte; e a sua sabedoria não é uma meditação da morte, mas da vida.

Espinosa<sup>8</sup>

A Morte é o triunfo da Vida! Pela Morte vivemos, porque só somos hoje porque morremos para ontem. Pela Morte esperamos, porque só podemos crer em amanhã pela confiança na morte de hoje. Pela Morte vivemos quando sonhamos, porque sonhar é negar a vida. Pela Morte morremos quando vivemos, porque viver é negar a eternidade! A Morte nos guia, a Morte nos busca, a Morte nos acompanha. Tudo o que temos é Morte, tudo o que queremos é Morte, é Morte tudo o que desejamos querer.

Fernando Pessoa<sup>9</sup>

Talvez o mais integralmente racional dentre os ditos racionalistas continentais, Espinosa dedicou sua breve vida à articulação exaustiva de um sistema filosófico cuja estrutura geométrico-sintética nos dá a impressão de querer reproduzir – tanto quanto o poderia um modo finito – as relações de razão existentes entre os objetos componentes de nossa (literalmente) inimaginável realidade; durante tão titânico processo, termina por descortinar – o obriga a tanto a inexorabilidade de sua razão – um esforço de autoperseveração e aumento de potência na própria essência dos seres humanos que é, em si mesmo, infinito. Somos – Espinosa o demonstra – algo que teima em viver; ou, ainda mais, somos, essencialmente, fundamentalmente, *vida*: vida vivente e em expansão. Que pode ser a morte, então, imanente a essa plena positividade ontológica, senão a própria vida, diferenciada em alteridades, mas ainda vida, continuamente descaracterizando a si mesma, e por si mesma sendo descaracterizada? Sim, pois sempre haverá – Espinosa o demonstra, a razão o compele – infinitos seres viventes, cujo *conatus* é mais forte que o *conatus* que somos, cuja autoperseveração expansiva nos destrói, isto é, nos descaracteriza até que deixemos de ser nós mesmos: morremos. Morremos, e a morte nos vem sempre de fora.

O método de Freud é bastante diverso: médico, pragmático, empirista, chafurda até as lentes dos óculos no irracional<sup>10</sup> da alma humana – sonhos, fantasias recorrentes, comportamento compulsivo, atos falhos

– e tenta enxergar a normalidade a partir da patologia, o comum a partir da idiossincrasia subjetiva, confiando que as origens orgânicas que atribui ao binômio consciência/inconsciente lhe permitirão traçar analogias de complexidade crescente entre a psicologia e as (respeitáveis, racionais) ciências biomédicas. Inicialmente convicto da primazia da busca pelo prazer em todo comportamento humano, é subseqüentemente confrontado com reiterações contínuas de ações cujo resultado é a destruição de qualquer forma de prazer, ou mesmo a geração de profundo desprazer; gradativamente, é levado à conclusão – titubeante, a princípio, mas mais e mais definitiva com o passar dos anos – de que o alcance de nossos impulsos atávicos mais profundos é maior do que pensávamos, nos conduzindo por todo o caminho de volta àquele silêncio e penumbra inorgânicos, anteriores ao surgimento da vida: em nosso íntimo, sempre presente, antagonizando nossos esforços de autoperseveração e expansão, atua a pulsão de morte.

Podemos, é claro, encontrar semelhanças no interior desse campo de disparidades; certos procedimentos de reforma racional promovidos pelos autores, por exemplo, parecem ter muito em comum: se Espinosa quer que nos movamos em direção à adequação, isto é, tornemo-nos mais ativos e menos passivos, aumentando assim nossa perfeição, esse caminho somente se-nos descortina quando submetemos nossas idéias inadequadas à razão (nesse caso, a razão ontológica em operação na *Ética*). O interesse de Freud, por sua vez, é que tragamos os materiais inconscientes ao nível da consciência, a fim de também os sujeitarmos à consideração da razão (aqui, a razão técnica freudiana). Se distintos, os procedimentos têm em comum nos permitirem maior maestria sobre as forças que nos movem à revelia de nossa verdadeira essência, isto é, aumentar nossa potência para existirmos segundo os ditames de nossa só natureza.

