

Melo, W. Apaixonados pelo infinito: Nise da Silveira, contemporânea de Spinoza

Apaixonados pelo Infinito: Nise da Silveira, Contemporânea de Spinoza

In Love with the Infinite: Nise da Silveira, Spinoza's Contemporary

Walter Melo¹

Resumo

O presente artigo aborda a importância da filosofia de Spinoza na obra da psiquiatra Nise da Silveira, evidenciada em seu livro *Cartas a Spinoza*. A construção do texto das cartas apresenta aspectos públicos do filósofo e da psiquiatra, assim como aspectos privados. As cartas permitem o estabelecimento de uma relação entre duas pessoas que se encontram afastadas no espaço, mas também no tempo, caracterizando um estilo. O tom emocional cresce na sequência epistolar, revelando aspectos biográficos de Nise da Silveira.

Palavras-chave: Nise da Silveira; Baruch Spinoza; psicologia; história da psicologia.

Abstract

This article approaches the importance of Spinoza's philosophy in the work of psychiatrist Nise da Silveira, which became evident in her book *Cartas a Spinoza* (Letters to Spinoza). The textual construction of the letters shows public aspects of the philosopher and of the psychiatrist, as well as private ones. The letters allow the establishment of a relation between two people who are distant in space, but also in time, characterizing a style. The emotional tone grows in an epistolary sequence, revealing biographical aspects of Nise da Silveira.

Keywords: Nise da Silveira; Baruch Spinoza; psychology; history of psychology

¹ Endereço para correspondência: Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). Departamento de Psicologia (DPSIC). Praça Dom Helvécio, 74, Dom Bosco, São João Del Rei, MG, CEP: 36.301-160. Endereço eletrônico: wmelojr@gmail.com

Introdução

O ato de escrever cartas instaura uma série de ambivalências, pois ocorre a exterioridade de aspectos do chamado mundo interno, tornando público o privado. A carta, como veículo que materializa tanto sentimentos quanto pensamentos, lança o indivíduo na sociedade, dado que o missivista necessita de um destinatário, caracterizando o aspecto interpessoal da carta. O outro a quem a carta é remetida encontra-se, no entanto, ausente, tratando-se, enfim, da “reiteração de um afastamento” (Neves, 1988, p. 191). Além do aspecto intersubjetivo da carta, pode-se afirmar sua função estética, sendo utilizada como “ferramenta para forjar e revelar um estilo” (Ferreira, 1999, p. 87).

No caso de Nise da Silveira, temos a carta que enviou a Jung, em 1954, como marco da legitimação científica de seu trabalho e, ao mesmo tempo, do início do estudo sistemático da psicologia analítica no Brasil. Esta carta-emblema não traz dados pessoais nem de Nise da Silveira nem de Jung, tratando de assuntos teóricos referentes ao Museu de Imagens do Inconsciente. A reserva de Nise da Silveira em relação aos aspectos pessoais é evidente, poucas vezes figurando em cartas, livros, artigos e entrevistas. Quando perguntada por algum repórter qual era o nome de seus pais, a data e o local de seu nascimento, Nise da Silveira dizia que se tratava de uma entrevista digna do Instituto Félix Pacheco.

Em 1989, no entanto, Nise da Silveira passa a escrever cartas que conferem o caráter ambivalente de externalizar a interioridade, de tornar público o privado, de materializar sentimentos e pensamentos. Essas cartas, em número de sete, são, sem dúvida, dirigidas a quem se encontra distante, não somente no espaço, mas também no tempo. Nise da Silveira brinca com o tempo e remete cartas ao filósofo Baruch Spinoza: “A excelência da literatura consiste nisso, na superação do intervalo” (Lucchesi, 1995, p. 14; 1997, p. 106).

No período em que Nise da Silveira escrevia essas cartas, contava com a colaboração de Élvia Bezerra datilografando os textos, fazendo sugestões quando solicitada, cotejando edições inglesas com francesas da obra de Jung e de outros autores, ou seja, Élvia trabalhava diretamente com os textos elaborados pela médica alagoana. Esses textos, que deram origem ao livro *Cartas a Spinoza*², foram

escritos sem que a colaboradora, de início, pudesse vê-los, pois Nise da Silveira “protegia-os com o braço enquanto redigia” (Bezerra, 2002, p. 30). Aos poucos, as páginas eram viradas, de maneira intencional, deixando à mostra o texto que se iniciava com a saudação: “Meu caro Spinoza”. Depois que as sete cartas já estavam prontas, Nise da Silveira mostrou-as a Élvia Bezerra. A colaboradora ficou impressionada com os textos, principalmente por se tratar de cartas escritas por quem já lhe havia dito que não sentia “nenhuma necessidade de fazer confissões!” (Bezerra, 2002, p. 30). As cartas traziam diversos dados de sua intimidade, relatando lembranças e apresentando o pensamento do filósofo holandês pelo viés do sentimento.

A ideia de elaborar um trabalho sobre o pensamento de Spinoza já era antiga, sendo cogitada, em conjunto com Leon Hirszman, a produção de um filme sobre o filósofo. Esse filme, no entanto, nunca foi levado adiante.

Spinoza entrou na vida de Nise da Silveira após a saída dela da prisão durante o governo Vargas, quando, inicialmente, foi para o interior da Bahia e, posteriormente, para Maceió, sua cidade natal. Durante esse atribulado período de sua vida, Nise da Silveira adquiriu a *Ética* de Spinoza e, logo no início da leitura, as inúmeras inquietações que afligiam a médica praticamente desapareceram. Não que os sofrimentos tenham se dissipado por completo, mas perderam muito em importância. Ocorreria uma transformação, pois Nise da Silveira ainda sofria, mas de maneira diferente, além de adquirir novos valores para a vida. A adepta das concepções marxistas foi atingida pela ideia da totalidade, denominada por Spinoza como *Deus*. Logo na primeira carta ao filósofo, Nise da Silveira (1995) relata esse acontecimento e acrescenta: “Desde então, desejo intensamente aproximar-me de você, como discípula e amiga. Este é o motivo por que lhe escrevo essas cartas” (p. 23).

