

A grande identidade Spinoza-Winnicott Ou a força vital da imanência

André Martins*

Resumo: Deleuze considerava haver entre Spinoza e Nietzsche “uma grande identidade”, baseada na afirmação da imanência, comum a ambos os filósofos. Neste trabalho, a partir do ponto de vista da imanência, apresenta-se como evidente a grande identidade entre Spinoza e Winnicott. São inúmeros os pontos de proximidade entre estes dois pensadores, entre os quais o presente estudo analisará: (i) a união entre corpo e mente ou psique; (ii) a força vital ou a potência do *conatus*, em oposição a uma pretensa originariedade de uma pulsão de morte, sendo o reconhecimento dessa força vital a base necessária da proposta terapêutica de ambas as teorias; (iii) a vida vivida por um falso *self* e os afetos passivos que diminuem a potência de agir do indivíduo, assim como, em contrapartida, a força criativa do verdadeiro *self* e a potência criativa dos afetos ativos; (iv) a afirmação da imanência como causa e efeito da não dissociação entre a ideia do corpo e a ideia da ideia, e o *splitting* como origem do adoecimento emocional e psíquico.

Palavras-chave: Spinoza; Winnicott; potência; *conatus*; imanência; Deleuze; Nietzsche

The great identity Spinoza-Winnicott Or the vital force of immanence

Abstract: Deleuze asserted there was “a great identity” between Nietzsche and Spinoza, based on the affirmation of immanency, common to both philosophers. In this work, from an immanent standpoint, a great identity between Spinoza and Winnicott is shown evident. There are innumerable correlations between the two thinkers, among which the present study will analyze: (i) the union between body and mind, or psyche; (ii) the vital force, or the potency of the *conatus*, opposed to the pretense idea of an innate death instinct, the recognition of this vital force being the necessary basis for the therapeutic proposal of both theories; (iii) a life lived by a false self and the passive affects that lower the potency of individual action, as well as, conversely, the creative force of the true self and the creative potency of the active affects; (iv) the affirmation of immanency as cause and effect of the non-dissociation between the idea of the body and the idea of the idea, and the splitting as origin of the emotional and psychic sickening.

Key-words: Spinoza; Winnicott; potency; *conatus*; immanency; Deleuze; Nietzsche.

* Professor associado da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Contato: andre.mar@terra.com.br

1. Introdução: imanência x metafísica

Em entrevista para o Magazine Littéraire nº 257, de setembro de 1988¹, perguntado por Raymond Bellour e François Ewald se ele considerava que sua filosofia teria seguido um caminho “de rupturas e transformações”, ou se, ao contrário, sua obra deveria ser considerada “como um todo, uma unidade”, Deleuze responde que a partir de seus trabalhos de história da filosofia, todos os seus outros livros, diz ele, “tinham para mim algo de comum... E tudo tendia para a grande identidade Spinoza-Nietzsche”. Em setembro de 1995, Pierre Zaoui publicara um artigo intitulado “A grande identidade Nietzsche-Spinoza: qual identidade?”², chamando a atenção para aquela pequena frase de Deleuze, embora invertendo a ordem dos filósofos identificados na sentença (“Nietzsche-Spinoza”, ao invés de “Spinoza-Nietzsche”). Zaoui observa “ao menos quatro tarefas comuns a estas duas filosofias: primeiramente aprender a unidade imanente única do vivente múltiplo (Deus em Spinoza, Dionísio em Nietzsche); em seguida, aprender a amar essa unidade somente através das singularidades e das diferenças que a povoam; em seguida ainda, pensar essas singularidades através de seu tempo próprio, o imperativo; enfim, extrair dessa temporalidade especial uma verdadeira potência crítica e libertadora”, o que os distinguiria assim de todo tipo de idealismo. Embora a menção de Deleuze à identidade entre Spinoza e Nietzsche seja breve, e o restante da entrevista não ter desenvolvido esta ideia (os entrevistadores não voltaram a este ponto), em *Diferença e Repetição*³ Deleuze já havia erigido Spinoza e Nietzsche como os dois ápices da diferença em toda a história da filosofia, e o próprio Nietzsche houvera reconhecido em carta essa tão imensa proximidade.

Deleuze reconhece uma *identidade* entre Spinoza e Nietzsche, o que é ainda mais forte que a *proximidade* mencionada por Nietzsche, embora este também fale de um tipo de junção entre ele e Spinoza: “este pensador me é o mais *próximo* [*nächsten*]”⁴, ao ponto de Nietzsche afirmar que sua solidão [*Einsamkeit*] passa a ser com Spinoza uma “dualidade” [*Zweisamkeit*], uma solidão a dois, cumplicidade, união ou unidade. A identidade entre dois termos não impede que se trate de dois termos e não

¹ Publicada na coletânea de entrevistas *Pourparlers*, Paris: Minuit, 1990, cap. 13 (em português: *Conversações*).

² ZAOUÏ, P. La ‘grande identité’ Nietzsche-Spinoza: quelle identité? *Philosophie*, Ed. Minuit, n. 47, 1995.

³ Em *Diferença e repetição*, Deleuze apresenta Spinoza e Nietzsche como respectivamente o penúltimo e o último dos “momentos do unívoco” na história da filosofia (DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*, Ed. Graal, 1988, pp. 81-85 e 475).

⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Carta a Overbeck*. In MARTINS, André (org.) *O mais potente dos afetos*, Ed. Martins Fontes, 2009, p. XVII. Reeditada em *Revista Trágica*, v.10, n.2, 2017, p.119-121.

um, ou seja, implica alguma diferença entre eles, caso contrário não seriam idênticos, mas sim o mesmo, um só, uma só coisa. Se sintetizarmos em uma palavra aquilo a que se refere a grande identidade de que fala Deleuze, presente também na identificação sentida por Nietzsche, certamente poderemos dizer que se trata da *imanência*, em oposição a todo tipo de idealização, mas sobretudo à idealização ou aos idealismos surgidos, alimentados ou mediados por teorias metafísicas, sem ligação com o real, por doutrinas que buscam explicar o real pelo intermédio teorias ou conceitos que dele se dissociam.

Spinoza deixa isso claro em seu *Tratado da Reforma do Intelecto* (TIE⁵), como demonstrado por Martins em “A primeira ideia verdadeira no TIE”⁶. Vivemos e sentimos somente nosso corpo e nenhum outro⁷, senão através da impressão desse outro corpo no nosso⁸. Ou seja, a única maneira de percebermos o mundo e o outro, é através dos sentidos, em nós; ou através da imaginação, que nos permite sentir ou pensar como presentes objetos ou sentimentos do passado⁹ – precisamente graças às marcas deixadas pelos outros corpos na interação conosco e ao fato de toda marca e interação ser sentida e, portanto, pensada, interpretada inconscientemente (ainda que *também* conscientemente). Mas sentir o efeito (no caso, sentir nosso corpo afetado) não garante que entendamos as causas desse efeito. E na busca por compreendê-las, ora conseguimos entendê-las de fato, em sua imanência, ora não. Porém, quando não conseguimos, tendemos explicá-las por associações indevidas, inapropriadas; buscamos explicar o efeito por algo que nos pareça lógico ou aparentemente coerente, e nos damos por satisfeitos com a explicação imaginada, mesmo estando esta dissociada da ideia vivida e sentida pelo corpo. Isto é, substituímos a causa genética (no sentido spinozista ou filosófico do termo), a gênese, a causa real e suficiente, por causas imaginadas aparentemente plausíveis, porém inadequadas, parciais ou falsas. Em geral, quando encontramos causas falsas como explicação, a elas aderimos ou consentimos, sem que percebamos, porque não só encontrar uma causa apazigua nossa busca e insegurança

⁵ A sigla TIE refere-se ao título original, em Latim: *Tractatus de Intellectus Emendatione*.

⁶ MARTINS, André. A primeira ideia verdadeira no TIE. *Revista Trágica*, v.10, n.3, 2017.

⁷ SPINOZA, Baruch de. *Ética*, edição bilingüe, Ed. Autêntica, 2007 (usamos sempre nesse trabalho esta edição, de modo que as páginas indicadas se referirão a ela), p.97, Parte II, proposição 13, corolário (daqui em diante usaremos também a notação universal: sigla da obra de Spinoza e parágrafo ou outra referência do trecho citado; no caso da *Ética*, E, seguida do algarismo romano indicando a Parte, seguida do número da proposição, e da indicação, quando for o caso, de que se trata da demonstração, corolário ou escólio); Parte II *passim*.

⁸ SPINOZA, B. E 18, 19 e 22; p. 111, 113 e 115.

⁹ E 17 e escólio; p. 107, 109 e 111.

(explicações fáceis são mais agradáveis, diz Spinoza, porque não exigem pensar), como no mais das vezes a própria causa imaginada, em seu conteúdo, exerce uma função de defesa do psiquismo contra explicações reais ou verdadeiras, caso essas pareçam incômodas ou difíceis de assumir ou suportar. “Por estarem conscientes de suas volições e de seus apetites, os homens se crêem livres, mas nem em sonho pensam nas causas que os dispõem a ter essas volições e esses apetites.”¹⁰, afirma e reafirma Spinoza nas três primeiras partes de sua *Ética*: “Os homens enganam-se ao se julgarem livres, julgamento ao qual chegam apenas porque estão conscientes de suas ações, mas ignoram as causas pelas quais são determinados.”¹¹ Frase retomada quase inteiramente mais adiante: “Os homens se julgam livres apenas porque estão conscientes de suas ações, mas desconhecem as causas pelas quais são determinados a agir”¹².

O exemplo dado por Spinoza no TIE¹³ a fim de ilustrar a dissociação entre o que é vivenciado ou sentido (ideia do corpo¹⁴) e o que se dá como explicação (ideia da ideia¹⁵, no caso das ideias falsas mediadas pela imagem de outras experiências passadas) é o fato de que sentimos nosso corpo e nenhum outro; e que assim sentimos o efeito de que nossa mente é unida ao nosso corpo; no entanto tendemos a pensar nossa mente como uma espécie de corpo imaterial, por analogia à imagem do corpo, que nos é familiar, e assim fabricamos como causa de sentirmos nosso corpo a união de dois corpos, um material e outro imaterial¹⁶. A partir dessa dissociação, por uma aparente coerência lógica, supomos que a mente, que se crê ser uma alma substancialmente distinta do corpo, pode encontrar verdades sem a participação do corpo e da experiência, e impor a estes suas conclusões, reforçando assim ainda mais a dissociação entre corpo e mente.