Certamente não queremos dizer com isso que as forças libidinais ocultas do inconsciente freudiano possuam equivalência com aquilo que

Espinosa chama de idéias confusas. Em Espinosa, não somos sequer capazes de estabelecer um inconsciente, já que, somadas a proposição 12 do Livro II (“*Tudo o que acontece no objeto da idéia que constitui a alma humana deve ser percebido pela alma humana*”) e a demonstração da proposição 9 do Livro III (“*[A] alma... tem necessariamente consciência de si mesma.*”) da *Ética*, vemos que toda a atividade do corpo está necessariamente presente na mente, que é necessariamente consciente de si mesma. Ademais, à luz do caráter fundamental da antinomia que acreditamos ter encontrado no cotejamento entre os autores, considerações como as anteriores parecem se tornar problemas menores; o que queremos dizer é que, se ambos são por demais significativos em suas respectivas áreas e por demais rigorosos em seu pensar para que não levemos a sério aquilo que nos dizem, ainda assim temos, pelos motivos que vimos no decorrer do presente trabalho, enorme dificuldade em reconciliar suas posições. Se a metafísica espinosana, racionalmente deduzida, corresponde à realidade, não seria de se esperar que, fossem quais fossem os comportamentos humanos empiricamente apreendidos pela clínica psicoterapêutica, impulsos autodestrutivos não se encontrariam entre eles, por não existirem? Ou, se apreendidos, que estaríamos desautorizados a tomá-los como constituindo a essência de um sujeito, por serem tão-somente fruto de idéias inadequadas? Conversamente, se procedimentos psicanalíticos nos compelissem a tomar tais impulsos como a expressão empírica de uma realidade ontológica na qual a essência de um ser é capaz de autodestruição, não seríamos simultaneamente forçados a reinterpretar o significado ou o alcance da metafísica espinosana? Ou, por outro lado, obrigados a questionar o rigor científico de tais procedimentos, seu emprego de um processo indutivo que, confrontado com umas poucas afecções empiricamente apreendidas, as extrapola em teorias de alcance universal?

Muitos comentadores de ambos os autores seguiram precisamente esse viés crítico; abundam na literatura secundária detratores do conceito

espinosano de *conatus*, levantando objeções que, com frequência, revelam falta de familiaridade com a *Ética*. À guisa de exemplo, sugerimos o caminho trilhado por Michael Della Rocca em seu ensaio “Spinoza’s Metaphysical Psychology”<sup>11</sup>: perplexo diante de supostos contrafatuais do *conatus* como uma vela acesa ou um indivíduo que se suicida – para o comentador, suficientes para demonstrar a insuficiência do conceito – Della Rocca sugere uma leitura analítica da sexta proposição do terceiro livro da *Ética* (“*Toda coisa se esforça, enquanto é em si, por perseverar em seu ser*”) onde, tendo sido estabelecida equivalência entre as sentenças “x, *quantum in se est*, realiza F” e “x se esforça por realizar F” (por meio de uma analogia entre o *conatus* em Espinosa e o *conatus* cartesiano, onde os diferentes *esforços* empreendidos pela coisa são uma função do *estado* dessa mesma coisa), tomaríamos EIII P6, curiosamente rearticulada como (a) “para cada coisa x, o estado de x é tal que, exceto quando impedido por causas externas, x se esforça por perseverar em seu ser”, e, realizando substituição duvidosa em uma das clausulas da sentença, chegaríamos a (b) “para cada coisa x, o estado de x é tal que, exceto quando impedido por causas externas, o estado de x será tal que, exceto quando impedido por causas externas, x irá perseverar em seu ser”, interpretação da qual o comentador depreende a seguinte leitura: cada coisa é tal que irá se esforçar por perseverar em seu ser a não ser que causas externas *a impeçam de se esforçar* (p. 198). Note-se a não-tão-sutil torção que a leitura do comentador empresta ao texto da *Ética*: ao invés das causas externas impedirem que a coisa *persevere*, elas passam a impedir que a coisa *se esforçe por perseverar*. Para Della Rocca, isso nos autorizaria a pensar determinados *estados da coisa* nos quais a coisa não tem mais ação conativa – o que é o mesmo que dizer que é possível concebermos separadamente a coisa e seu *conatus*, *conatus* esse que Espinosa tem tanto cuidado em demonstrar ser a *essência* da coisa. Felizmente, o comentador rapidamente se retrata de tal leitura



