

ARTIGO

doi: 10.4013/fsu.2026.272.01

Palimpsestos spinozistas em Freud

Spinozan Palimpsests in Freud

Diego Lanciote 

Universidade de São Paulo – USP – Programa de Pós-Graduação em Filosofia; FAPESP – São Paulo, SP, Brasil. E-mail: di_lanciote@icloud.com

RESUMO: Este artigo explora a relação entre o pensamento de Spinoza e a psicanálise de Freud, examinando como há certa presença de Spinoza, ainda que implícita, nos escritos freudianos. Primeiramente, propõe-se reconstruir o significado da “atmosfera spinozana” da qual Freud afirma ter nutrido-se e através de figuras que lhe são próximas, como Zweig, Rolland, Tausk e Salomé. Em seguida, detecta-se a presença de Spinoza nos escritos de Freud através de palimpsestos os quais nos permitem aproximar especulativamente noções como *sentimento oceânico*, a teoria da individuação spinozana e a psicologia das massas freudiana, assim como a teoria da imaginação e a teoria do narcisismo, ademais, com enfoque específico na noção de *sobredeterminação*. O objetivo principal deste trabalho é abrir caminho para futuros diálogos e pesquisas ulteriores concernentes à presença de Spinoza na psicanálise, cujos impactos, dentre outros, também tocam problemas de filosofia política.

Palavras-chaves: Spinoza; Freud; psicanálise; sobredeterminação; palimpsestos.

ABSTRACT: This article explores the relationship between Spinoza's thought and Freud's psychoanalysis, examining how there is a certain, albeit implicit, presence of Spinoza in Freudian writings. Firstly, it proposes to reconstruct the meaning of the “Spinozan atmosphere” from which Freud affirmed to have nourished himself, and through figures close to him, such as Zweig, Rolland, Tausk, and Salomé. Subsequently, the presence of Spinoza is detected in Freud's writings through palimpsests, which allow for a speculative approximation of notions such as *oceanic feeling*, the Spinozan theory of individuation and Freudian group psychology, as well as the theory of imagination and the theory of narcissism, moreover, with a specific focus on the notion of *overdetermination*. The main objective of this work is to pave the way for future dialogues and further research concerning Spinoza's presence in psychoanalysis, whose impacts, among others, also touch upon problems of political philosophy.

Keywords: Spinoza; Freud; psychoanalysis; overdetermination; palimpsests.

Editores responsáveis:

Inácio Helfer

Leonardo Marques Kussler

Luís Miguel Rechiki Meirelles

1 Uma *atmosfera spinozana*

Uma das cenas mais interessantes da histórica efetiva da relação entre Hegel e Spinoza sucede no palco da psicanálise. A EIIIP57 não somente é epígrafe e fechamento da tese de doutorado de Lacan, como também é o seu “fundamento” e “inspiração”¹. No entanto, os cursos de Kojève e sua particular controversa interpretação do *desejo* através da *dialética do senhor e do escravo* exerceram o papel de ponto de inflexão para Lacan. A psicanálise torna-se, por assim dizer, “hegeliana”, e o *nome próprio* “Spinoza” somente reaparecerá em sua barroca *imitatio* do *herem* quando de sua expulsão da IPA. Tendo sido vetada a continuidade de seus seminários em Saint-Anne, inicia um novo ciclo dos seminários na ENS através da intervenção de Althusser.