No entanto, e este é o ponto, quando uma mente está imaginando sua dissociação do corpo do qual ela é o pensar, ela permanece sendo o pensamento do corpo. Esse paradoxo da dissociação é o que precisa ser compreendido para que se entenda o que significa imanência. Spinoza chama o pensar inevitável – e inconsciente – do corpo de “ideia do corpo”, que é a própria mente, e que é antes de tudo o próprio sentir, este que afinal é um modo do pensar. E o pensar reflexivo – e aqui podemos entender que este é

¹⁰ E I apêndice; p. 65.

¹¹ EII 35 escólio; p.127.

¹² E III, 2, escólio; p.171.

¹³ TIE, §§ 21-22.

¹⁴ E II 11 e 12; p.95.

¹⁵ E II 22 esc., 28 e 29; p. 115 e 117, 121 e 123.

¹⁶ TIE §58 nota do autor.

tanto consciente como inconsciente – Spinoza chama de “ideia da ideia”, sendo que há teoricamente uma primeira ideia da ideia que é a ideia-da-ideia-do-corpo (os hífen são apenas para facilitar a compreensão), isto é, uma reflexividade sobre o que é sentido. A ideia do corpo não pode ser nunca falsa (ou ‘errada’), pois ela simplesmente existe, se dá, é o que vem, por mais que esse sentimento seja um efeito de ideias inadequadas. A ideia do corpo, portanto, é um efeito, efeito de nossos afetos e pensamentos anteriores, e expressa nossa disposição corporal e psíquica do momento. A falsidade ou o erro da mente – assim como sua compreensão – se dá quando queremos, consciente ou inconscientemente, entender a ideia sentida. É nesse momento de interpretação consciente ou inconsciente (em geral ambos, juntos e misturados) que podemos compreender o que se passa, em nós mesmos e os nossos afetos, e assim compreender melhor também o outro que interage conosco e nos afetou; ou, ao contrário, é nesse momento que podemos nos apegar a associações fáceis de ideias, explicações e imagens que, ao invés de esclarecer o que foi sentido singularmente no instante, nos confortam ao indicarem à nossa mente: ‘não busque mais, essa explicação basta e não te implica, não te envolve, te tira da questão’. Explicações prontas, oferecidas pela sociedade, pelas doutrinas religiosas ou não, pela cultura, pelo grupo, pela família, estão nas prateleiras das ideias conhecidas e podemos retirá-las quando preciso, ou são como escaninhos nos quais encaixamos nossas angústias: ‘encaixou aqui, que bom’. A potência do pensamento, que tanto empolgara Deleuze – e que ele encontrara na história da filosofia sobretudo em Spinoza e em Nietzsche – significa apenas que o próprio pensamento, cuja potência é a própria potência da vida, nos força a sair dos lugares comuns, ou a não aceitar docilmente as ideias prontas, não por um afã revolucionário em prol do ideal de um mundo diferente, mas simplesmente porque as ideias prontas dissociam, denegam, e assim arrefecem a potência criativa de cada um.

Pois bem, quando a mente se apraz em acreditar em explicações que não explicam, imaginadas pela própria mente ou aceitas como causas externas, a realidade do sentimento permanece, não se dissipa por isso, ou seja, a realidade psíquica e afetiva não foi compreendida, mas deixou de ser direta e conscientemente atuante. Porém, a explicação imaginada a substituirá imaginariamente, e essa denegação, autoengano ou refúgio tem efeitos psíquicos. O que houver de insatisfação permanece apesar da aparente euforia ou apaziguamento, tornando-se ainda mais inconsciente, e assim gerando efeitos ainda mais livremente, despercebidos pela consciência, que se habitua por sua vez a substituir realidades sentidas e vivenciadas por escudos interpretativos e

defesas psíquicas. A ideia da ideia que se dissocia da ideia do corpo, não muda a ideia do corpo e, pior, gera novas ideias do corpo – no caso, novos sentimentos e afetos passivos e novas ideias inadequadas – que serão cada vez mais desconhecidas pela própria pessoa, tendendo a gerar uma espiral de desconhecimento e afetabilidade passiva. Só há para Spinoza, e para todo pensador que se mantém na imanência, um pensar verdadeiro: a compreensão dos próprios afetos e do funcionamento imanente das relações e interações no mundo. Toda teoria que se propõe ser um sistema, dentro do qual supostamente é preciso pensar, estará fabricando um duplo imaginário do real (para usar um termo preciso de Rosset¹⁷), uma *philosophy fiction* (na realidade, uma ficção que se julga ser uma verdade) que pretende mediar a vivência da realidade. Junto à imanência, um conceito é uma ferramenta, cujo valor está unicamente em auxiliar a compreender a si mesmo e o real que se vive, junto à experiência. E não a substituir – ou regradar, normatizar ou legislar sobre – a experiência. A ideia da ideia dissociada leva a pessoa a acreditar que sua superstição (cuja doutrina pode ser não somente religiosa, mas também filosófica, teoria psicanalítica ou teoria política) tem mais veracidade que o real. É por isso que o índice da verdade na aceitação e afirmação da imanência são os afetos, sejam esses ativos ou passivos, para usar os termos de Spinoza.

Em outras palavras, o que há de comum em Spinoza e em Nietzsche é, antes de tudo, o fato de que ambos, através de universos conceituais bem diversos, estão descrevendo o real, interpretando-o sem lhe impor idealismos ou razões que lhe sejam estranhas, petições de princípio, sistemas que o dupliquem. O real é único para todos, uma mesma substância única, embora mutante, vivida e experimentada de maneira singular por cada um, do qual é parte (e modo), em suas interações próximas, porque percebida necessariamente a partir das interações com o ambiente próximo singular a cada um, relacional e dinâmico. A raridade de Spinoza e de Nietzsche é o fato de que estes pensadores não buscaram *corrigir o real*, mas entender como ele funciona, a fim, não de torná-lo o que não é, mas de, ao compreender como ele é, afetarmos-nos melhor e de forma mais potente e criativa na vida. A história da filosofia – que não por acaso se confunde com a história da metafísica, essa fabulação que luta pelo status de verdade contra a vida e a realidade – se construiu por fabricações sofisticadas, elaboradas e astutas de reflexões dissociadas da mente como ideia do corpo. Certamente movidas

¹⁷ ROSSET, Clément. *O real e seu duplo: ensaio sobre a ilusão*. Ed. José Olympio, 2008.

pelo desejo – pelo desejo, nada mais que o desejo – de não sofrer, de não morrer, de não acabar, de não se transformar.

Pode-se questionar por quê é raro um pensamento que afirma o que existe, e é comum um pensamento que constrói um edifício intelectual e mental que refaz imaginariamente um real supostamente ‘correto’, pretensamente melhor que o existente. A resposta infelizmente já está dada na pergunta: como sintomas da dificuldade de lidar com a dor que ocorre na realidade, delira-se uma ficção e defensivamente adere-se a ela como pretensamente melhor que a realidade. O sucesso da metafísica é o de oferecer um refúgio contra o que desagrada e contraria o indivíduo na realidade atual ou na existência.

Qual a diferença entre a metafísica e a arte, então? A resposta é: a pretensão de verdade. Ao se assumir como “ideia fictícia” (nos termos de Spinoza no TIE¹⁸) a arte se insere nas formas de interagir no mundo fazendo aflorar sua potência. Já a metafísica, ao denegar sua condição de ficção, torna-se uma fuga, uma ignorância que rejeita o real e a vida, buscando em vão ‘corrigir a existência’ (como diria Nietzsche¹⁹). De fato, ambas buscam nos livrar dos valores mundanos impostos como causa externa e assim causadores de afetos passivos; mas enquanto a arte tem a capacidade de transformar esses valores, a metafísica denega a existência como um todo, legisla, julga e condena, normatiza moralmente, cria um ‘isso não deveria existir’, onde isso é a própria vida, tomada, no entanto, como errada, imperfeita, pecadora, injusta, cruel, incompreensível.

É precisamente nesse sentido que podemos dizer que o pensador que melhor descreve a realidade do psiquismo humano, sua afetividade, sua natureza e a potência humana de vida, de maneira imanente e por isso mesmo extremamente próxima a Spinoza, é, ainda mais do que Nietzsche, Winnicott. Não por acaso Deleuze lhe faz um forte elogio precisamente no sentido da imanência. Em seu texto intitulado “Por quê Nietzsche hoje?”, apresentado no Colóquio de Cérisy em 1972²⁰, Deleuze compara a teoria e a prática de Winnicott aos textos de Nietzsche: contrariamente aos demais autores da psicanálise, com Winnicott “não se trata mais de traduzir nem de interpretar, traduzir em fantasmas, interpretar em significados ou significantes”, trocar dores e vivências por fantasmas. “É preciso se colocar na situação com o paciente, ir, compartilhar seu estado.” É preciso se colocar junto ao paciente na compreensão de sua

¹⁸ TIE §58 e 66.

¹⁹ Cf. por exemplo *O Nascimento da tragédia* §15.

²⁰ Publicado posteriormente em DELEUZE, Gilles. « Pourquoi Nietzsche aujourd’hui? » *Île deserte*, Ed. Minuit, 2002.

dor, assim como os textos de Nietzsche, prossegue, nos remetem a um “fora” do texto, a um para além e para aquém da interpretação, a um ‘fora’ do texto e da linguagem que é um ‘dentro’ da vivência atual daquele que o lê, a uma “desterritorialização” tanto do texto quanto, por conseguinte, das ideias prontas, do senso comum e dos valores estabelecidos. E não por acaso Winnicott é considerado um novo paradigma em psicanálise²¹.

Winnicott (i) descreve de forma esclarecedora o que percebe como sendo a mente e o psiquismo e sua união com o corpo – e o faz, veremos, de forma extremamente próxima à de Spinoza. Esclarecedora pois torna fortemente compreensível a gênese do pensamento nos afetos e no corpo, e desse modo revela de forma inequívoca que não se trata de duas substâncias, e de onde surge a usual ideia falsa (aqui usando esse termo de Spinoza) segundo a qual corpo e psiquismo seriam duas substâncias. Winnicott, tal como Spinoza, (ii) esclarece como o que se considera o mal, a violência, a destruição, são expressões de uma mesma força vital. Essa força, que em Spinoza é a potência da vida e sua expressão individual como *conatus*, em Winnicott recebe vários nomes, como força vital²², impulso vital, impulso criativo. As breves mas precisas análises de Winnicott desconstruindo a tese freudiana e posteriormente lacaniana de que existiria uma pulsão de morte originária, como causa de efeitos como a destruição, a guerra, a violência, o suicídio e de um modo geral o mal, demonstram como esses exemplos do que poderíamos chamar de pulsão de morte não são nunca originários, mas ao contrário, têm uma gênese a partir do impulso vital – em Spinoza, se explicam sempre como expressão da potência de vida que é o *conatus*. Winnicott demonstra ainda, como Spinoza, (iii) o quanto uma vida falsa é aquela vivida como *reação* aos estímulos ambientais sentidos como invasivos, fazendo com que o *self* do indivíduo se constitua muito mais para dar conta das exigências ambientais, sociais, como defesa a agressões, invasões, imposições, do que a partir de sua própria potência – o que em Spinoza é descrito como atitudes que na verdade se definem como reações a causas externas e por isso gerando afetos passivos, imiscuídos de tristeza, de diminuição de potência de agir e de ser. A ação, isto é, o afeto ativo, ou ainda, a alegria ativa, é sempre, em Spinoza, uma criação, uma concepção, que se explica por nossa própria

²¹ Cf, por exemplo, os trabalhos de LOPARIC, Z.: “O paradigma winnicottiano e o futuro da psicanálise”. *Rev. bras. psicanál.*, São Paulo, v. 42, n. 1, 2008; “De Freud a Winnicott: aspectos de uma mudança paradigmática”. *Winnicott e-prints*, São Paulo, v. 1, n. 1, 2006; “Esboço do paradigma winnicottiano”. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, v. 11, n. 2, 2001.