apontando evidência textual na *Ética* que a invalida, o que nos impressiona bem pouco: logo na *proposição seguinte* (“*O conatus pelo qual toda coisa se esforça por perseverar em seu ser não é senão a essência atual da própria coisa*”) temos sua completa derrocada. Infelizmente, Della Rocca toma tal invalidação como evidência do fracasso da metafísica espinosana, ao invés de tomá-la como evidência da inadequação de sua leitura.

Quanto aos famosos contra-exemplos apresentados pelo comentador (entre tantos outros) como sendo provas auto-evidentes da falácia do *conatus* espinosano, entrevemos com facilidade como o problema da vela acesa – supostamente, coisa que consome e destrói a si própria quando, por definição, deveria empreender esforço de autopreseveração – advém de um desconhecimento do próprio conceito de *coisa singular* que aparece na Definição 7 do Livro III da *Ética*:

Se acontece que vários indivíduos concorrem para uma mesma ação, de tal modo que todos em conjunto sejam a causa de um mesmo efeito, considero-os, então, todos juntos como constituindo uma mesma coisa singular.

Ora, na medida em que a chama de uma vela a destrói, estamos impedidos, *por definição*, de considerá-la como sendo parte integrante das proporções de movimento e repouso a que chamáramos vela em primeiro lugar. A chama possui *conatus* próprio, antagônico ao *conatus* em que a vela consiste; daí seu embate, que pode tanto resultar na destruição da vela quanto na extinção da chama, ou ambas.<sup>12</sup>

Quanto ao indivíduo que tira sua própria vida, julgamos impossível que comentadores de Espinosa de qualquer estirpe possam ignorar a existência do escólio à proposição 20 do Livro IV da *Ética*, no qual Espinosa trata da questão; somos forçados, portanto, a presumir que o mesmo simplesmente não os tenha convencido, o que é compreensível:

a passagem é sucinta e um tanto obscura. Não acreditamos, ainda assim, que a dificuldade que nos apresenta baste para contradizer todo o edifício racional que nos levou ao conceito de *conatus* em primeiro lugar; ademais, se uma análise profunda da passagem excede nossa proposta original, basta, para o presente texto, que articulemos como se dá nossa compreensão da mesma, para que eventuais leitores nos adotem ou corrijam: Espinosa nos diz que “*alguém se suicida... porque causas exteriores... dispõem sua imaginação e afetam seu corpo de tal maneira que este se reveste de outra natureza, contrária à primeira, cuja idéia não pode existir na alma*”; se isto quer de fato dizer o que compreendemos, isto é, que o corpo de tal forma se reveste imaginativamente que idéias antagônicas, incompatíveis e mutuamente destrutivas passam a compor um mesmo sujeito, sendo a primeira idéia a idéia do corpo de fato, enquanto a outra é idéia inadequada referente a um corpo que não existe senão na imaginação, podemos conceber determinadas instâncias de destruição desse corpo que possuirão a peculiar característica de dever-se a causas externas enquanto aparentam ter sido causadas pelo próprio indivíduo; isso, é claro, ocorrerá tão-somente caso a idéia inadequada originária das paixões do indivíduo seja de tal maneira potencializada por afecções exteriores que passe a ser mais potente que a idéia factual desse corpo, e o destrua. Uma vez mais, entretanto, a morte terá vindo de fora, e o conceito de *conatus* não terá sido contradito.