A *negatividade* ou a *positividade* com respeito à natureza do *desejo* fez época na conjuntura ao final dos anos 60 e início dos anos 70 do século passado. Contra o *desejo* como *falta*, Deleuze e Guattari insurgiram, e *L'Anti-Oedipe* (1972) trouxe um olhar com o fundamento positivo do *desejo*², realocando a *falta*, totalmente alheia à natureza do *desejo* (e, decerto, o *fantasma*), como efeito social, da organização produtiva: “O vivo vidente é Spinoza sob vestes de revolucionário napolitano”³. Nessa conjuntura, facilmente traduzia-se “anti-hegelianismo” em “spinozismo”, e este último era insigne combatente contra a efervescente tradição fenomenológica, episódios de uma guerra entre as “estruturas” e o “sujeito”, a “consciência” e a “intencionalidade” (Cf.: Peden, 2014.). Poderia parecer paradoxal, mas é justamente nesse específico conflito que o “spinozismo” contou com a psicanálise como principal aliada. Suspendendo os acordos e desacordos, acaso a psicanálise e Spinoza, ou o spinozismo, teriam tido alguma sorte de encontro prévio à *querela do desejo* da conturbada segunda metade do século XX francês?

Convidado por Hessing a integrar uma *Festschrift* dedicada ao nascimento de Spinoza, publicada, então, no ano de 1932, Freud apenas envia-lhe uma carta em 9 de julho de 1932 na qual escreve: “Durante toda a minha longa vida, nutri por Spinoza, embora algo tímido, um extraordinário respeito, tanto pela sua pessoa quanto pela sua obra” (Hessing, 1962, p. 196-197). Ele justifica a sua ausência na brochura alegando que não teria nada a dizer sobre Spinoza que outros já não tenham dito. Ao receber do organizador um exemplar, envia-lhe ainda outra carta em tom de agradecimento, escreve o seguinte: “Einstein encontrou a palavra justa: que só o amor por Spinoza não basta para justificar uma contribuição” (*In*: Hessing, 1977, p. 170)⁴. Modéstia ou polidez, a relação de Freud com Spinoza restaria na incerteza se não fosse sua enigmática declaração tardia numa carta a Bickel: “De bom grado confesso a minha dependência dos ensinamentos de Spinoza. Não tive ocasião de mencionar o seu nome diretamente porque não tomei minhas premissas através de seu estudo, mas sim da atmosfera criada por ele” (*In*: Hessing, 1977, p. 168).

¹ Lacan, 2015, p. 342: “Nous concluons maintenant notre travail par la proposition spinozienne qui lui sert d'épigraphe. Si l'on se souvient du sens qu'a chez Spinoza le terme d'*essence*, à savoir la somme des relations conceptuellement définies d'une entité, et du sens de déterminisme affectif qu'il donne au terme d'*affection*, on ne pourra qu'être frappé de la congruence de cette formule avec le fonds de notre thèse. Disons donc, pour exprimer l'inspiration même de notre recherche, qu'« une affection quelconque d'un individu donné montre avec l'affection d'un autre d'autant plus de discordance, que l'essence de l'un diffère plus de l'essence de l'autre » (*Ethique*, III-57)”.

² Deleuze; Guattari, 1972/1973, p. 34: “Le désir ne manque de rien, il ne manque pas de son objet. C'est plutôt le sujet qui manque au désir, ou le désir qui manque de sujet fixe; il n'y a de sujet fixe que par la répression. Le désir et son objet ne font qu'un, c'est la machine, en tant que machine de machine”.

³ Deleuze; Guattari, 1972/1973, p. 35: “Le vivant voyant, c'est Spinoza sous l'habit du révolutionnaire napolitain. Nous savons bien d'où vient le manque - et son corrélat subjectif, le fantasme. Le manque est aménagé, organisé dans la production sociale. Il est contre-produit par l'instance d'antiproduction qui se rabat sur les forces productives et se les approprie. Il n'est jamais premier; la production n'est jamais organisée en fonction d'un manque antérieur, c'est le manque qui vient se loger, se vacuoliser, se propager d'après l'organisation d'une production préalable”.

⁴ A carta de Einstein encontra-se em Hessing, 1962, p. 196.