²² WINNICOTT, D. W. Agressão e sua relação com o desenvolvimento emocional (1950-55). *Da pediatria à psicanálise*, Ed. Francisco Alves, p. 371.

potência, na interação com o ambiente, nas relações com as coisas singulares que nos marcam, que nos afetam. A criação é uma expressão do *self* que consiste numa apropriação dos elementos da realidade compartilhada com a qual nos relacionamos, de modo a reinventar o que existe, transformando-o – ao invés de uma submissão ao que existe de modo a agir (na verdade reagir) a partir de determinações externas, ou de uma submissão ao que existe ao modo de um retraimento, de uma fuga da realidade para um mundo fantasioso ou delirante – Spinoza, aliás, utiliza este mesmo termo, o delírio, para nomear o produto da mente que, para se defender da realidade que é vivenciada passiva ou passionalmente, precisa negá-la (ou, em termos psicanalíticos, denegá-la). Na saúde, descreve Winnicott, "a percepção se torna quase sinônimo de criação"²³ à medida em que a criança, e o indivíduo, não inibe seu gesto espontâneo, de modo que se dá “um intercâmbio contínuo entre a realidade interna e a externa, cada uma sendo enriquecida pela outra”²⁴, quando então não há submissão. A criação, a concepção (ao invés de uma percepção passiva da realidade externa, segundo Spinoza²⁵), é outro ponto forte em comum entre os pensamentos de Spinoza e Winnicott. A própria concepção da realidade externa como uma realidade compartilhada, relacional – como espaço potencial de fenômenos transicionais, nos termos de Winnicott –, e não uma realidade em si, é outro também forte ponto em comum; assim como a concepção do indivíduo como relacional e não como uma substância idêntica a si mesma. O papel positivo e construtivo da imaginação, assim como seu papel passivo e passional, defensivo e causador de doença emocional e psíquica, é ainda outro ponto fundamental que vivamente os aproxima. (iv) A afirmação da imanência – que desencadeia um amor à vida, ao real, à natureza como substância única –, é ainda e enfim a base mais forte da teoria e da terapêutica tanto winnicottiana como spinozista. Outros pontos poderiam ser listados, como a não existência do bem e do mal, e sim do bom e do ruim (relativos ou perspectivos), ou a inexistência de uma vontade livre ou arbítrio livre, ou a ausência de uma ordem moral do mundo, e outras superstições teóricas próprias à metafísica, mas não teremos espaço aqui para desenvolver todos esses temas e ainda outros pontos em comum, e de todo modo seria impossível esgotá-los.

²³ WINNICOTT, Donald Woods. Da dependência à independência no desenvolvimento do indivíduo (1963). *O ambiente de os processos de maturação*. Ed. ArtMed, 1990; p.86.

²⁴ Idem.

²⁵ E II definições 3 explicação; p.79.

2. Psique, mente e corpo

É sabido que Spinoza discorda veementemente da tese cartesiana, herdada dos escolásticos, de que mente e corpo seriam duas substâncias distintas – *res cogitans* e *res extensa*. Na *Ética*, Spinoza deixa claro que a mente humana é um modo do atributo pensamento da substância única, assim como o corpo é um modo do atributo extensão²⁶. Também na *Ética*, Parte II, em particular nas proposições 11 (e sua demonstração e corolário) e 12²⁷, Spinoza demonstra que a mente é a ideia do corpo, no sentido de que é o pensamento do corpo, do que acontece ao corpo, do que é vivenciado por este, do que o afeta. Nas proposições 20 e 21²⁸, Spinoza demonstra que a mente é a ideia do corpo e de suas afecções e que o conhecimento ou a ideia que se tem sobre o que é sentido, é, portanto, a ideia da ideia do corpo, ou seja, uma ideia da ideia. Em E II 22, acrescenta que “a mente humana percebe não apenas as afecções do corpo, mas também as ideias dessas afecções”²⁹, isto é, as ideias da ideia (as ideias reflexivas, conscientes ou inconscientes) afetam: aumentam ou diminuem a potencia de agir do indivíduo. Esses trechos ora mencionados retomam quase inteiramente os termos e a argumentação do TIE, em particular dos §§ 33 a 38³⁰, que contudo aparecem na *Ética* de forma resumida. Nestes trechos do TIE, Spinoza deixa claro que os afetos são os primeiros pensamentos, uma vez que são precisamente as modificações do corpo e suas ideias; que esses pensamentos são sentidos; e que a mente reflexiva se volta sobre o que já fora pensado (isto é, no caso, sentido), enquanto uma ideia da ideia.

Winnicott, com seus termos (e que se saiba sem nunca ter lido Spinoza), compreende de maneira extremamente similar a realidade do corpo, do psiquismo e da mente. Antes de mais nada, Winnicott tem a clareza de que “a mente não existe realmente como uma entidade”³¹, e que ela é, de fato, “uma função do psicossoma [*Psyche-Soma*]”³²: “A mente não existe como uma entidade no esquema de coisas do indivíduo, não sendo mais que um caso especial do funcionamento do psicossoma”³³. Winnicott esclarece que a mente pode ser considerada como uma entidade, mas que isso é falso. O indivíduo, portanto, descreve ele em termos fortemente próximos aos de

²⁶ E II definições e axiomas; p.79 e 81.

²⁷ E II 11 e 12; p.95.

²⁸ E II 20 e dem. e 21 dem. e escólio ; p. 115.

²⁹ E II 22; p.115.

³⁰ TIE §§ 33-38. Cf. MARTINS, André. A primeira ideia verdadeira no TIE. *Revista Trágica* (op.cit.).

³¹ WINNICOTT, D. W. A mente e sua relação com o psique-soma (1949). *Da pediatria à psicanálise* (op.cit.), p. 410.

³² Idem.

³³ Idem.

Spinoza, é “um corpo, não se devendo distinguir entre a psique e o soma, exceto de acordo com a direção a partir da qual se está observando.”³⁴ Observe-se que no caso o que em Spinoza é chamado corpo, em Winnicott é nomeado como soma, e que a mente em Spinoza é aqui nomeada psique. A ideia de que o indivíduo é um corpo pensante está presente em ambos os pensadores – em Spinoza, o indivíduo é um corpo-e-sua-ideia, e não um corpo e uma ideia: a ideia é do corpo, não é o corpo que é da ideia; ou ainda: o corpo é o objeto da ideia *porque* a ideia é (se define como) a ideia-do-corpo, o pensamento do corpo, o *pensar* inevitável do corpo, e inevitável precisamente porque se confunde com o afeto; e não é possível haver corpo que não se afete, uma vez que todo corpo é relacional, isto é, se constitui nas relações e interações com os outros corpos, com o ambiente, de modo que é impossível conceber um corpo que não se afete, que não interaja, pois que é impossível conceber um corpo em si, que não se constitua nas próprias relações que estabelece dinamicamente com os outros corpos e com suas próprias partes. Do mesmo modo, poderíamos dizer que a substância única não é propriamente extensão e pensamento, mas sim extensão e seu pensamento, e que a extensão é o objeto do pensamento *porque* o pensamento é o pensamento produzido de forma imanente pela vida ou potência da extensão. Não é possível, com Spinoza, conceber uma extensão inerte, assim como torna-se sem sentido pensar na pretensa necessidade de se conceber um pensamento que mova sem ser movido para dar vida à extensão, uma vez que vida (potência) já é uma característica intrínseca essencial envolvida na própria definição da extensão – e que se confunde com seu pensamento, sua animação, seu movimento.

A psique – a mente nos termos de Spinoza –, define Winnicott, “significa a *elaboração imaginativa de partes, sentimentos e funções somáticas*”³⁵, ou ainda mais claramente: “*a elaboração imaginativa da experiência somática*”³⁶. É uma definição extremamente próxima da de Spinoza, da mente como a ideia do corpo. Com termos distintos, ambas dizem o mesmo. Descrevem claramente uma mesma compreensão do que seja a mente ou a psique, e em que sentido preciso se pode falar de sua união com o corpo.

³⁴ Idem, p. 411.

³⁵ Idem.

³⁶ Idem, p. 424.

Por isso, afirma Winnicott, “o corpo vivo é *sentido* pelo indivíduo como formando o cerne do *self*”³⁷. No entanto, um fracasso do ambiente e da função materna pode produzir “uma hiperatividade do funcionamento mental.”³⁸. Por vezes, “o processo intelectual se torna a sede do falso *self*. Uma dissociação entre mente e o psicossoma se desenvolve, e produz um quadro clínico.”³⁹ Há nesses casos “um crescimento excessivo da função mental como *reação* a uma maternagem inconstante”⁴⁰, de modo que a atividade mental (a ideia da ideia, nos termos de Spinoza) não servirá mais para compreender o que se passa na relação com o ambiente, de modo a tornar tolerável e suportável as falhas ambientais, como na saúde; mas sim, a atividade mental servirá como escape da realidade psíquica, das contrariedades e dores, criando para si narrativas, defesas maníacas, interpretações que não correspondem à ideia do corpo, ao que se está sentindo realmente. Torna-se assim possível “o desenvolvimento de uma oposição entre a mente e o psicossoma, pois em reação a este estado anormal do meio ambiente, o pensamento do indivíduo começa a controlar e organizar os cuidados a serem dispensados ao psicossoma.”⁴¹ O mesmo funcionamento dinâmico psíquico é descrito por Spinoza: a mente produz ideias-da-ideia, não mais para compreender a ideia do corpo e de suas afecções e afetos, mas se apega a imagens vindas de experiências passadas ausentes, para, ao julgar as experiências presentes, evitar propriamente experiência-las. A mente produz assim ideias-da-ideia falsas, dissociadas da realidade vivida, de modo a negar os afetos presentes, na esperança – vã – de anulá-los, uma vez que a experiência que se teve com o ambiente, com a vida, fora de invasão, isto é, de sofrimento psíquico. As dores e contrariedades foram vividas como sofrimento psíquico.