Como Nise da Silveira não podia se corresponder com o próprio Spinoza, pode-se supor que o livro é composto em dois níveis: discorrer sobre o pensamento do filósofo; e apresentar dados pessoais importantes. A apresentação de fatos pessoais fez com que Marco Lucchesi tenha definido o livro da seguinte maneira: “É bem Nise por Nise” (1995, p. 13; 1997, p. 106). Lucchesi, por sinal, foi o primeiro a ler as cartas, tornando-se “o primeiro Spinoza” (Lucchesi, 2001, p. 50; 2006, p. 183 – grifo no original). Dessa forma, Nise da Silveira apresentava a obra do filósofo aos leitores e

² O livro *Cartas a Spinoza* teve uma primeira edição que não foi às livrarias, pelo fato de a capa não ter sido aprovada por Nise da Silveira e pelo texto conter muitos erros tipográficos. Em seguida, o psicanalista Pedro Pelegrino fez uma edição artesanal, com a intenção de incentivar Nise da Silveira a pensar numa

nova publicação. Dessa forma, o livro foi lançado em 1995 pela editora Francisco Alves.

cada um se transformava, momentaneamente, num novo Spinoza que recebia os íntimos relatos da médica.

A forma literária das *Cartas* confere maior liberdade para se tratar temas diversos. Nesse sentido, Nise da Silveira apresenta fatos de sua infância, do ginásio no Liceu Alagoano, da Faculdade de Medicina da Bahia, do período da prisão e de seu trabalho no Museu de Imagens do Inconsciente³. A correspondência vai crescendo em intimidade, desde a primeira carta que apresenta dados pessoais apenas de Spinoza, passando por momentos de maior intimidade da própria Nise da Silveira, seguindo com diferenças entre o pensamento de um e de outro (surgindo críticas), até a última carta, “de longe a mais densa e metafísica” (Lucchesi, 2001, p. 50), que trata do tema da morte.

Cada Leitor, um Spinoza

As *Cartas* se iniciam de maneira tímida, com Nise da Silveira demonstrando grande admiração por Spinoza, ao mesmo tempo em que fica patente ter se debruçado de maneira minuciosa sobre aspectos da vida e da obra do filósofo. Apresenta, de início, quatro poesias de pessoas que se sentiram atraídas tanto intelectualmente quanto de maneira pessoal por Spinoza: Einstein, Sully Prud’homme, Machado de Assis e Maida Schiuchi. Nise da Silveira utiliza dados públicos – as poesias de um físico, de dois escritores e de um religioso – para inserir o impacto pessoal que pode advir de pensamentos filosóficos. A ambivalência epistolar entre o público e o privado, entre o pensamento e o sentimento, encontram-se presentes, mas, nessa primeira carta, o foco está em dados pessoais de Spinoza: a expulsão do filósofo de sua comunidade judaica, o fracasso em continuar as atividades comerciais de seu pai e uma decepção amorosa.

A segunda *Carta* aumenta o caráter de intimidade, principalmente quando se fala de Spinoza, com cabelos e olhos escuros, entre os homens louros ou ruivos do círculo dos Colegiantes. O filósofo holandês possuía mãe portuguesa, Ana Débora, e Nise da Silveira se diz

comovida ao imaginar que as primeiras palavras que Spinoza “balbuciou foram em português” (Silveira, 1995, p. 34). A identificação que se dá através da língua materna se amplia quando Nise da Silveira aborda a enorme importância de Cristo para Spinoza. Esse tema era caro para Nise da Silveira que, com frequência, dizia que era “muito amarrada ao Cristo” (Silveira, 1995, p. 36). Essa simples afirmação traz embutidas vivências muito sofridas para Nise da Silveira, pois, em 1986 ocorreu a morte de seu marido Mário Magalhães da Silveira e, em seguida, em função de uma queda, sofreu uma fratura na perna e ficou presa numa cadeira de rodas⁴. Nise da Silveira recebeu, por essa época, um presente do qual nunca encontrou nenhuma imagem semelhante: um Cristo amarrado numa cadeira.

Às dolorosas lembranças de Nise da Silveira, subentendidas no fato de se sentir amarrada ao Cristo, seguem-se importantes aspectos de sua adolescência, explicitados na recordação do dia em que, ao terminar parte dos estudos ginasiais no Liceu Alagoano, guardou livros e cadernos de álgebra e de geometria, e começou a arrumar o material das matérias a serem estudadas após as férias. Seu pai, Faustino Magalhães da Silveira, que estava lendo, sentado numa cadeira de balanço, perguntou se ela iria guardar os livros de geometria. Ela, de maneira pragmática, disse que teria outras matérias após as férias. Faustino, então, lhe disse que a geometria deveria ser estudada de maneira singular, pois, além de ensinar as propriedades de cada figura, “ensina a arte de pensar” (Silveira, 1995, p. 40). Os livros de geometria passaram a acompanhar a jovem estudante durante muito tempo, seguindo mesmo para a Bahia onde foi cursar a faculdade de medicina. Em Spinoza, o método geométrico deixa de ser uma simples exposição intelectual e mostra-se como uma verdadeira arte de pensar, configurando-se como “um método de **invenção**” (Deleuze, s/d, p. 23 – grifo no original).

Na terceira *Carta* (Silveira, 1995) surge a grande admiração, a “amarga decepção” (p. 56), e a crítica aguda. Nise da Silveira ficara “encantadíssima” (p. 53) com a ideia de unidade entre tudo o que existe no mundo, caracterizando a filosofia de Spinoza, de acordo com Farias Brito, como uma “grande montanha de cristal” (p. 60). Mas, ao verificar algumas atitudes de Spinoza em relação aos animais, a decepção foi inevitável, pois o filósofo distraía-se ao provocar as aranhas a combaterem entre si, assim como demonstrava

³ Relatos biográficos sobre Nise da Silveira podem ser consultados nas seguintes obras: Bezerra, Elvia. (1995). *A Trinca do Curvelo: Manuel Bandeira, Ribeiro Couto, Nise da Silveira*. Rio de Janeiro: Topbooks; Gullar, Ferreira. (1996). *Nise da Silveira: uma psiquiatra rebelde*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; Melo, Walter. (2001). *Nise da Silveira*. Rio de Janeiro/Brasília: Imago/CFP; e Melo, Walter. (2005). *Ninguém Vai Sozinho ao Paraíso: o percurso de Nise da Silveira na Psiquiatria do Brasil*. (Tese de Doutorado). Rio de Janeiro: UERJ.