Uma *atmosfera spinozana*? É instigante a presença de duas pessoas muito próximas de Freud na *Festschrift*, as quais nutriam grande admiração por Spinoza: Arnold Zweig⁵ e Romain Rolland⁶. Zweig escreveu sobre Spinoza para a coleção *The Living Thoughts Library*, que surgiu nos anos 1930, e seu *The Living Thoughts of Spinoza*, publicado em 1939, teve ampla difusão mundo afora (Cf.: Zweig, 1939)⁷. Há apenas duas menções a Spinoza em duas cartas de Zweig a Freud, ambas referindo-se ao seu ensaio publicado na coleção (Freud; Zweig, p. 175, p. 177), porém curiosamente coincidindo em data com a redação da terceira parte de “Moisés”⁸. Romain Rolland, por sua vez, teve Spinoza como uma de suas maiores inspirações, em aliança com seu profundo interesse pelo oriente, sobretudo, pelo pensamento indiano, chegando a considerá-lo como “nosso Krishna na Europa” (Rolland, 1959, p. 37)⁹. A triangulação Freud-Spinoza-Roland é de grande interesse por conta da noção de *sentimento oceânico*.

1.1 Freud, Romain Rolland e *sentimento oceânico*

Em *Das Unbehagen in der Kultur*, publicado em 1930, Freud expõe a alegoria da *Roma aeterna*, através da qual, diante da suposição — tal uma experiência imaginária ou uma “hipótese fantástica” — de uma equivalência entre o “ser psíquico” e a “cidade eterna”, ele ilustra o problema da conservação no psíquico. Essa imagem alegórica repousa sobre a tese da impossibilidade da “destruição do traço mnemônico”. Assim, trata-se de supor a coexistência de todas as transformações históricas das construções que ocorreram historicamente em Roma, estratificando-as por períodos arquitetônicos. A *Roma quadrata*, tida como a primeira, é simultânea à fase seguinte, caracterizada pelo *Septimontium*, e depois vêm as muralhas de Sêrvio, todas as mutações do período republicano e dos primórdios da fase imperial, a cidade encerrada nas muralhas de Aureliano *etc.* Tudo se passa como se todos os vestígios de Roma se encontrassem simultaneamente “emaranhados” no mesmo lugar, todos os tempos coincidindo no mesmo espaço e expressos por construções.

O passo seguinte dessa “hipótese fantástica” consiste em assimilar completamente a *Roma aeterna* ao ser psíquico, “(...) no qual, portanto, nada do que ocorreu uma vez desapareceu, no qual, ao lado da última fase de desenvolvimento, subsistem igualmente todas as fases anteriores” (Freud, 1955, p. 427). Do ponto de vista do observador, bastaria “mudar a direção do seu olhar ou o lugar que ocupa para fazer surgir uma ou outra dessas vistas” (Freud, 1955, p. 428), a fim de analisar cada uma das construções e as modificações em suas cadeias de desenvolvimento, pois todas se encontram ali visíveis, isto é, dispostas no espaço, no mesmo espaço. No entanto, essa apresentação visual possui severas limitações que restringem a força da hipótese: apresentar a sucessão temporal de forma espacial só é-nos possível por “justaposição”, e esta justaposição torna-se impossível porque um mesmo espaço não pode estar preenchido por duas coisas ao mesmo tempo. Além disso, destaca Freud, a alegoria encontra também seus limites no fato de que o passado da cidade difere do passado anímico, o qual não pode ser conservado sem que seu órgão permaneça intacto. Com efeito, numa cidade ocorrem mudanças semelhantes às que atingem o órgão: incêndios, destruições de toda espécie *etc.* Mas, na suposição da conservação que está em jogo, a condição física deve ser preservada intacta — e isto também afasta a cidade de ser um bom exemplo para a analogia.

⁵ Zweig, A. “Der Schriftsteller Spinoza” In: Hessing, 1962, p. 193-195.

⁶ Trata-se de uma tradução para o alemão de *L'Éclair de Spinoza*, a qual integra originalmente um capítulo de *Le voyage intérieur* (Rolland, R. “Der Lichtstrahl Spinoza” In: Hessing, 1962, p. 156-163).