Tomemos, a exemplo do que dissemos, um indivíduo que, chafurdando em idéias inadequadas resultantes de sua passividade, aceita como fato a asserção imaginativa de dualismo substancial que existe no interior do dogma religioso, e a qualificação que esse dogma faz de seu corpo (e das afecções do mesmo) como fonte de vício e malignidade, sendo sua alma exaltada como verdadeira realidade egóica (em oposição ao corpo do qual, diria Espinosa, é idéia) supostamente passível de corrupção pelo corpo que a aprisiona, corpo esse que o indivíduo deve, portanto, negar e

mortificar em nome daquilo que é imaginativamente tido por *virtude*, a fim de garantir que esta alma venha a ter, liberta do corpo, bem-aventurança imorredoura após a morte.

O indivíduo, revestindo-se plenamente de tais construtos imaginativos, continuamente alimentados e reforçados por seu meio sócio-cultural, ataca e enfraquece aquele que é seu corpo de fato, mas que percebe como *outro*, inimigo de sua ambicionada bem-aventurança: jejua ou pratica o autoflagelo, alegrando-se em meio à tristeza advinda de sua dor e privação por estar agindo em benefício daquilo que acredita ser a perseveração eterna de seu verdadeiro ser e, se termina por morrer como consequência do enfraquecimento corpóreo resultante, não percebe que, ao esforçar-se por perseverar em seu ser, mata a si mesmo, destrói aquilo que verdadeiramente é.

Acreditamos que leituras dessa espécie – aqui, meramente esboçadas – possam permitir reconciliação entre o *conatus* e instâncias empiricamente apreendidas onde há aparente movimento autodestrutivo (que argumentamos, portanto, ser meramente imaginativo, ou, sob a ótica da epistemologia espinosana, conhecimento de primeiro gênero, mutilado e incompleto até que o submetamos à razão e conheçamos sua gênese); parecem, inclusive, permitir que enquadremos as apreensões da clínica psicoterapêutica, cuja natureza empírico-experimental é somada a procedimentos indutivos na formulação das teorias do funcionamento psíquico, como sendo também conhecimento de primeiro gênero: a cognição de umas poucas afecções, subsequente extrapoladas em teorias de alcance universal, por si só não bastaria para fundamentar uma ontologia pulsional. Não sendo a pulsão de morte constituinte ontológico do indivíduo, dissolver-se-ia, então, o problema.

Esse é o caminho que seguem muitos críticos da *Todestrieb* – o conceito em particular foi notório por sua não-aceitação no meio

psicanalítico – e o próprio Freud parece permitir que adotemos esse tipo de perspectiva: como já vimos, ao adentrar o segmento de *Além do Princípio do Prazer* que se inicia a partir do quarto capítulo do texto, seu autor nos alerta de que “[o] que se segue é especulação, amiúde especulação forçada”; mais à frente, admite: “[minhas afirmações] carecem de uma tradução direta da observação para a teoria. (...) Podemos ter, por sorte, acertado, ou podemos ter-nos desviado vergonhosamente do caminho correto.”<sup>13</sup> O problema é antigo: a inadequação da indução como fundamento para edificações metafísicas é amplamente articulada já no século XVIII por David Hume, e importantes figuras da filosofia da ciência (como, entre outros, Karl Popper<sup>14</sup>) apontaram como, na psicanálise, a falta de rigor experimental e de condições para falseabilidade termina por legitimar posicionamentos quando muito pseudocientíficos.

Poderíamos, então, responder à questão que dá ao presente texto seu título, dizendo tratar-se a antinomia em questão de problema puramente imaginativo, cuja origem se deve a idéias inadequadas, isto é, idéias mutiladas e parciais cuja gênese aquele que as concebe ignora; seríamos omissos, entretanto, se aceitássemos essa formulação como o fim do problema. Isso porque, independentemente de qual tenha sido o grau de comprometimento de Freud quanto ao estatuto ontológico de suas pulsões de vida e morte, o fato é que muito da teoria que orienta a prática psicanalítica contemporânea (em particular a laciana) as toma como ontologicamente positivas; forçados, portanto, a reconhecer incompatibilidade entre os conceitos, parecemos ter retornado ao início de nossas considerações sem ganho significativo. Ainda assim, não gostaríamos de abandonar a questão sem desenvolvermos um derradeiro gesto em direção a uma reconciliação possível. Para tanto, citamos o que apreendemos como uma aparente contradição no texto da *Ética* que pode, salvo engano, ser explorada nesse sentido. Na proposição 39 do Livro IV dessa obra, assim como no escólio

que a acompanha, Espinosa nos apresenta sua tanatologia (por questões de clareza, removemos da citação a seguir as remissões àquelas passagens anteriores que a sustentam logicamente):