A própria metafísica na história da humanidade, seja metafísica religiosa ou filosófica, incluindo incontornavelmente autores modernos como Kant e Hegel, se evidencia assim como a história de uma defesa psíquica, maníaca, neurótica, de tentativa de controle imaginário da vida, beirando a psicose em suas explicações, superstições, delírios e crenças apresentadas no entanto como racionais.

A ideia-da-ideia torna-se assim imaginária, usando a imaginação e a associação de imagens não para compreender a experiência atual (ou para transformá-la artística ou

³⁷ Idem, 411.

³⁸ Idem, 413.

³⁹ WINNICOTT, D. W. Classificação: existe uma contribuição psicanalítica à classificação psiquiátrica? (1959-1964). *O ambiente de os processos de maturação* (op.cit.), p.123.

⁴⁰ WINNICOTT, D. W. A mente e sua relação com o psique-soma (op.cit.), p. 413.

⁴¹ Idem, p. 413-414.

criativamente como ideia fictícia), mas para denegá-la, para dela escapar (como ideia falsa ou erro da mente, nos termos de Spinoza no TIE). “O funcionamento mental torna-se uma coisa em si”⁴², “age como um corpo estranho”⁴³, descreve Winnicott, o que pode gerar “uma dependência da mãe real” (ou de qualquer figura investida fantasiosamente de poderes de proteção), por medo de existir criativamente no mundo, e assim “um crescimento pessoal falso com base na submissão.”⁴⁴ “A psique do indivíduo se deixa ‘atrair’ por essa mente, afastando-se do relacionamento íntimo que mantinha com o soma.”⁴⁵ E deixa-se atrair porque esse mundo paralelo e metafísico da dissociação poupa a mente que se encontra inibida em sua potência – desautorizada a expandir seu conatus individual como expressão da potência da vida – de se defrontar com sua impotência relativa e com os desafios de interagir com um mundo que lhe lembra o ambiente hostil invasivo com o qual sua psique se formou e ao qual se submeteu. “Esse tipo de funcionamento mental é um empecilho para o psicossoma”⁴⁶, prossegue Winnicott, pois que consolida um padrão de afetos passivos e reativos que inibe a expressão da potência do indivíduo, esta que produz alegrias ativas. A mente dissociada finda por servir de defesa contra a vida e sua imprevisibilidade – mas é da potência da vida, da substância única, que provém a potência do indivíduo. A primeira ideia adequada (para usar termos de Spinoza) a combater essa defesa psíquica, é a de perceber que as expressões e vivências do corpo não são opostas à mente – tal como propagaram as doutrinas religiosas, em particular cristãs, assim como a metafísica filosófica de autores como Descartes e Kant. Em termos psicanalíticos, trata-se de perceber que “as ações do id fortalecem o ego”⁴⁷ – ao contrário do que pensaram Freud e Lacan que as opuseram⁴⁸. Uma vez estabelecida a ideia *inadequada* de que corpo e mente são opostos, essa oposição passa a ser vivenciada e tem efeitos sobre o psiquismo e a afetividade do indivíduo: afinal, uma vez estabelecida na mente a dissociação baseada no medo do descontrole, de fato toda pulsão passa a ser tomada como descontrole. O que produz o descontrole, no entanto, é o medo e os afetos passivos que sua ameaça desperta, e não o corpo ou as pulsões. “Deve-se ser capaz de ver o valor positivo da perturbação somática” – sexual, física, corporal, enfim, da realidade

⁴² Idem, p. 414.

⁴³ Idem.

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ Idem.

⁴⁶ Idem, p. 416.

⁴⁷ WINNICOTT, D. W. Teoria do relacionamento paterno-infantil (1960). *O ambiente de os processos de maturação* (op.cit.), p.41.

⁴⁸ Cf. MARTINS, André. *Pulsão de morte? Por uma clínica psicanalítica da potência*. Ed. UFRJ, 2009.

concreta –, assevera Winnicott, “no seu trabalho de neutralizar uma sedução que a mente exerce sobre a psique”⁴⁹, a fim de evitar “a tendência da psique de se alojar nos processos mentais”⁵⁰.

Assim como para Spinoza os afetos ativos são aqueles que expressam nossa potência na interação com o outro, para Winnicott é claro que “o verdadeiro-*self* se baseia no psicossoma”⁵¹ e não na mente dissociada e seu funcionamento paralelo, resultante da submissão a um ambiente no entanto sentido como invasivo e hostil (submissão que se dá precisamente por medo, de modo inconsciente ou não-consciente). Os fenômenos mentais dissociativos “são complicações na continuidade de existência do psicossoma”⁵². Geram diminuição da potência de agir e pensar, de existir, despotencializam, enfraquecem, mesmo que aparentemente tudo pareça socialmente ir bem. Em casos ou períodos mais graves, o indivíduo ao invés de ser, ocupa todo o seu tempo em sobreviver, em defender-se internamente, em dar conta dos conflitos e traumas internos.

No caso da saúde, explica Winnicott, “a atividade mental do bebê transforma o [incontornável] relativo fracasso de adaptação em um sucesso adaptativo”⁵³, ao permitir ao bebê a compreensão das pequenas e inevitáveis frustrações: “o que livra a mãe da necessidade de ser quase perfeita é a compreensão do bebê.”⁵⁴ Se no entanto a mãe não consegue proteger o bebê de fenômenos que excedem a habilidade de compreensão do bebê, se o bebê não tem um mundo simples se apresentando a ele, ele se sentirá impotente diante das frustrações. Em Spinoza, a ideia da ideia (a atividade mental reflexiva, consciente ou inconsciente) é o que pode propiciar uma compreensão (racional, dirá Spinoza, mas de uma razão afetiva, não dissociada da ideia do corpo) dos afetos a dissociação, mas também é o que permite, quando associa-se imagens e afetos passados às imagens atuais. Só há compreensão através das ideias-da-ideia, assim como só há dissociação, erro da mente, ideias falsas e delírios, através das ideias-da-ideia.

Um mundo sem frustrações também não é bom porque se lhe apresenta como não correspondendo ao mundo real. O melhor é que as frustrações que se apresentam possam ser recriadas pelo bebê e pela criança sem a necessidade de fugir da realidade, isto é, sem lançar mão de defesas dissociativas. Ou seja, se as frustrações podem ser

⁴⁹ WINNICOTT, D. W. A mente e sua relação com o psique-soma (op.cit.), p.424.

⁵⁰ Idem.

⁵¹ Idem.

⁵² Idem, p. 425.

⁵³ Idem, p. 412.

⁵⁴ Idem, p. 412-413.

superadas pelo bebê, de modo a que ele se experimente potente, ele se imbuirá de sua capacidade de intervir de forma criativa e potente na realidade (e confiará que não precisará fugir dela). Assim, as frustrações, ao invés de inibirem o gesto espontâneo do bebê e da criança, lhe servem como estímulos, desafios, material para a ação.

3. Força vital ou potência de agir

Spinoza escreve em seus *Pensamentos metafísicos*: “Entendemos por vida a *força pela qual as coisas perseveram em seu ser*”⁵⁵. Na *Ética*, Spinoza define o *conatus* como “o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser”⁵⁶. Essa potência individual, “essência atual”⁵⁷ de cada coisa singular, confunde-se portanto com sua própria vida, de modo que toda coisa, e assim todo indivíduo, busca aumentar sua potência de agir e de pensar, isto é, sua potência de ser e existir. Perseverar em seu ser, pois, diferentemente de perseverar em seu estado, significa expressar sua potência; enquanto que manter seu estado atual poderia desembocar no seu oposto, pois que a manutenção da não mudança em um real em constante mudança posto que relacional, significaria a tentativa de contrariar o movimento e devir inevitáveis das coisas. Spinoza concebe então o mundo como constituindo-se de uma única substância em constante mutação interna, e cujas modificações são as coisas singulares, seus modos individuais. A potência do indivíduo é assim uma expressão singular da potência da substância que a constitui e na qual ela se constitui.

Nada pode essencialmente contrariar o *conatus*. Por conseguinte, observa Spinoza, “nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa externa”⁵⁸. Como é possível então, segundo a observação de Spinoza, a auto e a hetero- destruição, o suicídio e a destruição do outro ou do ambiente? As causas exteriores podem nos fazer crer – imaginar – que devemos (ou deveríamos) ser de uma forma que não somos nem seremos, que devemos ter bens ou alcançar feitos que não conseguimos ter ou alcançar; ou ainda: mesmo obtendo-os, precisamente por serem determinados pelo exterior e não por nossa própria potência singular, seguramente não obteremos os prazeres prometidos pelas expectativas sociais, obtendo quando muito alegrias passivas. Quando a submissão aos determinantes externos é demasiado passiva ou passional, isto é, quando, movido por ideias inadequadas o indivíduo julga que o que é desejável é o que os outros

⁵⁵ SPINOZA, B. *Pensamentos metafísicos*, Ed. Abril, 1983 (Col. Os Pensadores), p.24; Parte II, cap. VI.

⁵⁶ E III 7; p.175.

⁵⁷ Idem.

⁵⁸ E III 4; p.173.

desejam, o que é determinado pela sociedade, e não o que efetivamente é singularmente vivenciado como potente pelo próprio indivíduo, certamente este se sentirá impotente e incapaz de alcançar as metas (externas) que sua mente adotou como desejáveis ou devidas, seja por motivações morais ou hedonistas.