⁴ Rubens Correa dizia que Nise da Silveira passou a viver em seu trono sobre rodas (Bezerra, 2002).

satisfação ao lançar moscas nas teias de aranhas e esperar o desfecho da batalha. Essas atitudes em relação ao animal, de certo, transpareceram em sua filosofia: “a lei que proíbe matar os animais é fundada mais numa vã superstição e numa efeminada misericórdia que na sã Razão” (Spinoza, 1983, p. 247)⁵. A identificação de Nise da Silveira com os animais seria fruto, então, de *superstição* ou de *sentimentalismo* e não de uma visão unitária do universo. O desacordo é evidente e, da decepção, Nise da Silveira passa à crítica: “Mas, para você, são semelhantes apenas os homens que, sob todos os aspectos, dirigem-se segundo a sã Razão. Unicamente estes poderiam viver de acordo. Onde jamais você encontrou tais homens?” (Silveira, 1995, pp. 59-60). A *grande montanha de cristal* sofreu fissuras, mas a admiração continuou e Nise da Silveira pede ao filósofo: “Não se zangue comigo” (p. 60).

A quarta *Carta* possui como tema central a dicotomia entre o Bem e o Mal. Esse assunto foi abordado por Nise da Silveira em seus estudos sobre os aspectos psicológicos que contribuem para a manutenção da *farra do boi* (Silveira, 1989a), assim como ao tratar do assassinato de crianças de rua (Silveira, 1993). Na carta, Nise da Silveira diz que não vai se alongar no assunto, dado que escreve “cartas desprezíveis” (Silveira, 1995, p. 73), mas afirma ter experiência diversa de Spinoza, pois o filósofo diz que o bem e o mal não possuem existência em si, sendo dependentes daquilo que fornece a alegria ou a tristeza, caracterizando a polaridade bem/mal como fruto da imaginação. De acordo com Nise da Silveira, o Mal existe e está solto em nossa sociedade. Num mundo marcado por guerras e massacres, a médica alagoana afirma que fica difícil enxergarmos o Bem, “tal a volatilidade e as circunvoluções estranhas que traça para tocarmos como uma asa levíssima”, enquanto que, em relação ao Mal, diz que já o viu como se possuísse materialidade. Onde teria visto a dura materialidade do Mal? Nise da Silveira responde: “Foi no fundo dos olhos de alguns humanos que vi o mal faiscar” (p. 74).

O encontro com o Mal se deu numa aula de parasitologia, logo no primeiro ano na faculdade de medicina. O ilustre professor Pirajá da Silva, ao entrar na sala de aula lotada, lançou a ideia de se criar um serpentário na faculdade e pediu a colaboração dos alunos. Nesse momento, entrou na sala o assistente do professor com um vidro contendo uma serpente. O professor retirou a

serpente e pediu para a caloura Nise da Silveira segurá-la, garantindo que não era uma cobra venenosa. A jovem de quinze anos, uma raridade em meio a um universo eminentemente masculino, foi colocada à prova e não poderia recuar. Esticou os braços e segurou a serpente: “Nesse instante, olhou bem nos olhos do mestre e viu, pela primeira vez, de frente, o que considerou a representação do mal” (Bezerra, 1995, p. 137).

A quinta *Carta* trata, principalmente, da relação entre as concepções de Spinoza e de Freud. Esta é a carta em que aparece o maior número de proposições teóricas e, paradoxalmente, no final há o relato de um sonho, fato de intimidade absoluta: Nise da Silveira sonha com Spinoza que, mesmo não tendo a imagem nítida, falava com clareza que *a loucura é a pior forma de escravidão humana*. O sonho diz respeito ao assunto que, em toda a sua vida, exigiu os maiores esforços de Nise da Silveira. A médica, tendo Spinoza como imagem de um sábio, conclui que “a loucura é acorrentamento a uma paixão, a uma ideia, é fixação na visão de imagens horrendas ou belas, um emaranhamento num espaço e tempo imutáveis” (Silveira, 1995, pp. 85-86).

A sexta *Carta* aborda o tema da imaginação, assunto predileto de Nise da Silveira. Talvez a intimidade com o tema tenha tornado propício o tom de maior intimidade entre o filósofo e a médica, ao supor, “em segredo” (Silveira, 1995, p. 97), que o filósofo talvez tenha afirmado a independência da ordem do imaginário em relação à ordem do real e à elucidação racional das imagens, ao contemplar pinturas, como *O Filósofo com o Livro Aberto*, de seu contemporâneo Rembrandt. Essa pintura possibilitou que a carta apresentasse a superação do intervalo, caracterizando o encontro imaginário de Nise da Silveira com Spinoza. Ao contrário do que ocorre na loucura, com sua imutabilidade e fixidez temporal, o tempo nessa carta torna-se móvel:

Ainda ontem à noite, pensei muito em você, mergulhado na contemplação do Doutor Faustus, ou imóvel, diante do Filósofo com o livro aberto, olhos perdidos, muito além das letras impressas, tranquilo, sentado ao lado de uma escada que se alonga em movimento espiralado não se sabe para onde. (p. 98)

Na sétima e última *Carta* são desenvolvidos, de maneira sucinta, os temas da eternidade e da morte, ou melhor, do “encontro luminoso com a morte” (Lucchesi, 2001, p. 50). De acordo com Spinoza, espírito e matéria formam uma unidade, mas, ao chegar o fim da vida corpórea, parte do espírito subsiste, possibilitando que Spinoza “não demarque

⁵ No livro *Cartas a Spinoza* a tradução desse trecho fala de *sentimentalismo feminino* em lugar de *efeminada misericórdia*. De qualquer maneira, o que fica claro é que Spinoza aceita a imolação de animais.