[Aquilo] que faz que as partes do corpo humano tomem uma outra relação de movimento e de repouso, isso mesmo faz que o corpo humano tome uma outra forma, isto é, faz que o corpo humano seja destruído... . (...) [Entendo] que o corpo morre quando as suas partes se dispõem de tal maneira que tomam entre si uma relação diferente de movimento e de repouso. Com efeito, não ousou negar que o corpo humano, conservando a circulação do sangue e as outras coisas, por causa das quais se julga que o corpo vive, possa, não obstante, mudar-se numa outra natureza inteiramente diferente da sua. É que nenhuma razão me obriga a admitir que o corpo não morre, a não ser quando se muda em cadáver; (...) [ocorre], de fato, às vezes, que o homem sofre mudanças tais que eu não diria facilmente que ele é o mesmo.

Em suporte da última asserção, Espinosa nos relata a história de um poeta espanhol que, tendo caído doente, perdeu a memória de maneira tão significativa que não mais reconhecia como sua a obra poética a que tantos anos dedicara. Para Espinosa, a conclusão é incontroversa: morreria o poeta espanhol, sendo aquele que passa a portar seu nome e feições um indivíduo distinto. Em seguida, nos apresenta aquela que é uma das mais curiosas passagens dessa que já é obra bastante peculiar. Citamos:

[Que] dizer das crianças? Um homem de idade avançada crê que a natureza destas é tão diferente da sua que não o poderiam persuadir de que algum dia foi criança, a não ser que julgasse de si mesmo por analogia com outros. (EIV P9 S)

Nosso entendimento da passagem nos obriga a tomá-la como análoga ao caso do poeta espanhol: a criança que amadurece sofre

modificação tão radical em suas proporções de movimento e repouso que devemos considerar o advento do indivíduo adulto como o óbito da criança que ele um dia foi, mesmo que ambos partilhem o mesmo nome e endereço. A concepção não é tão incomum: a epígrafe de Fernando Pessoa que abre este trecho de nossos esforços dissertativos exprime idéia bastante similar, a da *morte como mudança*. O que é curioso a respeito da passagem é o fato de, da mesma, podermos depreender decorrências no mínimo desconcertantes. Afinal, não decorrem o desenvolvimento e a expansão de uma criança de seus esforços de autoperseveração? E, se o fazem, não a levam inexoravelmente a toda uma série de mudanças biológicas que a descaracterizam, isto é, a destroem? Interpretada de tal maneira, a passagem contradiz diretamente o que lemos a respeito da natureza do *conatus* no escólio da proposição 20 do Livro IV da *Ética* (nosso o grifo):

[Que] o homem se esforce, por necessidade da sua natureza, por não existir *ou por se mudar em outra forma*, é tão impossível como que alguma coisa seja produzida do nada.

Afinal, concebêsemos uma criança que, tomada em si mesma, se esforçasse por obter alimento e todas as demais coisas que permitem a perseveração de seu ser, e que, perfeitamente protegida de agentes externos destrutivos, ainda assim crescesse e se desenvolvesse de maneira a ter pouco ou nada em comum com o ser que outrora foi, não tratar-se-ia, em última instância, de um ser dotado de esforço intrínseco de auto-perseveração que termina por descaracterizá-lo? Essa leitura nos permite encontrar determinada propriedade no *conatus* que, até aqui, não suspeitamos existir: em seu registro como esforço de aumento de potência, o mesmo pode trazer, a um ser em desenvolvimento, mudanças suficientemente significativas para que as caracterizássemos (plenamente autorizados para tanto, como já vimos, por Espinosa) como formas de destruição. Nesse