O suicídio expressa o caso extremo em que a tristeza, isto é, a falta de potência é tamanha que dar fim à vida se revela claramente como um ato movido pelo conatus: a impotência é tamanha que, para a mente cujas ideias inadequadas a levam a assim sentir, lhe parece ser a própria morte o mal menor⁵⁹, diante do mal maior que seria continuar a viver sob tal sofrimento psíquico. Spinoza descreve que um indivíduo se suicida “porque causas exteriores ocultas dispõem sua imaginação e afetam seu corpo de tal maneira que este assume uma segunda natureza, contrária à primeira”⁶⁰. Esta descrição remete a um delírio psicótico, em que a pessoa como que se transforma em outra, e se contrapõe assim a si própria como se estivesse se contrapondo a uma outra. Mas em uma leitura atenta pode-se compreender que a descrição embora caiba a casos de delírio psicótico e alucinações, cabe também ao caso do impulso suicida que viemos de descrever, como um impulso de busca de um mal menor. Isso porque perceber a realidade externa como insuportável, a ponto de a destruição de si parecer um mal menor, significa que o indivíduo está tomando suas interpretações do mundo como absolutas. Estas interpretações estão tomando a realidade atual, com seus obstáculos e contrariedades, não nela mesma, mas acrescida de afetos trazidos pela imaginação, que não estão de fato no presente, mas que são oriundos de marcas de experiências traumáticas passadas. Forma-se um círculo vicioso: por submeter-se às expectativas externas introjetadas, o indivíduo se despotencializa; por sentir-se impotente, o indivíduo toma as exigências externas (que não se realizam, pois que idealizadas) como condição absoluta para que a vida valha a pena. Por determinar seu desejo por causas externas, o indivíduo não se afeta ativamente, o que o potencializaria, mas passivamente, o que o despotencializa. A ideia inadequada de que os obstáculos externos atuais ou passados são intransponíveis é já fruto de sua imaginação atuando no sentido da negação do presente, da ideia da ideia dissociada da ideia do corpo. Essa ideia inadequada por sua vez tem um efeito passivo sobre o indivíduo, o que o leva a ter ideias inadequadas de que se confirma sua percepção de que é impossível sobrepor-se aos fatos supostamente objetivos contrários a seu conatus – quando na verdade o que os

⁵⁹ E IV 65; p.341.

⁶⁰ E IV 20 esc.; p. 291.

fatos estão contrariando são apenas as expectativas cultivadas. Os fatos nunca *deveriam* ou *não deveriam* ser como são, apenas são. A vivência afetiva dos fatos é que pode mudar, à medida em que percebemos que se trata de duas coisas distintas, o fato e o afeto que ele gerou ou gera. Nesse sentido, tomar como mal menor o fim da vida, diante de fatos negativos vivenciados como causa externa determinando os afetos, significa que a imaginação, no sentido de ideias inadequadas ou falsas, ignora a essência atual do indivíduo que se é na realidade, e que poderia estar expressando seu conatus diretamente, caso conseguisse ligar-se à sua própria potência que independe de causas externas.

O outro mata o um que se é por engano, se assim pudermos dizer, no sentido de que o indivíduo que dá fim à sua vida devido à imensa tristeza que sente, imagina que não existe o um que se é, e que sendo apenas esse duplo que acredita na força das causas externas, ele não suporta viver. Age, assim, como se ele fosse esse outro que está se expressando, quando se trata apenas de um erro de percepção, ou de identificação – erro, decerto, que acarreta, precisamente, afetos de impotência e de tristeza profunda. Em resumo, o impulso suicida parte do conatus que se sente impotente ao não ser si mesmo; porém é justamente por não estar sendo si mesmo que o conatus se sente impotente. Ao invés de desejar passivamente ser esse outro que não é nem será, caso seu desejo possa se tornar ativo, isto é, desejar o que sua potência possibilita e não o que a imaginação dissociada estabelece como desejável, o indivíduo se sentirá potente e não sentirá mais a vida como o mal menor. O que vale para o suicídio vale também para a depressão, e para todo tipo mesmo mais brando de niilismo: se o indivíduo se sente deprimido ou niilista, é inevitavelmente porque não está conseguindo desejar o que lhe aumenta a potência, porque provavelmente está desejando o que não expressa sua potência (desejos determinados por causas externas, trazidos de experiências passadas pela imaginação) ou porque tem, por algum motivo imaginário, medo de expressar sua potência. O falso *self* mata o verdadeiro *self* que não está conseguindo se expressar; mas o verdadeiro *self* não se expressa porque precisamente o *self* está sendo vivenciado como falso, por submissão às exigências do ambiente.

No que diz respeito à destruição do outro, fica claro que para Spinoza o conatus individual busca sua potência a partir de si próprio, na interação com as coisas, com o outro. Ou seja, toda violência e destruição é reativa, isto é, passiva, que se expressa em alguma situação ou como mal menor, ou porque se tem a ideia inadequada de que é se opondo ao outro que sua potência aumentará. Mas nesse caso, o máximo que se

vivenciará serão alegrias passivas, seguramente imiscuídas de tristezas presentes ou futuras, uma vez que a motivação da ação foi a imaginação de uma causa externa, à qual a mente do indivíduo se submeteu, mesmo que sua reação a ela se mostre vencedora.

Spinoza nos permite entender como superar a força da imaginação quando essa nos leva a crer em nossa impotência, que é sempre somente imaginada face a expectativas externas, nunca uma impotência própria – pois que não existe impotência própria. Tomemos um exemplo simples como ilustração prática. Se um rapaz de 1,50m de altura e 50kg de peso desejar se tornar um grande jogador de basquete, ora, ou se inventa um novo jogo de basquete em que a cesta é mais baixa, e se combina com nosso rapaz que ele afirmará a possibilidade em ser bom nessa nova modalidade, ou ele estará garantindo sua frustração ao ter uma expectativa que não corresponde à realidade exequível. Se um outro rapaz de 2m de altura e 100kg de músculos desejar ser um grande jóquei, bom, será mais difícil encontrar cavalos de porte suficiente para uma nova modalidade de turfê. A questão, ao mesmo tempo spinozista e winnicottiana (assim como rossetiana, do duplo), é que ninguém desejará o que de forma absoluta não é factível (o que Spinoza considera como essencialmente impossível), a menos se tiver motivos inconscientes ou subscientes (desejos cujas causas, a motivação, o propósito mental, psíquico, o próprio indivíduo desconhece) para denegar a realidade e aspirar a ganhos secundários que servem para manter apartada da consciência a marca traumática de uma imagem passada.

Deseja-se um mal menor, um ganho secundário, por dois motivos. Por proporcionar um afeto intenso, mesmo que este leve ao sofrimento – se vejo o bom mas desejo o ruim, isso ocorre porque o ruim me parece bom em comparação a valores sociais, determinados por causas externas, mesmo que eu saiba que essa escolha causará uma diminuição de minha potência. Ou por medo de desejar o que realmente se desejaria caso se assumisse um desejo singular – isso, por sua vez, ou porque não nos autorizamos a desejar singularmente, ou porque tememos alguma retaliação real ou supersticiosa por essa insubmissa assunção. O fato é que nunca ninguém deseja um mal a si próprio, exceto se esse mal significar um bem, ainda que relativo, passivo, inadequado.

Winnicott parte desse mesmo princípio evidente – que no entanto não parece evidente para percepções metafísicas, como se revelam ser, neste ponto, as de Freud e Lacan, ao postularem uma pulsão de morte como causa (da agressividade ou da disruptura) e não efeito (de uma reação a uma opressão vivenciada): não existe uma

pulsão de morte, a destrutividade não se opõe à construção, não é originária mas reativa, secundária, uma resposta da força vital ao que se coloca como obstáculo a sua expressão⁶¹.

Isso vale também, na compreensão winnicottiana, para o suicídio, que é entendido por Winnicott como último recurso para proteger o verdadeiro *self* de um forte falso *self* submetido a exigências do ambiente, introjetadas pelo psiquismo do indivíduo⁶². Lutar contra essa reação catastrófica implica buscar favorecer a expressão verdadeira do *self*, pois que à medida em que se a for conseguindo, o impulso criativo se sobreporá às defesas falsas e reativas que vinham oprimindo o *self*. As defesas psíquicas são erguidas inconscientemente pelos indivíduos a fim de proteger o *self* das agressões de um ambiente hostil, invasivo ou ausente; no entanto, essa proteção se dá ao custo de uma inibição de ser, de uma submissão às exigências externas. É preciso a introjeção de um ambiente favorável, ou ao menos a não introjeção de um ambiente ameaçador, para que o falso *self* arrefeça sua defesa e seus ideais externos, de modo que o *self* possa se expressar verdadeiramente, criativamente.

São diversas as passagens em que Winnicott expressa não concordar com a hipótese freudiana da pulsão de morte. Em 1960, afirma que no estágio inicial da vida do bebê “a palavra morte não tem aplicação possível, e isso torna o termo instinto de morte inaceitável na descrição da base da destrutividade.”⁶³ Nesta fase inicial, o bebê sequer reage às afecções contrárias (*impingements*) pelo ódio, que advém somente em “uma fase posterior àquela que é caracterizada pela dependência do ambiente”⁶⁴. “A morte não tem sentido até a chegada do ódio”⁶⁵, que só se dá quando a pessoa já se vivencia como um eu e reage como tal. Em 1963, Winnicott retoma o mesmo argumento: “Não há utilidade em unir a palavra morte com a palavra instinto, e ainda menos se referir ao ódio e à raiva pelo uso das palavras instinto de morte.”⁶⁶ Pode ser difícil “se chegar às raízes da agressividade, mas não nos auxilia o uso de opostos como vida e morte”⁶⁷ – de nada adianta lançar mão de dicotomias metafísicas como petição de

⁶¹ Cf. MARTINS, A. Pulsion de mort: cause ou effet? *Figures de la psychanalyse, Logos Anankè*, n.13, Paris: Erès / Espace Analytique, 2006, p.165-178; e MARTINS, A. *Pulsão de morte?* (op.cit.).

⁶² Sobre o tema do suicídio em Winnicott, cf. FARIA, Flávio Del Matto. A questão do suicídio na teoria de D. W. Winnicott. *Winnicott e-prints*. 2007, vol.2, n.1, p. 1-13.

⁶³ WINNICOTT, D. W. Teoria do relacionamento paterno-infantil (op.cit.), p.47.

⁶⁴ Idem.

⁶⁵ Idem.

⁶⁶ WINNICOTT, D. W. Comunicação e falta de comunicação levando ao estudo de certos opostos (1963). *O ambiente e os processos de maturação* (op.cit.), p.173.

⁶⁷ Idem, p. 174.

princípio somente porque se quer dar uma resposta (qualquer) a uma indagação que não se está conseguindo compreender⁶⁸. Tanto Freud quanto Klein, escreve Winnicott em 1971, “desviaram-se do obstáculo nesse ponto e refugiaram-se na hereditariedade”, fazendo comodamente do conceito de pulsão de morte, assim, nada mais que “uma reafirmação do princípio do pecado original”⁶⁹.

Poderíamos ainda considerar que a pulsão de morte seria o impulso que se dirigiria inicialmente para dentro, como pulsão autodestrutiva, antes de se tornar heterodestrutiva; porém mesmo neste caso não faria sentido concebê-la como originária ou primeira, uma vez que, como vimos, a reação ao ambiente hostil ou invasivo inclusive nesta fase inicial é ainda assim uma reação, e portanto uma resposta segunda a um ataque, a afecções contrárias, a uma contrariedade – contrárias à força vital, ao vir-a-ser, ao impulso criativo. A agressividade inicial se confunde com o gesto espontâneo⁷⁰; e o ambiente é que pode perceber como agressividade o que é somente a vitalidade do bebê e sua motilidade⁷¹. Quando falta vitalidade ao bebê, observa Winnicott, isto pode ocorrer pela reação à invasão do ambiente, mas também pela ausência de vitalidade do próprio ambiente, de uma mãe gravemente deprimida por exemplo. Neste caso, “o oposto da vivacidade do lactente é *um fator antivida* derivado da depressão da mãe”⁷².