fronteiras entre vida e morte” (Silveira, 1995, p. 107). Esse tema encontra-se estreitamente vinculado à eternidade. Nesse sentido, devemos nos lembrar que Spinoza, ao escrever a *Ética*, não queria fazer discursos moralizantes, mas pretendia estudar o impulso dos sentimentos em relação à capacidade moderadora do espírito, ou seja, Spinoza pretendia estudar, “à maneira dos geômetras” (Spinoza, 1983, p. 175), as ações e os apetites do ser humano como se fossem linhas, superfícies e sólidos. Dessa maneira, Nise da Silveira pôde acompanhar os seguintes fenômenos nas obras pictóricas produzidas pelos frequentadores do Museu de Imagens do Inconsciente: o estreitamento do espaço em Fernando Diniz, que, de início, possuía a sensação de que os edifícios se inclinavam sobre ele (espaço escuro), até sua *busca pelo espaço cotidiano* (espaço claro); a utilização que Carlos Pertuis fez do geometrismo para delimitar o espaço, no qual, por vezes, as linhas se abrem e se dirigem ao infinito; fato semelhante ocorre numa das últimas pinturas de Emygdio de Barros intitulada *Um Caminho para o Infinito*.

A Arte da Diferenciação

De acordo com a concepção de Spinoza, Deus é definido como um ser infinito, e tudo quanto existe são *modos*, ou seja, modificações dessa substância infinita. Nesse sentido, pode-se afirmar que os seres humanos, os animais, os vegetais, os minerais, os objetos inanimados etc., possuem como causa imanente a substância infinita. Dessa forma, a morte de um ser humano significa que chegou ao fim um *modo* de apresentação daquilo que é eterno, do que subsiste para além da efemeridade da vida e da morte.

Dentre os diversos *modos*, Spinoza confere uma possibilidade de diferenciação ao *modo* humano, sendo sua obra uma tentativa de ajudar os humanos a se libertarem “da escravidão das paixões” (Silveira, 1995, p. 24) e a se diferenciarem. Percebendo a especial atenção dedicada por Spinoza ao *modo* humano, Nise da Silveira propõe um subtítulo para a *Ética*, sua obra maior: *Arte de Diferenciação do Modo Humano*.

Como já foi dito anteriormente, Spinoza passou por vivências sofridas – expulsão da comunidade judaica, falência do comércio que havia herdado do pai e decepção amorosa – que, de acordo com Nise da Silveira, criaram condições especiais para a experiência intuitiva da totalidade. Encontrando-se afastado dos laços da religião formal, do trabalho e dos sentimentos amorosos, ocorre “a emergência interna da totalidade” (Silveira, 1995, p. 27), pois

os principais vínculos com o mundo externo haviam sido cortados, não por vontade própria, mas, de qualquer maneira, “nenhum apego lhe retinha”. A experiência direta com a imagem da totalidade necessita de um espaço de proteção que, ao mesmo tempo, contenha a energia interna que poderia se dispersar e defenda a personalidade de qualquer críspação. Spinoza escolheu como imagem de seu sinete uma rosa acompanhada da seguinte inscrição: *Cuidado. Eu tenho espinhos*.

Essas vivências de Spinoza foram abordadas por Nise da Silveira a partir de sua familiaridade com os conceitos da psicologia analítica. Nesse sentido, pode-se traçar um paralelo entre a possibilidade de diferenciação do *modo* humano como nos é descrito por Spinoza e o processo de individuação conceituado por Jung. A materialização do itinerário proposto por Spinoza encontra-se no ato de polir lentes e a do processo de individuação pode ser percebida nas etapas da construção da casa de campo de Jung.

Uma das tarefas cotidianas de Spinoza consistia em polir lentes. Ofício para manter a subsistência? Trabalho que auxilia nas pesquisas científicas? Pode-se afirmar, porém, que o ato de polir lentes segue as leis geométricas e Nise da Silveira supõe que exista uma relação entre o trabalho manual de polir e o minucioso trabalho desenvolvido no livro *Ética*, no qual o *modo* humano surge como um ser que “vivencia apetites, sentimentos, pensamentos, de acordo com sua natureza humana. E possui a capacidade de diferenciá-los de maneira menos ou mais apurada” (Silveira, 1995, p. 55).

Jung, por sua vez, possui como símbolo de ordenação geométrica a casa. Ela surge, primeiramente, num sonho de 1909, no qual ele se encontra numa casa desconhecida que, apesar disso, sabia ser a sua casa. Trata-se de uma casa de dois andares que possui, no pavimento superior, uma sala de estar em estilo rococó. Ao se descer uma escada, chega-se ao andar térreo, que se encontra na penumbra e onde tudo é mais antigo, talvez do período medieval do século XV ou XVI. No térreo existe uma pesada porta que vai dar numa outra escada, por onde se chega à adega, local muito antigo, provavelmente da época romana. No piso da adega vê-se uma argola que, quando puxada, apresenta uma terceira escada que leva ao subsolo onde existe uma gruta rochosa. Na gruta, Jung vê ossadas, dois crânios muito antigos, restos de vasos e vestígios de uma civilização primitiva.

O sonho lhe surge como um auto-retrato de sua situação psíquica consciente naquele momento de vida, complementada por aspectos inconscientes. A sala de estar, apesar da aparência de inadequação no tempo, caracteriza a consciência, enquanto o térreo

representa o inconsciente pessoal e a gruta o inconsciente coletivo.

Anos mais tarde, ao tentar integrar aspectos inconscientes ao campo da consciência, Jung decide construir uma casa perto do lago de Zurique. Nesse árduo trabalho, a necessidade de dar contorno aos mais íntimos pensamentos e fantasias era representada nas pedras da construção. Ao construir o primeiro cômodo da torre de Bollingen em forma arredondada, dois meses após a morte de sua mãe, em 1923, Jung passou a se sentir repousado e com um sentimento de renovação. Denominou *materno* esse primeiro espaço da casa. Depois, acrescentou uma torre central que possuía um quarto no qual ninguém entrava sem a sua permissão. Nesse local, liberava a imaginação e podia refletir sem sofrer interferências. Tratava-se de um recanto para exercitar a capacidade de *concentração espiritual*. Posteriormente, foi acrescentado um pátio que, ao mesmo tempo, delimita o terreno e deixa um espaço aberto para o céu e a natureza. A última etapa da casa, de 1955, consistiu em levantar mais um andar na parte central e somente foi levada a cabo após um acontecimento de suma importância na vida emocional de Jung: a morte de Emma, sua esposa.