⁷ Naturalmente, sua redação original é em língua alemã, *Das lebendige Denken Spinozas*. No entanto, sua primeira publicação foi em língua inglesa, *The Living Thoughts of Spinoza* (1939). Essa coleção teve tradução para diversas línguas, dentre as quais o português. *O pensamento vivo de Spinoza* (tradução de Gastão Pereira da Silva) foi publicado em 1941 pela editora Livraria Martins. Curiosamente, foi a partir da tradução francesa desse livro que Clarice Lispector teve seu contato com Spinoza, cujos impactos imediatos são notáveis em *Perto do Coração Selvagem* (1943) (cf.: Moser, 2014, p. 260, nota 1).

⁸ Freud, Zweig, 1968, p. 175: “Indessen freue ich mich auf den Moses III, arbeite selber einen Spinoza-Essay für Amerikaner, der Ihnen Freude machen soll, bekomme manchen Beitrag von amerikan”.

⁹ Esse texto corresponde exatamente a *L'Éclair de Spinoza*, que conta com uma recente tradução brasileira bilíngue, cf.: Rolland, 2020.

Freud passa, então, à comparação com o corpo animal ou humano. Com efeito, no caso dos corpos animais, “as fases anteriores do desenvolvimento não são de modo algum conservadas; elas foram reabsorvidas nas fases posteriores, para as quais forneceram o material” (Freud, 1955, p. 429). A dificuldade provém ainda do fato de que, como no exemplo dado por Freud, o embrião não é visível no adulto; certos órgãos ou partes do organismo foram substituídos ao longo do desenvolvimento do corpo, e por vezes inteiramente — ou seja, sem retorno e até mesmo sem traços de retorno. Em suma, a dificuldade de visualizar acontecimentos dessa natureza permanece. A conclusão da alegoria e de seus limites leva Freud a afirmar a tendência geral e constatável a partir dos fatos: “(...) na vida anímica, o que é passado pode ser conservado e não precisa necessariamente ser destruído” (Freud, 1955, p. 429), ou ainda: “(...) na vida anímica, a conservação do que é passado é a regra, e não uma desconcertante exceção” (Freud, 1955, p. 429-430).

Toda essa discussão, essa experiência imaginária proposta por Freud, tem por objetivo refletir sobre a possibilidade do *sentimento oceânico*¹⁰. A construção da hipótese é a seguinte: existiria certo sentimento imediato que desempenharia o papel de fonte e origem das necessidades religiosas, e cujo conteúdo de pensamento seria o “Ser-um com o Todo”, traduzindo-se também enquanto *eternidade* (Freud, 1955, p. 421-422). Na medida em que esse sentimento dissolve a distinção entre a instância interna e a instância externa em relação ao indivíduo, ele só pode ser discutido com relação à noção psicanalítica do “Eu”, pois é precisamente esta noção que opera tal distinção. Trata-se, portanto, de um problema ligado à *teoria do narcisismo*.

Se esse *sentimento oceânico* existe, ele se produz aqui e agora, no presente, e, na medida em que se constitui antes da distinção entre exterioridade e interioridade, deve ser considerado como uma espécie de “sobrevivência” de um estágio anterior a essa distinção. É por isso que Freud formula duas perguntas: (1) “Temos o direito de supor uma sobrevivência do originário ao lado do que dele nasceu posteriormente?” (Freud, 1955, p. 425) e (2) “Com que direito esse sentimento [oceânico] pretende ser considerado como a fonte das necessidades religiosas?” (Freud, 1955, p. 430). A tese subsidiária que permite avançar a questão (1) decorre dos próprios resultados da prática psicanalítica: o esquecimento não é a destruição dos traços mnemônicos, ou seja, o esquecido é sempre conservado de alguma maneira, podendo ser trazido à luz em certas “circunstâncias apropriadas” — salvo, é claro, no caso de que um dano físico atinja o corpo.