Em 1964, Winnicott reafirma que “o conceito de instinto de morte parece desaparecer simplesmente por não ser necessário”, afinal, quando se deseja compreender a realidade psíquica e afetiva do ser humano, torna-se claro que “a agressão” é uma “evidência de vida”⁷³, um sinal de potência, reativo (a uma ameaça atual ou imaginariamente retomada do passado e associada à situação presente) e passivo (e em um grau maior ou menor, também passional), por vezes desesperado ou catastrófico, mas ainda assim um sinal de potência, uma tentativa de preservação, de resistência da vida. “Sob condições favoráveis, ocorre a fusão dos impulsos eróticos e

⁶⁸ Cf. MARTINS, A. Pulsion de mort: cause ou effet? (op.cit.), p. 178, quando faz menção à crítica de Nietzsche a Kant, que compara este ao personagem do Doente imaginário de Molière: se não sei a resposta, repito como resposta a própria pergunta. ‘Doutor, por quê tenho sono? - Por causa de uma faculdade sonífera!’; ‘o que causa a destruição? Uma pulsão destrutiva!’ Nos termos de Spinoza, trata-se do erro, bem usual, de confundir causa e efeito.

⁶⁹ WINNICOTT, D. W. *O brincar e a realidade*. Ed. Imago, 1971, p.102.

⁷⁰ WINNICOTT, D. W. Agressão e sua relação com o desenvolvimento emocional (op.cit.), p.373: “Às vezes” usamos “o termo agressão quando queremos dizer espondaneidade. O gesto impulsivo se estende para fora e se torna agressivo quando é atingida uma oposição.”

⁷¹ Sobre o tema da agressividade em Winnicott, cf o cuidadoso artigo de DIAS, Elsa Oliveira. Winnicott: agressividade e teoria do amadurecimento. *Natureza humana*. 2000, vol.2, n.1, p. 9-48.

⁷² WINNICOTT, D. W. Comunicação e falta de comunicação levando ao estudo de certos opostos (op.cit.), p.174.

⁷³ WINNICOTT, D. W. Classificação: existe uma contribuição psicanalítica à classificação psiquiátrica? (op.cit.), p. 117.

da motilidade (...). A falha na fusão, ou a perda da fusão que já foi atingida, produz um elemento potencial de destrutividade”⁷⁴: quando o indivíduo dissocia os afetos ligados ao amor da expressão de sua potência, tenderá a sentir a própria expressão de si como destrutiva (autodestrutiva ou hetero-destrutiva), ou reagir a qualquer sinal de não amor com violência ou agressividade, ou mesmo expressar seu amor de forma agressiva. Ainda assim, a agressividade “permanece como uma linha vital, no sentido de ser a base de relações objetais”⁷⁵, como impulso vital que vai de si na direção do mundo, do outro e do ambiente. “A agressão está sempre ligada ao estabelecimento de uma distinção entre o que é eu e o que é não-eu”⁷⁶, sendo portanto necessária, inevitável e um sinal de saúde, que somente se torna violência em situações específicas ou por falhas no desenvolvimento emocional. Porém nunca é originária.

4. Reagir, ser determinado por causas externas x criação e concepção da realidade compartilhada

Winnicott nomeia como *falso self* o funcionamento psíquico baseado nas defesas que o psiquismo desenvolveu para sobreviver psiquicamente às invasões do meio, isto é, “a vida falsa fundamentada em reações a estímulos externos”⁷⁷. “O falso *self* se constrói na base da submissão”⁷⁸ e “pode facilmente ser tomado como real por engano”, de maneira que neste caso “o *self* real está sob ameaça de aniquilamento”⁷⁹. Esse modo inconscientemente ‘falso’ de interagir com o ambiente e o outro, finda por se constituir em um obstáculo a uma expressão verdadeira do *self*, de seu gesto espontâneo, da expressão de sua força vital. Pelo “ocultamento do *self* central” e pela “organização de um falso *self*”⁸⁰, o indivíduo finda por desconhecer sua própria vitalidade, *reagindo mais do que sendo*: “a alternativa a ser é reagir, e reagir interrompe o ser”⁸¹. O indivíduo “existe somente na base da continuidade de reações a irritações e da recuperação de tais reações.”⁸² Quando o ambiente fora vivenciado como ameaçador, invasivo, impositivo ou ausente, “em vez de uma série de experiências individuais, o que há é uma série de

⁷⁴ Idem.

⁷⁵ Idem.

⁷⁶ WINNICOTT, D. W. As raízes da agressão (1964). *Privação e delinquência*, 1987, p. 98.

⁷⁷ WINNICOTT, D. W. A capacidade de estar só (1958). *O ambiente e os processos de maturação* (op.cit.), p.35.

⁷⁸ WINNICOTT, D. W. Classificação: existe uma contribuição psicanalítica à classificação psiquiátrica? (op.cit.), p.122.

⁷⁹ Idem.

⁸⁰ WINNICOTT, D. W. Teoria do relacionamento paterno-infantil (op.cit.), p.46.

⁸¹ Idem, p. 47.

⁸² Idem, p. 51.

reações a invasões.”⁸³ “Um ambiente ruim é ruim porque, por não conseguir se adaptar, torna-se uma *invasão* à qual o psicossoma precisa *reagir*.”⁸⁴

Segundo Spinoza, quando o indivíduo reage às coisas de modo que essas determinam seu afeto, esse afeto será passivo, isto é, a potência do próprio indivíduo será apenas causa parcial de seus afetos, onde parcial se refere ao fato de que o indivíduo não ficou indiferente ao estímulo externo, mas, precisamente, reagiu a ele, ou seja, o estímulo externo provocou nele ainda que não conscientemente uma reação de defesa e de desejo, porém um desejo passivo. Nesses casos, a potência do indivíduo, seu conatus, sentiu, ainda que inconscientemente, a necessidade de responder ao estímulo externo, seja para sobreviver, seja porque, por motivos externos, julgou, mesmo que inconscientemente, que o que o fora propõe lhe será vantajoso (em termos da psicanálise, lhe trará benefícios secundários ou ganhos secundários), isto é, aumentará sua potência. Existem “os desejos que se seguem de nossa natureza”, descreve Spinoza, e aqueles que “estão relacionados à nossa mente apenas à medida que esta concebe inadequadamente as coisas”⁸⁵. “A força e a expansão desses desejos” passivos “devem ser definidas não pela potência humana, mas pela potência das coisas que estão fora de nós”⁸⁶. De modo que “os primeiros indicam, sempre, a nossa potência, enquanto os segundos indicam, ao contrário, a nossa impotência e um conhecimento mutilado.”⁸⁷

É neste sentido que toda a filosofia de Spinoza toma como base a diferenciação entre afetos passivos e afetos ativos⁸⁸, porém de forma mais relevante ainda, a diferenciação entre alegrias ativas e alegrias passivas⁸⁹ (pois que tristezas serão sempre passivas, embora possam ter uma função ou um efeito bom para o indivíduo em situações precisas). As alegrias passivas são afetos de aumento de potência, porém motivados por causas externas; são portanto reações. Reagir implica alegria e prazer em resposta a um outro percebido, por exemplo, como um agressor, ou a um acontecimento sentido como um obstáculo a ser vencido. A sensação e motivação da vitória sobre um outro tem o duplo aspecto de gerar alegria, mas também de trazer consigo tristeza, no sentido spinozista de diminuição da potência de agir, pois que não somente não se ganha sempre, como sobretudo mesmo a vitória é uma vitória *contra* o outro ou o

⁸³ WINNICOTT, D. W. Agressão e sua relação com o desenvolvimento emocional. *Da pediatria à psicanálise* (op.cit.), p. 365.

⁸⁴ WINNICOTT, D. W. A mente e sua relação com o psique-soma (op.cit.), p. 412.

⁸⁵ E IV, Apêndice, cap. 2; p.351.

⁸⁶ Idem.

⁸⁷ Idem.

⁸⁸ Cf. E III definições; p. 163.

⁸⁹ E III 11 esc.; p. 177.

obstáculo, que mostra indiretamente que somos bons etc, mas que não é a expressão direta de nossa própria vitalidade e potência; além do quê, uma vitória contra um obstáculo que nos entristece requer, *ipso facto*, a existência deste obstáculo que nos entristece – enquanto que uma alegria ativa não precisa ser precedida por uma tristeza.

Mas o que seria essa vitalidade própria ou potência própria? Ou seja, o que é essa expressão direta do conatus, ou em que consiste uma alegria ativa, um aumento de potência que se explica pela própria potência individual? Primeiramente, é preciso lembrar que os afetos sempre surgem de uma interação com as coisas singulares, com o fora, os objetos, o outro; ou seja, não é o fato de nos afetarmos que faz com que o afeto seja passivo. O que faz de um afeto ser ele passivo é o fato de, ao nos afetarmos na interação com o outro, esse afeto ser determinado pelo outro, isto é, podemos dizer, nos invadir, provocando uma reação defensiva. E o que faz um afeto ser ativo, é o fato de na interação com o outro o efeito dessa interação expressar nossa própria potência, isto é, o fato de nos afetarmos de um modo que se explica somente pela nossa própria potência; ou seja, quando estamos *sendo*, quando nos apropriamos da interação com as coisas e o afeto resultante é portanto uma criação, uma mistura dos elementos da realidade compartilhada e das associações singulares – isto é únicas e portanto originais – que nos vêm à mente.

O afeto ativo, a alegria ativa (pois que toda criação, isto é, toda ação, implica necessariamente um aumento da potência de agir, ou seja, uma alegria), portanto, se explica somente pela nossa potência, não por ser nossa potência algo interno ou nuclear, vindo de dentro, uma vez que somos essencialmente uma relação entre partes e entre estas e os corpos externos, não havendo um ‘dentro’, mas porque os outros corpos nos afetam ativamente: o afeto resultante da relação com os outros corpos se determina não por eles, mas pelo nosso corpo, por nossa mente, por nossa potência, que assim se enriquece com a relação, que nos estimula e faz pensar e criar, ao invés de submetermos a eles passiva ou reativamente. O afeto ativo é expansivo sem ser reativo; o afeto passivo é ou um aumento reativo e defensivo de nossa potência atual (alegria passiva), ou diretamente uma diminuição de nossa potência de agir (tristeza).