A torre encontra-se diretamente ligada aos mortos, tendo o início de sua construção depois da morte da mãe e terminando após o falecimento da esposa. As projeções da *anima*, que encontram seu primeiro receptáculo na mãe, começam a ser retiradas do mundo externo e são representadas através dos cômodos que constituem a torre de Bollingen. Dessa maneira, Jung vai configurando na construção de pedra as diversas etapas do processo de organização de sua personalidade. Trata-se do processo de individuação, ou, dito em linguagem de Spinoza, de uma forma de se diferenciar. Esse longo processo, iniciado com o *materno* em 1923, somente chegará a seu termo em 1955 com a construção de um andar superior na parte central da torre. Esse cômodo, ligado a todos os outros, representava-o como ele era: “A torre dava-me a impressão de que eu renascia da pedra”, disse Jung (s/d, p. 197).

As paixões humanas, de acordo com Spinoza, amarram as pessoas aos objetos externos. Isso se dá tanto em relação ao amor quanto ao ódio. O amor é definido com a alegria⁶ acompanhada de uma causa externa e o ódio como a tristeza também acompanhada por uma causa exterior. Estando sempre ligados a uma causa externa, o amor e o ódio se apresentam das mais variadas maneiras, dependendo sempre do tipo de objeto a que se

encontram ligados: “Há tantas espécies de alegria, de tristeza e de desejo e, conseqüentemente, de todas as afecções que destas são compostas (...) quantas as espécies de objetos pelos quais somos afetados” (Spinoza, 1983, p. 208).

Depois de definir as noções de amor e de ódio, Spinoza estuda, através de seu método geométrico, a maneira de transformar o objeto de odiado em amado, ou seja, de tentar levar ao *modo* humano a maneira de se diferenciar cada vez em patamares mais elevados, fazendo com que o amor vença o ódio. Nise da Silveira duvida dessa possibilidade. Não que seja impossível, mas trata-se de um processo de transformação muito difícil de ocorrer. Pensa que outro caminho apontado pelo filósofo encontra maiores possibilidades de ser colocado em prática: “Esvaziar os sentimentos de amor e ódio, tornando claros os laços que os vinculam a objetos externos, como se fossem correntes de escravidão” (Silveira, 1995, p. 69). Dessa maneira Spinoza deve ter procedido quando foi expulso da comunidade judaica ou quando sofreu uma triste decepção amorosa. Ao invés de ficar paralisado pela tristeza, Spinoza colocou-se em ação e, polindo lentes e ideias, retirou dos objetos externos as paixões que o prendiam. Da mesma forma se portou Jung, construindo a parte central da torre após a morte de sua mãe e o ponto mais alto da construção depois de ter perdido a esposa: “Tal fato traduzia, realmente, a superioridade do *ego*, adquirida com a idade, ou a da consciência” (Jung, s/d, p. 197 – grifo no original).

A construção da personalidade consciente pode ser definida, se quisermos utilizar a linguagem de Spinoza, como um processo de diferenciação. Jung diz que a maior parte da vida dos seres humanos é dominada por emoções de cunho coletivo e que, aos poucos, o sujeito vai se diferenciando, tornando-se um ser único. A esse longo percurso Jung chamou processo de individuação, pois a noção de indivíduo na obra de Jung não se define como um dado *a priori*, mas, ao contrário, a consciência da singularidade é um trabalho de construção cotidiana, dado que a psique é um sistema dinâmico que se auto-organiza a partir de um trabalho de síntese efetuado na tensão entre consciente e inconsciente (Jung, 1984a, 1984b; Adler, 1977). Esse processo constante de integração não pode, de forma alguma, ser confundido como uma interiorização ou um estado de alheamento das práticas diárias e seu inevitável encontro de relacionamentos humanos. Não estamos, portanto, sob o *ethos* narcísico de exacerbação do individualismo (Costa, 1989), pois “a individuação é o ‘tornar-se um’ consigo mesmo, e ao mesmo

⁶ Enquanto a alegria diz respeito à passagem de um estado de perfeição menor para um maior, na tristeza o ser humano perfaz o caminho inverso.

tempo com a humanidade toda” (Jung, 1985, p. 103).

Dessa maneira, longe de significar a criação de mônadas humanas que caracterizam o individualismo como “um aglomerado anárquico de existências individuais” (Jung, 1985, p. 103), o processo de individuação se estabelece como uma possibilidade de maior integração com a comunidade humana. O processo de individuação possui, portanto, “dois aspectos fundamentais: por um lado, é um processo interior e subjetivo de integração, por outro, é um processo objetivo de relação com os outros, tão indispensável quanto o primeiro. Um não pode existir sem o outro” (Jung, 1987, p. 101).

No caso de não ocorrer uma assimilação das imagens do inconsciente no campo da consciência, o processo de individuação se configurará apenas de maneira inconsciente, permanecendo como uma possibilidade a ser construída (Jung, 1980). Essa necessidade de confronto dos aspectos inconscientes com o campo da consciência nos coloca um duplo problema ético: por um lado, o sujeito terá que entrar em contato com aspectos de sua *sombra*, donde se conclui que o processo de individuação pode ser definido como um processo de diferenciação (Jung, 1984b, 1991), como uma busca pela totalidade psíquica⁷ (Jung, 1980, 1984b, 1987, 1994; Jacobi, 1947), mas nunca como um estado de perfeição, dado que a totalidade prevê o confronto com aspectos reprimidos pelo campo da consciência (Jung, 1987; von Franz, 1990). Por outro lado, mesmo que o sujeito tenha que, de certo modo, se adaptar às normas e padrões coletivos estabelecidos pela sociedade, ele não deve se submeter totalmente às exigências de conduta que lhe são pregadas e nem cair na oposição completa a essas exigências sociais, criando, nas palavras de Jung, uma “norma antagônica” (1991, p. 427), mas sim criar o seu modo singular de lidar com esses padrões sociais. Dessa maneira, as respostas que o sujeito dá em relação ao que se espera dele, tanto em questões sociais quanto nas que dizem respeito à moralidade, tornam-se muito menos previsíveis (Jung, 1984a).