sentido, talvez seja possível encontrarmos um campo de intersecção entre os elementos da antinomia que tanto nos ocupou: falaríamos, então, não de uma pulsão de morte em contínuo antagonismo com pulsões de vida, irreconciliável com um *conatus* no qual a manutenção estática de proporções de movimento e repouso almeja frustrar alterações de qualquer espécie, mas de um esforço que expressa o ímpeto de auto-perseveração da vida por meio da modificação/destruição parcial da mesma; teríamos, então, uma *pulsão de mudança*, isto é, aquele esforço natural da coisa por aumentar sua potência que termina por matar aquilo que a coisa precisa, pelo contínuo desabrochar de sua própria natureza, necessariamente *deixar* de ser, sempre a fim de tornar-se aquilo que, por essa mesma natureza, tem absoluta necessidade de *passar* a ser.

#### SPINOZA'S *CONATUS* AND FREUD'S *TODESTRIEB*: AN ONTOLOGICAL ANTINOMY, OR A PURELY IMAGINATIVE ONE?

**Abstract:** Of the many attempts perpetrated within the past nine decades at approximations between Sigmund Freud and Benedictus Spinoza, perhaps none elicits as many problems as a comparison of the concept of *conatus* – that striving towards self-preservation which, in Spinoza's *Ethics*, constitutes the very essence of things – with that impulse towards self-destruction which Freud, in his essay *Beyond the Pleasure Principle*, calls *Todestrieb*, or “death drive”. Given an exhaustively positive ontology such as Spinoza's, in which a thing's destruction is invariably extrinsic to its constitution, what should one make of Freud's assertion that a constitutive aspect of a being strives towards that being's demise? With this question as its starting point, the present paper aims to articulate and contrast the rationale given for both concepts, the better to determine how deep the apparent contradiction runs, and to what extent coexistence between the two positions is untenable.

**Keywords:** Spinoza, Freud, *conatus*, drive, death.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

1. CHAUI, Marilena de Souza. *Espinosa, uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Ed. Moderna, 2005.
2. \_\_\_\_\_. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
3. DELLA ROCCA, Michael. “Spinoza's Metaphysical Psychology”. In: *The Cambridge Companion to Spinoza*, pp. 192-266. Don Garrett, editor. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2006.
4. DEUGD, Cornelis de. “Spinoza and Freud.” In: *Ethica IV: Spinoza on Reason and The “Free Man”*. Y. Yovel e G. Segal, eds. Nova Iorque: Little Room Press, 2004.
5. ESPINOSA, B. de. Ética. In: *Os Pensadores: Espinosa*. São Paulo, Ed. Abril, 1979.
6. \_\_\_\_\_. *Ética*. Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
7. FREUD, Sigmund. “Beyond the Pleasure Principle”. In: Volume XVIII (1920-1922) of *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, James Strachey trad. Londres: The Hogarth Press, 1986.
8. \_\_\_\_\_. “Além do Princípio de Prazer”. In: *Obras Psicológicas Completas: Edição Standard Brasileira*, Livro XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
9. LEAR, Jonathan. *Love and Its Place in Nature*. Nova Iorque: Farrar, Straus and Giroux, 1990.
10. PESSOA, Fernando. *Livro do Desassossego*, Vol. II. Teresa Sobral Cunha, organização e fixação de inéditos. Coimbra: Ed. Presença, 1990.
11. POPPER, K. R. “Science: Conjectures and Refutations”. In: *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. Routledge, 2003.
12. ROAZEN, Paul. *Freud and His Followers*. Nova Iorque: Alfred A. Knopf, 1975.
13. RYCROFT, Charles. *A Critical Dictionary of Psychoanalysis*. Londres: Penguin, 1995.

#### NOTAS:

1. Proposições 4 e 6 do Livro III da *Ética*, aqui em tradução de Tomaz Tadeu (2006); ocasionalmente, no presente trabalho, optamos também por empregar a tradução de Joaquim de Carvalho (1979), ambas, portanto, presentes em nossa bibliografia.
2. De *Além do Princípio do Prazer*, capítulo V, §7.