Na alegria ativa, sentimo-nos potentes – Winnicott diria: “vivos”. Na alegria passiva, sentimo-nos vitoriosos contra um obstáculo, um suposto obstáculo que impedia a alegria ativa que no entanto não advém sozinha da retirada do obstáculo externo – causando, nos termos de Winnicott, um sentimento de “futilidade da existência”: “Enquanto o verdadeiro *self* é sentido como real, a existência do falso *self* resulta em

uma sensação de irrealidade e em um sentimento de futilidade”⁹⁰; ou nos termos da filosofia, em um niilismo, que permanece por trás da alegria (passiva) aparente. O indivíduo que vive sobre a base de um falso *self* pode levar uma vida de acordo com as expectativas sociais, com os valores sociais, ter sucesso e alegrias passivas, estar ‘quites’ com o que se espera dele e com o que ele espera de uma vida bem sucedida; mas pode estar “se sentindo irreal ou fútil, a despeito do aparente sucesso da defesa.”⁹¹

Isso não significa que toda alegria passiva seja fundamentalmente ruim; há alegrias passivas sentidas, que são, contextualmente, vivenciadas como de fato boas; porém, quando não têm como pano de fundo uma afirmação da existência, um *amor fati*, um amor ao real (Substância única a que se pode chamar de Deus, nos termos de Spinoza) e à vida (Spinoza correlaciona o real, isto é Deus ou a Substância, à vida, ou potência ou força, em seu *Pensamentos metafísicos*⁹²), as alegrias passivas tendem a ser particularmente reativas a um vazio existencial enfraquecedor. Sobre um fundo de amor ao real, ao contrário, as alegrias passivas tendem a ser vividas simplesmente como uma diversão ou um brincar e eventualmente podem inclusive suscitar alegrias ativas. Nos termos de Winnicott, em indivíduos que reagem mais do que são, as diversões tendem a ocupar o tempo da vida, sobre a base de um si-mesmo erigido como falso, voltado para dar conta das exigências externas. Sobre a base de um *self* constituído verdadeiramente, contudo, tanto as tristezas como as alegrias passivas tendem a ser sentidas como experiências e vivências que podem ser enriquecedoras. O núcleo integrado do *self* é capaz de experimentar seus afetos, tanto os de dor e de frustração, como os de prazeres, sem precisar fugir da dor refugiando-se nos prazeres. Quando essa integração é falha de forma mais ou menos grave, o indivíduo dependerá muito mais do outro, das reações do outro, das condições ambientais, da realização de suas idealizações e projeções, de seus ideais de ego e de perfeição, de como as coisas ‘devem ser’, pois pequenas contrariedades serão vivenciadas como colocando em risco o próprio ser do indivíduo, sua própria existência e integridade psíquica.

Falar de uma criação da realidade significa que a única maneira pela qual posso relacionar-me com o outro, e conhecê-lo, é através (nos termos de Spinoza) das marcas

⁹⁰ WINNICOTT, D. W. Distorção do ego em termos de falso e verdadeiro *self* (1960). *O ambiente e os processos de maturação* (op.cit.), p.135.

⁹¹ WINNICOTT, D. W. Classificação: existe uma contribuição psicanalítica à classificação psiquiátrica? (op.cit.), p.123.

⁹² PM, Parte II, cap. VI.

que este outro faz em mim⁹³. Essas marcas seguem-se tanto “da natureza do corpo afetado” quanto “da natureza do corpo que o afeta”⁹⁴. Conhecer o outro corpo consiste em conhecê-lo através da marca dele em mim. O afeto passivo se dá quando ao invés de compreender o que é na marca ele, e o que é de minha natureza, considero como se fosse o outro objetivamente características minhas, percebidas inclusive em associação a marcas passadas cuja memória é em mim acionada por semelhança com aspectos da marca atual. Ao invés de reagir criativamente ao outro (nos termos de Spinoza: agir), reajo não propriamente às marcas do outro em mim, mas àquilo que se associa em minha mente a marcas passadas (traumas de experiências passadas, nos termos da psicanálise). Reagir, ter um afeto passivo, portanto, implica não se abrir ao outro, à experiência, nem a mim mesmo; ao contrário, implica uma repetição (neurótica; ou caso alucinatoria, psicótica, nos termos da psicanálise) de cenários anteriores, atuados imaginariamente no presente. Os delírios e alucinações são na verdade um fechamento para o fora, para o instante atual, uma retomada das marcas, uma interpretação do atual em função da repetição (a ‘atuação do sintoma’). Uma projeção das pulsões, vividas como ameaçadoras, como se viessem do outro, em um movimento psíquico de cunho paranóide.

Na experiência do bebê, essa mesma imaginação permitirá a vivência afetiva da potência e da “criação do que já existe”, fundamental para as criações futuras não-dissociadas da realidade. Esse período de “ilusão”, ou experiência da ilusão, “sem a qual não é possível qualquer contato entre a psique e o meio ambiente”⁹⁵, tal como a nomeia Winnicott, permitirá ao indivíduo sentir-se futuramente potente diante da realidade compartilhada. Enquanto que uma experiência precoce do mundo como hostil e ameaçador inibe a potência do bebê e futuramente do adulto, fazendo-o crer – inadequadamente, como ideia inadequada ou falsa, nos termos de Spinoza – que a realidade externa é fixa e dada, e não um fluxo de vivências, experimentações, relações, na qual a afetividade sentida determina a maneira como a vivenciamos (afetividade esta, por sua vez, que é determinada por ideias adequadas ou inadequadas, nos termos de Spinoza, por nossa capacidade de afirmar mais ou menos a existência, por nossas experiências passadas e por nossa capacidade de resignificá-las a partir da afetividade e da compreensão e elaboração afetiva atual).

⁹³ E II 13 Postulados 5; p.105.

⁹⁴ E II 13 Axioma 1; p.101.

⁹⁵ WINNICOTT, D. W. Psicose e cuidados maternos (1952). *Da pediatria à psicanálise* (op.cit.), p.381.

Os objetos⁹⁶ são, assim, nos termos de Winnicott, objetivamente percebidos quando são percebidos de forma compartilhada com os outros, e subjetivamente percebidos no sentido de que a maneira como o percebemos é sempre singular. Na saúde, os objetos são subjetivamente percebidos sem que essa subjetividade impeça a percepção objetiva, isto é, compartilhada com o fora, as leis da natureza, a realidade das coisas. Na doença emocional ou enfermidade psíquica, o subjetivamente percebido o é sem o respeito à realidade compartilhada, mas segundo fins internos, isto é, segundo necessidades de acertos de contas com experiências passadas, projetadas, atuadas ou encenadas nas quais a experiência presente é apenas um palco para se reviver traumas e se tentar em vão solucioná-los. Em vão, porque a repetição não traz respostas novas, não traz a questão para o atual, mas apenas usa o atual para reeditar o passado traumático.

As dores ou contrariedades da vida tendem a ser vivenciadas como sofrimento psíquico pelos indivíduos, porque uma contrariedade vai contra seu contatus, porque contraria a expectativa projetada de vitória, ou seja, porque o acontecimento externo determinou parcialmente o afeto sentido pelo indivíduo, que se torna passivo, e portanto não-criativo diante dele. No tratamento proposto por Winnicott este é um ponto fundamental: não interessa tanto a verdade da realidade compartilhada, nem alguma suposta verdade inconsciente ou estrutural, muito menos imposta ao paciente, mas ao contrário, importa que o paciente se aproprie, isto é, se sinta criando, ativo, em relação à compreensão ou elaboração de seus afetos. “O paciente não é auxiliado se o psicanalista diz: ‘sua mãe não é suficientemente boa’, ‘seu pai realmente o seduziu’, ‘sua tia o abandonou’. As mudanças ocorrem na análise quando os fatores traumáticos entram no material psicanalítico *no jeito próprio ao paciente*”⁹⁷, fazendo sentido para ele precisamente por ser uma criação sua. Não que o paciente fará uma interpretação delirante, que nada mais seria do que um deslocamento de narrativas cômodas a reforçar o autoengano defensivo, mas o que importa é a apropriação, isto é, a compreensão *a seu modo* dos fatos que, enquanto fatos, são neutros, e, em termos morais, *amorais*, isto é, indiferentes à moral e aos valores sociais, e cuja compreensão é tanto na psicanálise quando em Spinoza, ética: “É muito importante [...] que o analista não dê as respostas exceto se o paciente der indícios.” Caso o analista interprete sem “a cooperação

⁹⁶ Cf. WINNICOTT, D. W. Comunicação e falta de comunicação levando ao estudo de certos opostos (op.cit.), p.164.

⁹⁷ WINNICOTT, D. W. Teoria do relacionamento paterno-infantil (op.cit.), p. 38.

inconsciente do paciente” – que permite que a interpretação seja recebida pelo paciente como uma criação sua e não uma imposição do analista –, “o analista pode parecer muito esperto, e o paciente pode expressar admiração, mas no final a interpretação correta é um trauma, que o paciente tem que rejeitar, *porque não é sua*.”⁹⁸ A terapêutica no sentido spinoziano, a liberdade de compreensão e afetiva, ao invés da servidão, implica em tornar adequadas ideias inadequadas, transformando afetos passivos em ativos, expressões da própria potência, através da compreensão do que os está tornando passivos e afastando o indivíduo de sua própria fonte de potência e vida (enquanto modificação singular da potência da vida em geral).

Do mesmo modo, uma mãe que supre as necessidades do bebê, mas sem aguardar que o bebê (pelo “gesto criativo, o choro e o protesto”) induza a mãe a realizar o que é preciso, se impõe a ele, e faz com que o lactente não se sinta um ser à parte. O bebê se sentirá como se “estivesse ainda fundido com ela e ela com ele”⁹⁹. “Deste modo a mãe, por ser uma aparentemente boa mãe, faz pior do que castrar o lactente; este último é deixado com duas alternativas: ou ficar em um estado permanente de regressão fundido com a mãe, ou então representar uma rejeição completa da mãe”¹⁰⁰.

A imaginação do bebê se forma a partir do ambiente, porque o bebê não existe para si mesmo como bebê, de modo que não há como se defender do ambiente senão sintomaticamente caso este lhe seja hostil. Somente caso o ambiente lhe seja favorável é que o bebê poderá se apropriar psiquicamente do ambiente. Somente como adulto que o indivíduo poderá mais claramente se apropriar do que ocorre no ambiente, ser o senhor de suas vivências. Mas isso pode ocorrer em dois sentidos opostos. Pode ocorrer que o indivíduo seja capaz de reconhecer “um ‘não-eu’ verdadeiro”¹⁰¹, isto é, de reconhecer o outro e se enriquecer com a relação com ele; ou ao contrário, pode viver reagindo ao outro, de modo a reagir mais do que ser, na tentativa de obter um controle externo dos acontecimentos.