Essa busca pela singularidade, ou seja, o processo de individuação, produz uma nova síntese que leva em conta não somente aspectos da consciência centrados no eu, mas também múltiplos

⁷ Vale lembrar que a totalidade, nesse caso, não deve ser pensada como a possibilidade de se integrar todos os aspectos da personalidade ao campo da consciência. Isso evidentemente seria impossível, mas sim dando ênfase ao caráter processual da individuação, ou seja, nesse processo não se deve negligenciar nenhum aspecto da personalidade, a fim de que o sujeito não seja dominado por certos padrões de comportamento compulsivos (Jung, 1984b).

aspectos inconscientes. Essa síntese desloca o centro da personalidade do eu para o Si-mesmo, arquétipo central da totalidade do ser. O Si-mesmo por um lado possibilita a criação da consciência e, paradoxalmente, é constituído pelo papel que a conscientização das produções do inconsciente provoca no sujeito (Jung, 1980). Dessa maneira, o sujeito torna-se único, diferenciando-se das emoções que o atrelavam aos objetos do mundo externo.

Além do paralelo que traçamos entre a possibilidade de diferenciação do *modo* humano e o processo de individuação, e a valorização da ordem do imaginário, Spinoza e Jung possuem mais um ponto em comum: a não separação entre mente e corpo, típica do cartesianismo. Em Spinoza podemos encontrar um desacordo com as proposições de Descartes que separa o que lhe parecia estar inextricavelmente unido. O mundo afigurava-se, em seu ponto de vista, como uma unidade entre todas as coisas. O pensamento de Spinoza que tanto encantou Nise da Silveira pode ser resumido da seguinte forma: “a substância pensante e a substância extensa são uma mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob outro” (Spinoza, 1983, p. 139). Da mesma maneira, para Jung, a mente não se encontra separada do corpo, constituindo aspectos diferentes de aparição da energia psíquica, sendo a matéria energia condensada.

No entanto, se existem pontos em comum entre o pensamento de Spinoza e de Jung, existem também divergências. Nise da Silveira, dirigindo-se a Spinoza, já havia apontado que Jung “nem sempre (...) estivesse de acordo com suas posições” (1995, p. 96). De que maneira, então, Jung se refere a Spinoza em sua extensa obra? A primeira afirmação que devemos fazer é que são poucas as referências de Jung ao filósofo e, quando ocorrem, são para apontar discordâncias:

- mesmo que Jung reconheça, em *Tipos Psicológicos*, que Spinoza considera a *ciência intuitiva* “como a forma mais elevada do conhecimento” (Jung, 1991, pp. 430-431), considera-o um racionalista, pois, no texto *Instinto e Inconsciente* do livro *A Natureza da Psique* (1984a), diz que com Descartes e Malebranche aumentou-se de maneira exagerada o valor do pensamento e, como prova, Jung exemplifica com a seguinte frase de Spinoza: “Por ideia entendo um conceito da alma, que a alma forma pelo fato de ser uma coisa pensante”⁸ (Spinoza, 1983, p. 136);

⁸ Em Jung, a frase aparece da seguinte maneira: “Por ideia entendo um conceito da mente que a mente forma” (Jung, 1984a, p. 72).

- para Jung, a intuição é uma das funções da consciência, não estando numa posição de superioridade em relação ao pensamento, ao sentimento e à sensação. A intuição, da mesma forma que a sensação, é uma função perceptiva de cunho irracional, pois apreende os fatos de maneira direta e não de forma derivada, típicas do pensamento e do sentimento que são funções racionais;

- Jung afirma no artigo *A Fenomenologia do espírito no conto de fadas* do livro *Os arquétipos e o inconsciente coletivo* que a antítese entre espírito e natureza faz com que se limite a noção de espírito à condição de algo sobrenatural, estando no pólo oposto à natureza. Dessa forma, o conceito de espírito passa a designar algo fantasmagórico e não um aspecto da própria vida. Jung diz ainda que, em Spinoza, o espírito é definido como um atributo da substância infinita, representando “uma limitação semelhante” (2000, p. 206) a da antítese espírito-natureza.

Como podemos depreender das considerações feitas por Jung acerca das concepções de Spinoza, o principal ponto de desacordo encontra-se no fato de Jung considerar Spinoza um racionalista e, como conseqüência, elaborar cisões entre espírito e natureza, entre mente e corpo etc. Nesse ponto, Nise da Silveira discorda de Jung: “Não consigo aceitar que você [Spinoza] seja um extremado racionalista”⁹ (Silveira, 1995, p. 42). Nise da Silveira já havia apontado o fato de tanto Jung quanto Spinoza conceberem pensamento e matéria como dois aspectos que representam uma unidade, sendo essa intuição da totalidade trabalhada de maneira racional para que a noção apreendida de maneira direta pudesse ser polida, como uma lente, com a finalidade de, simplesmente, todos terem acesso a esse conhecimento.

A Ciência Intuitiva

A apreensão direta da totalidade foi o que mais atraiu Nise da Silveira nas concepções de Spinoza. De certo, muitos obstáculos se interpõem para que o sujeito alcance a plenitude de valores, mantendo-se, na vida cotidiana, dentro dos limites impostos pelas paixões atreladas aos objetos externos. O caminho que se percorre para que a diferenciação – inerente como possibilidade no *modo* humano – aconteça é, sem dúvida, longo e difícil, mas, de acordo com Nise da Silveira, trata-se de um percurso viável: “Conhecer as limitações para então tentar superá-las,

eis o belo itinerário que você [Spinoza] nos aponta” (Silveira, 1995, p. 29).

A experiência da totalidade foi vivenciada por Spinoza de maneira súbita, como meio de apreensão direta, típica da *ciência intuitiva*. A ideia de uma substância única que não necessita de nada que a explique é definida como Deus. O caráter infinito dessa substância não nos dá o direito de pensar que Deus esteja desvinculado do mundo, pois tudo o que existe é um *modo* como essa substância infinita se apresenta, sendo que, apesar de sua característica de finitude, traz em si “uma essência eterna e infinita” (Silveira, 1995, p. 24). Novallis denominava Spinoza *um homem ébrio de Deus*, pois a apreensão direta da imagem da totalidade fez com que o filósofo passasse a vida ordenando, traçando linhas e planos geométricos para tentar exprimir de maneira clara o que lhe surgiu como luz fulgurante.