3. Como nos alerta Paul Roazen (1975, p. 218), o conceito de pulsão de morte com frequência aparece, no pensamento pós-freudiano com o nome de *Thanatos*; o termo, entretanto, não aparece na obra de Freud, tendo sido introduzido pelo freudiano ortodoxo Wilhelm Stekel como contraparte simétrica de *Eros*. No texto que se segue, empregamos liberalmente *Todestrieb* e *Thanatos* como possuindo sentido idêntico.

4. Talvez ficássemos tentados, aqui, a perpetrar uma aproximação entre os conceitos erótico-libidinais de Freud e o *conatus*, não nos desautorizasse a tanto a ênfase dada pelo mesmo ao caráter majoritariamente empírico de seu trabalho; nas palavras do autor, “[não] nos interessa investigar até que ponto, estabelecendo o princípio do prazer, nos aproximamos de um sistema filosófico particular... Chegamos a tais especulações na tentativa de descrever e lidar com os fatos que... observamos cotidianamente.” (Freud 12, cap. I, §2)

5. O fato de operarmos, no presente trabalho, com momentos históricos bastante distintos talvez requeira que façamos pequena distinção no que compete ao uso do termo *ideia*. Passamos a palavra à especialista: “A imagem é um acontecimento subjetivo causado pelo objeto externo que afeta nossos órgãos dos sentidos e nosso cérebro. Por isso indica o que se passa em nós e não a verdadeira natureza da coisa externa. A ideia, ao contrário, é um ato de nosso intelecto que apreende a natureza íntima ou essência de um ser porque conhece sua causa e os nexos que a ligam necessariamente a outras ideias.” (Chauí 1, p. 35) Vemos, portanto, que aquilo a que, em Freud, nos referimos como *ideia*, aparece em Espinosa como *imagem*; a *ideia* espinosana é conceito inteiramente distinto, e sem cognato em Freud.

6. O relato se dá entre os parágrafos 4 e 10 do capítulo II da obra analisada.

7. A idéia, é claro, foi prontamente atacada e rejeitada como anti-científica; citamos a página 31 de *A Critical Dictionary of Psychoanalysis* (1995), que exprime bem o consenso a esse respeito: “Nenhuma observação biológica pôde ser encontrada que sustentasse a idéia de um instinto de morte, idéia essa que contradiz todos os princípios da biologia.”

8. *Ética* IV, proposição 67, em tradução de Joaquim de Carvalho (Os Pensadores, Ed. Abril, 1979).

9. Fernando Pessoa (como Bernardo Soares), do poema “Marcha Fúnebre para o Rei Luís Segundo da Baviera”, no *Livro do Desassossego*.

10. Compreendemos, aqui, o irracional não como o *irracionável*, isto é, aquilo que escapa inteiramente à razão e constitui seu contrário, mas como o *irracionado*, ou seja, como aquele material que pode e deve ser submetido à razão, embora ainda não

o tenha sido. Nesse sentido, vemos como algumas aproximações poderiam ser feitas entre o irracional freudiano e as idéias inadequadas de Espinosa, ambos consistindo em conteúdo psíquico passível de reforma racional que, por meio desta, perde sua capacidade de nos mover à revelia de nossa natureza essencial. Não são conceitos intercambiáveis, entretanto, pelos motivos que julgamos pertinente articular mais abaixo, no corpo do texto.

11. Della Rocca, 2006, pp. 192-266.

12. Como exemplo mais problemático desse tipo de objeção, sugeriríamos a degradação de certos materiais radioativos; embora não haja espaço no presente trabalho para sua elaboração, nada no problema parece apontar para a necessidade de solução de outra espécie: como no caso da vela, a questão parece depender de a quais elementos damos o nome de “coisa”. Já questões como a existência de doenças auto-imunes, assim como de estruturas auto-limitantes (como os telômeros) na constituição biológica dos seres, parecem mais profundas e complexas, e escapar ainda mais fortemente às limitações do presente texto; abandonamos temporariamente, portanto, a questão, com a intenção de a retomarmos em momento oportuno.

13. Freud, 1961, IV, pp. 295 e 333.

14. Popper, 2003, §4-11.