5. Considerações finais: afirmação da imanência em Spinoza e Winnicott

As filosofias metafísicas consubstancializam o desejo humano de não sofrer contrariedades, de não sentir dor. Esse desejo, no entanto, acarreta inevitavelmente um sofrimento psíquico, por não ser factível, de modo que além da vivência incontornável

⁹⁸ Idem, p.50.

⁹⁹ Idem.

¹⁰⁰ Idem.

¹⁰¹ Idem, p.39.

de dores e contrariedades, isto é, daquilo que se contrapõe ao conatus, diminui ou desfavorece a potência individual de agir, a essa vivência se somará a decepção, a quebra de expectativas, a frustração, e muito provavelmente, consciente ou inconscientemente, levará a acusar-se ou responsabilizar-se alguém – o destino, Deus, o outro, alguém próximo, as pessoas em geral, a natureza humana etc. – de ser responsável externo desse sofrimento, que na verdade fora fomentado pela imaginação do próprio indivíduo, ao esperar que o mundo fosse de outro modo, que os acontecimentos lhe fossem mais favoráveis, isto é, mais de acordo com sua expectativa e imaginação. Todo idealismo, no sentido filosófico do termo, toda idealização, tem como contrapartida algum ressentimento, em algum grau: ‘as coisas *deveriam* ser ou ter sido de outra maneira’. Eis o oposto antagônico e diametral da afirmação da imanência. E a denegação da realidade, a dificuldade em *afirmá-la*, somente se dá através do processo psíquico e dinâmico da dissociação, de uma dissociação entre a ideia da ideia e a ideia do corpo, quando a reflexão inconsciente, voltada para o autoengano a fim de preservar a mente da dor, associa o que ela *quer* inconscientemente associar de imagens e marcas e afetos e ideias, de momentos passados, de um ouvir dizer familiar ou social, ou midiático ou cultural, que seja mais cômodo. A não dissociação implica inerentemente a percepção da realidade afetiva e fatural, e introduz o indivíduo no caminho e no desejo de entender os próprios afetos, os afetos dos outros, suas próprias defesas e as defesas dos outros, os fatos e o porquê das interpretações. A realidade emerge como uma teia de interpretações e narrativas defensivas; e desta percepção, o real emerge em sua clareza, em sua crueza e potência, como fato a ser compreendido e amado. Por quê amado?, poderíamos nos perguntar. Mas a melhor pergunta talvez seja: por quê odiado? A resposta a esta última pergunta é autoevidente: somente se odeia um fato que é um fato, porque e quando este contraria uma expectativa. Mas negar um fato porque ele não nos apraz não o modifica, e ao contrário nos enfraquece, nos entristece, diminui nossa potência de agir. À tristeza ou à dor inevitável da contrariedade, soma-se, precisamente, na denegação da realidade, o sofrimento psíquico da inconformidade com o real, o sentimento de vingança diante da vida, o ódio no fim das contas autodestrutivo.

Winnicott observa que uma dor é vivenciada como boa quando é incorporada ao domínio do *self* do indivíduo. E um prazer é vivenciado como ruim quando é imposto ao indivíduo. Uma experiência ruim é enriquecedora quando apropriada; enquanto até mesmo uma experiência prazerosa pode ser traumática quando não é uma criação do

*self*¹⁰². A não afirmação da existência faz com que o indivíduo rejeite todas as suas experiências dolorosas pelo fato de serem dolorosas, como se a existência devesse mandatoriamente ser sempre só boa, e não *suficientemente boa*. A passividade leva o indivíduo a esperar que o ambiente lhe faça só bem, sendo que esse bem na verdade significa: que o ambiente lhe traga aquilo que sua imaginação dissociada da ideia de seu corpo, por mediações de idealizações diversas (vindas da família, da sociedade, da mídia, dos valores de um grupo, da religião, da moralidade, e outros padrões), ficcionou como bom. Acontece que a própria passividade já torna o que é vivenciado não-bom, parcial, frustrante; e a tendência é então de o indivíduo acreditar que ele não está fruindo da felicidade perfeita porque lhe *falta* algo, que certamente, imagina, não falta ao outro ou aos outros. Envolvido numa afetividade da falta, jamais contemplada ou completada, sente-se em algum grau impotente e julga a existência como fútil e sem sentido. Esse sentimento, no entanto, advém de um *self* vivido como falso, de uma submissão ao fora, de um fechamento das imagens sentidas ao ‘dentro’ de marcas passadas, de contrariedades a serem expiadas *ad infinitum*.

A afirmação da existência se confunde com a afirmação da imanência. A verdade que se supõe fora é a única mentira. Amar a vida é uma consequência implicada na – e não posterior à – afirmação da existência: pois é dela que vivenciamos nossa potência, e quando nos sentimos potentes amamos a vida. A vivência da potência da vida não vem nunca de fora, não vem nunca de um afeto passivo. O *Amor Fati* de que fala Nietzsche¹⁰³ é um amor que brota da própria afirmação da imanência. A afirmação jubilosa da imanência é uma redundância: a afirmação da imanência é nela mesma jubilosa. A dificuldade de entender esse conceito como uma ideia externa se dá pelo fato de que de fora supõe-se – erroneamente, por idealização – que tal amor à vida exclui da vida do indivíduo qualquer dor ou afetos passivos, mas isso não acontece. Por isso Nietzsche insistiu no fato de que a afirmação é trágica, ou não é uma afirmação¹⁰⁴.

Quando o bebê é capaz de incluir na mãe-ambiente (a cuidadora, que inicialmente é seu mundo) tanto a mãe-bona (que ele assim sente, quando suas necessidades são providas) quanto a mãe-má (quando lhe frustra), isto é, quando ele

¹⁰² Cf. por exemplo WINNICOTT, D. W. A integração do ego no desenvolvimento da criança (1962). *O ambiente e os processos de maturação* (op.cit.), p.53: “é possível satisfazer um impulso [*drive*] [...] e ao fazê-lo violar a função do ego [...], ou do que será mais tarde zelosamente mantido como o *self*, o núcleo da personalidade. Uma satisfação [...] pode ser uma sedução e pode ser traumática se chega [...] sem apoio do funcionamento do ego.”

¹⁰³ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência* §276; *Nietzsche contra Wagner*, epílogo, §1; *Ecce Homo*, Porque sou tão esperto, §10.

¹⁰⁴ NIETZSCHE, F. *O Nascimento da tragédia*.

compreende que destruir a mãe-má destruiria também a mãe-boá, e então as funde¹⁰⁵ – sem medo que seu ódio se sobreponha ao amor, pois que a mãe-boá sobrevive às suas reações contra a mãe-má (e coloca limites: não colocar limites, assim como retaliar, seria ‘não sobreviver’) –, o bebê desenvolve então um *concern*¹⁰⁶, um zelo, pela mãe-ambiente, isto é, pela mãe total; cuidado esse que tenderá a se estender ao ambiente em geral ao longo de seu crescimento, na forma de um amor à vida, à existência. Tratar-se-á de um amor ‘trágico’, no sentido que Nietzsche dá ao termo, pois que é um amor à vida que inclui seus aspectos ruins, de contrariedade e frustração, que não se sobrepõem nem muito menos excluem os aspectos bons, de expansão e criatividade. Amar a mãe só boa significa não amar a mãe real; na verdade significa odiar a mãe real, por não ser só boa, isto é, por não corresponder à idealização que se fez de uma mãe ideal, porém não factível como toda idealização. Amar o ambiente só-bom (ou o mundo, ou a vida), significa não amar o ambiente real, ou mesmo odiá-lo, por não ser o que pretensamente *deveria ser*¹⁰⁷. Mas isso significa apenas que não se está conseguindo suportar o sofrimento que vem acompanhando imaginativamente as dores da vida, ao invés de senti-las como (tragicamente) belas, incluídas no domínio das experiências do ego, diria Winnicott.

Spinoza sublinhou (apesar de muitos comentadores não perceberem isso) que a beatitude¹⁰⁸, de que fala na Parte V de sua *Ética*, é vivenciada sem a exclusão de afetos passivos – que no entanto são compreendidos e assim de alguma maneira modificados ou amenizados, tendo no Amor intelectual a Deus¹⁰⁹, isto é, o amor sentido para com o real e compreendido pelo intelecto, a base de sua afetabilidade *junto às coisas singulares*. Fechemos nossa reflexão com essas considerações de Winnicott, de forma simples mas veemente e clara, sobre as vantagens da imanência:

“Uma das coisas que se segue à aceitação [afirmação] da realidade externa é a vantagem [psíquica sem dissociação, sem autoengano] que se pode tirar dela. Frequentemente,

¹⁰⁵ WINNICOTT, D. W. A posição depressiva no desenvolvimento emocional normal (1954). *Da pediatria à psicanálise* (op.cit.), p. 437.

¹⁰⁶ WINNICOTT, D. W. O desenvolvimento da capacidade de se preocupar (1963). *O ambiente e os processos de maturação* (op.cit.), p. 72-73.

¹⁰⁷ Spinoza escreve a respeito da idealização da natureza humana como ‘só-boá’: “Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. Por esse motivo, costumam rir deles, deplorá-los, reprová-los ou (os que querem parecer mais santos) detestá-los. Crêem, assim, fazer algo divino e atingir o cume da sabedoria quando aprendem a louvar de múltiplas maneiras uma natureza humana que não existe em parte alguma e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe. Com efeito, concebem os homens não como são, mas como gostariam que eles fossem.” (*Tratado Político*, I, 1. Cf. SPINOZA, B. *Tratado Político*, Ed. Martins Fontes, 2009; Ed. Abril, 1983.)

¹⁰⁸ E V 42.

¹⁰⁹ E V 24 e 33.

ouvimos falar das frustrações reais impostas pela realidade externa, mas é mais raro que se fale do alívio e da satisfação que ela proporciona. O leite real é gratificante, quando comparado com o leite imaginário, mas a questão não é essa. A questão é que, na fantasia, as coisas acontecem por mágica: a fantasia não tem freios e tanto o amor quanto o ódio podem ter efeitos alarmantes. A realidade externa possui freios e pode ser estudada e conhecida e, de fato, só se pode tolerar a fantasia total quando a realidade objetiva é bem apreciada. O subjetivo tem um valor enorme mas é tão alarmante e mágico que só pode ser fruído paralelamente à realidade objetiva.¹¹⁰

Recebido em: 18/11/2017

Aprovado em: 04/04/2018

¹¹⁰ WINNICOTT, D. W. Desenvolvimento emocional primitivo (1945). *Da Pediatria à psicanálise* (op.cit.), p.280. [Os colchetes são meus.]