A substância infinita possui incontáveis atributos dos quais o *modo* humano consegue apreender apenas dois: o pensamento e a extensão. Dessa forma, por maior que seja a capacidade do ser humano em se diferenciar, encontra-se extremamente limitado em sua compreensão do mundo, pois, como ser finito, não pode alcançar a totalidade dos atributos de Deus. O conhecimento pode galgar patamares mais elevados, caso ocorra a diferenciação do *modo* humano. Spinoza postula a existência de três gêneros de conhecimento: as experiências vagas, o pensamento dedutivo da razão e a apreensão imediata através da ciência intuitiva. O primeiro gênero de conhecimento se dá de maneira não sistemática, por *ouvir dizer*. O segundo é prevalente do árduo trabalho das deduções lógicas da razão. O terceiro gênero, tido por Spinoza como a maneira mais elevada de se obter conhecimento, se faz de forma direta, sem os rodeios do pensamento.

A vivência da apreensão direta da totalidade foi o que ocorreu com Carlos Pertuis, frequentador do Museu de Imagens do Inconsciente, no momento em que raios de luz incidiram sobre o espelho de seu quarto e ele teve uma visão cósmica: o planetário de Deus. A visão de Carlos foi tão intensa e perturbadora que as pessoas que se encontravam ao seu redor não conseguiram entender o conhecimento imediato adquirido por Carlos através da intuição, assim como ele não encontrou meios racionais para explicar o que se afigurava como a verdade absoluta. Internado no hospital psiquiátrico, Carlos passou a viver a dicotomia de ser visto pelos membros da equipe do hospital como um esquizofrênico e tido pelo crítico de arte Mário Pedrosa como um santo perambulando pelos arredores de Engenho de Dentro.

Apesar da evidente diferença existente entre Carlos Pertuis (que teve a personalidade estilizada

⁹ De acordo com Deleuze, “o cartesianismo jamais foi o pensamento de Espinoza; é, isso sim, a sua retórica” (s/d, p. 16).

e passou a viver no hospital psiquiátrico) e Baruch Spinoza (que conseguiu traduzir em palavras suas experiências), Nise da Silveira compara a visão unitária do mundo apreendida pelo filósofo com a imagem do planetário de Deus. Ambas as visões constituem exemplos do terceiro gênero de conhecimento, privilegiada pelos religiosos, porém, raramente utilizada no campo científico. A dupla mirada lançada sobre Carlos (esquizofrênico ou santo) talvez reflita a dilaceração que constitui o pensamento ocidental moderno, tornando incompatíveis a intuição e a razão, a imaginação e a realidade, a religião e a ciência etc. O primado da razão estabelece para Carlos a afirmação de que se trata de um caso de esquizofrenia e para Spinoza um papel secundário no campo filosófico quando comparada sua influência com a de seu contemporâneo Descartes.

A visão unitária de Spinoza o faz dar especial atenção ao tema da eternidade e, em consequência, ao da morte. Nise da Silveira se diz surpreendida quando Spinoza anuncia que passará “àquilo que diz respeito à duração da alma sem relação com o corpo” (Spinoza, 1983, p. 288). O filósofo “monta o cavalo alazão do terceiro gênero de conhecimento” (Silveira, 1995, p. 105) e fala que, mesmo diante da fragilidade do ser humano diante das inúmeras dificuldades da vida, é possível que algo infinito no *modo* humano permaneça mesmo após a morte. Se a alma e o corpo encontram-se inextricavelmente unidos e se apenas a substância infinita é tida como eterna, como explicar que Spinoza afirme a permanência de algo de essencial do humano depois do desaparecimento do corpo?

A essa pergunta Spinoza responde com a própria ideia de Deus que, além de ser causa imanente de tudo o que existe, encontra-se presente na essência de cada *modo*. Dessa forma, existe algo de eterno mesmo no mais perecível dos seres. Com a morte ocorre a dissipação do corpo e do espírito humano, mas permanece subsistindo o que é eterno, o que faz parte da essência de Deus, e, mesmo que seja impossível que ocorram lembranças ligadas ao que é eterno em nós, “sentimos e experimentamos que somos eternos” (Spinoza, 1983, p. 290).

A alma encontra-se unida, por um lado, ao ser humano e, por outro, a Deus, constituindo-se, ao mesmo tempo, como perecível e eterna. Essa intuição da totalidade exigiu um enorme esforço de Spinoza durante toda a sua vida, tendo que se valer do terceiro gênero de conhecimento para tentar apreender, o mínimo que fosse, a presença de Deus em nós. Essa experiência intuitiva é difícil transmitir através das palavras sem que se perca “muito de sua intensidade original” (Silveira, 1995, p. 103). Além de trazer esclarecimentos acerca da essência dos

diversos *modos*, o terceiro gênero de conhecimento, quando trabalhado de maneira adequada, propicia a ampliação da parte eterna, ou seja, a ciência intuitiva não só coloca o ser humano em contato direto com a ideia da totalidade como, ao trazer um quinhão do que é eterno em si, possibilita ampliar o que de eterno carregamos através do conhecimento.

Se o ser humano possui parte do espírito que perece junto com o corpo e outra parte que permanece eterna, qual das duas porções é mais importante? Spinoza não tem dúvida em afirmar que “a alma humana pode ser de uma natureza tal que a parte dela, que nós demonstramos que perece com o corpo, não tenha nenhuma importância em proporção com aquela parte dela mesma que permanece” (Spinoza, 1983, p. 296). Dessa forma, a vida seria um período transitório no qual o espírito humano poderia ampliar a parte que permanece, dependendo do tipo de conhecimento que adquira acerca do que é essencial. Com a morte, a parte perecível do espírito esvai juntamente com o corpo que se decompõe, mas parte do que é eterno e que permanece ligado ao ser humano durante sua vida volta a fazer parte da substância infinita.

A morte de Nise da Silveira, no dia 30 de outubro de 1999, não terminou com as interferências e propagações que seu vasto trabalho pode proporcionar. Além do mais, nos fornece um rico material para questões ligadas, de maneira clássica, aos campos teológico e filosófico. Nise da Silveira, nas palavras de Frei Betto, “nos ensina a descobrir por trás de cada louco, um artista; por trás de cada artista, um ser humano com fome de beleza, sede de transcendência” (Betto, 2001, p. 101).

Ao final de vários textos, Nise da Silveira segue essa busca pela transcendência de maneira sutil. Ao analisar a obra de Antonin Artaud, identifica o mito do Deus-Sol como itinerário subjacente às terríveis vivências. Em seus dois poemas Tutuguri, Artaud aborda, em particular, o Deus-Sol dos astecas. A segunda versão desse poema versa sobre o rito de uma noite negra em que é narrada a morte eterna do sol: “O sol e o homem morrem juntos. O poema ‘Tutuguri’ está datado de 16 de fevereiro de 1948. Antonin Artaud morre no dia 4 de março do mesmo ano” (Silveira, 1989b, p. 23). Podemos encontrar observação semelhante no estudo da obra de Carlos Pertuis. O tema mítico do Deus-Sol encontra-se novamente presente, o tema central encontra-se ligado à religião de Mitra e, por fim, surge a imagem da barca do Sol, presente em diversos mitos: “A face do sol é serena e triste. Ele vai navegar na noite e lutar contra os monstros que incessantemente esforçam-se por impedir seu renascimento. Esta pintura está datada de 2 de

Melo, W. Apaixonados pelo infinito: Nise da Silveira, contemporânea de Spinoza

dezembro de 1976. Carlos morreu a 21 de março de 1977" (Silveira, 1981, p. 344).

Nise da Silveira queria que as pessoas aprendessem a morrer. A última *Carta* termina com a frase *agora e sempre*, prenúncio de um encontro. Trata-se de uma preparação para a morte: "Estou muito doente, abandonada e tentando fazer amizade com a morte. Não é tão difícil" (Silveira *apud* Lucchesi, 2003, p. 113). Em seus últimos dias de vida, Nise da Silveira permaneceu sempre lúcida e, em seu fôlego de sete gatos, mergulhou na Substância Infinita.

Referências

- Adler, G. (1977). Métodos de tratamento na psicologia analítica. In B. Wolman, *As técnicas não-freudianas e técnicas especiais e resultados* (pp. 52-92). Rio de Janeiro: Imago.
- Betto, F. (2001). Fome de beleza, sede de transcendência. *Quaternio*, nº 8, 101.
- Bezerra, E. (1995). *A trinca do Curvelo: Manuel Bandeira, Ribeiro Couto, Nise da Silveira*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- Bezerra, E. (2002). *Meu diário de Lya*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- Costa, J. F. (1989). *Psicanálise e moral*. São Paulo: EDUC.
- Deleuze, G. (s/d). *Espinoza e os signos*. Porto/Portugal: Rés.
- Ferreira, A. P. (1999). *O migrante na rede do outro: ensaios sobre alteridade e subjetividade*. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Te Corá.
- Gullar, F. (1996). *Nise da Silveira: uma psiquiatra rebelde*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- Jacobi, J. (1947). *La psicologia de C. G. Jung*. Madrid: Esparsa-Calpe.
- Jung, C. G. (s/d). *Memórias, sonhos e reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Jung, C. G. (1980). *A Psicologia da religião ocidental e oriental*. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1984a). *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1984b). *A Dinâmica do inconsciente*. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1985). *A prática da psicoterapia*. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1987). *Ab-reação, análise dos sonhos, transferência*. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1991). *Tipos psicológicos*. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (1994). *Psicologia e alquimia*. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. G. (2000). A fenomenologia do conto de fadas. In C. G. Jung, *Os arquétipos e o inconsciente coletivo* (pp. 203-247). Petrópolis: Vozes.
- Lucchesi, M. (1995). Introdução. De Nise a Spinoza: uma cultura ética. In N. da Silveira, *Cartas a Spinoza* (pp. 11-15). Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Lucchesi, M. (1997). À Sombra de Dionísio. In *O sorriso do caos* (pp. 104-110). Rio de Janeiro: Record.
- Lucchesi, M. (2001). Cartas a Spinoza. *Quaternio*, nº 8, 50-51.
- Lucchesi, M. (2003). *Viagem a Florença: cartas de Nise da Silveira a Marco Lucchesi*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Lucchesi, M. (2006). *A Memória de Ulisses*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Melo, W. (2001). *Nise da Silveira*. Rio de Janeiro/Brasília: Imago/CFP.
- Melo, W. (2005). *Ninguém vai sozinho ao paraíso: o percurso de Nise da Silveira na psiquiatria do Brasil*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UERJ.
- Neves, L. F. B. (1988). *As máscaras da totalidade totalitária: memória e produção sociais*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária.
- Silveira, N. da (1981). *Imagens do inconsciente*. Rio de Janeiro: Alhambra.

Melo, W. Apaixonados pelo infinito: Nise da Silveira, contemporânea de Spinoza

Silveira, N. da (Org.). (1989a). *A Farra do boi: do sacrifício do touro na antiguidade à farra do boi catarinense*. Rio de Janeiro: Alhambra.

Silveira, N. da (1989b). Um homem em busca do seu mito. In M. Lucchesi, *Artaud: a nostalgia do mais* (pp. 9-23). Rio de Janeiro: Numen.

Silveira, N. da (1993). Introdução. *Quaternio*, nº 6, mimeo, 1-4.

Silveira, N. da (1995). *Cartas a Spinoza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

Spinoza, B. de (1983). Ética: demonstrada à maneira dos geômetras. In *Espinosa* (Coleção Os Pensadores). (pp. 69-299). São Paulo: Abril Cultural.

Von Franz, M.-L. (1990). A Função inferior. In M.-L.von Franz & J. Hillman, *A tipologia de Jung* (pp. 9-106). São Paulo: Cultrix.

Categoria de contribuição: Ensaio teórico

Recebido: 20/04/10

Aceito: 17/11/10