O resultado geral, as respostas às duas perguntas soerguidas, elas permanecem pouco conclusivas. A tese da conservação dos traços mnemônicos se mantém, mas o papel do *sentimento oceânico* como origem das necessidades religiosas parece não resistir à constatação psicanalítica do “desamparo infantil” (Freud, 1955, p. 430) (voltarei a esse ponto). De todo modo, a alegoria da *Roma aeterna* também se vincula ao inconsciente na justa medida em que este é sem relação com o tempo. Certamente, o inconsciente só é possível se for alimentado por eventos ou impressões exteriores; no entanto, nele jamais se pode reconstituir uma espécie de “cronologia”, pois as relações entre esses elementos não são ordenadas temporalmente: “Os processos do sistema *Ubw* [inconsciente] são intemporais, isto é, não estão ordenados temporalmente, não são modificados pelo tempo que transcorre, não têm nenhuma relação com o tempo. A relação temporal está, isto sim, vinculada ao funcionamento do sistema *Bw* [consciente]” (Freud, 1946, p. 286).

¹⁰ Ao que tudo indica, o *sentimento oceânico* seria uma tradução conceitual feita por Rolland de *samādhi* (ou talvez de *jaḍa-samādhi*, “extase insciente”, ou até mesmo de *nirvikalpa samddhi*, “extase informe”). Em *Vie de Ramakrishna*, Rolland reproduz um dos relatos sobre Ramakrishna feito por Saradananda (Saradananda, 1983, p. 162-163) que caracteriza aquilo que seria o *sentimento oceânico*: “Un jour, j’étais en proie à une intolérable angoisse. Il me semblait qu’on me tordait le cœur comme un linge mouillé... La souffrance me déchirait. A l’idée que je n’aurais pas dans ma vie la bénédiction de cette vision divine, une frénésie terrible me saisit. Je pensai: Si cela doit être ainsi, assez de cette vie!... La grande épée pendait, dans le sanctuaire de Kâlî. Mon regard tomba sur elle; et j’eus le cerveau traversé d’un éclair. — Elle!... « Elle m’aidera à mettre fin... » Je me précipitai. Je l’empoigne, comme un fou... Et voici!... La pièce, avec toutes ses portes et ses fenêtres, le temple, tout s’évanouit. Il me sembla que plus rien n’existait. Et, à la place, je perçus un océan d’esprit, sans limites, éblouissant. De quelque part que je tournasse les yeux, aussi loin que je regardais, je voyais arriver d’énormes vagues de cet océan luisant. Elles se précipitaient furieusement sur moi, avec un bruit formidable, comme pour m’avalier. En un instant, elles furent sur moi, elles s’écroulèrent, elles m’engouffrèrent. Roulé par elles, je suffoquai. Je perdus conscience, et je tombai... Comment passèrent ce jour et le suivant, je ne le sais point. Au dedans de moi roulait un océan de joie ineffable. Et jusqu’au fond, j’étais conscient de la présence de la Divine Mère...” (Rolland, 1930, p. 46). Salvo ignorância minha, as relações entre *samādhi* e o *sentimento oceânico* são, não obstante, obscuras. Ainda, sobre o *sentimento oceânico*, cf.: Masson, 1980.

Correspondendo à possível dissolução do *Eu* no Todo, na inteira natureza das coisas, o *sentimento oceânico* possui fortes ressonâncias com a imanência spinozana, com a *liberação humana* condensada na sentença “e, no entanto, sentimos e experimentamos que somos eternos”¹¹, decerto, vinculada ao *terceiro gênero de conhecimento*. No entanto, isso tudo parece ter sido rejeitado por Freud. O tema retornará, embora de maneira muito implícita, em sua carta a Rolland publicada sob o título de *Um Distúrbio de Memória na Acrópole* (1936) (Freud, 1950, p. 250-260), particularmente no que se refere ao *estranhamento* [*Entfremdung*] e à *despersonalização* [*Depersonalisation*].

1.2 O círculo próximo a Freud: Tausk e Salomé

Cumpre assinalar que Zweig e Rolland não são os únicos amigos “spinozistas” de Freud. Em seu círculo próximo de psicanalistas, Victor Tausk e Lou Andreas-Salomé eram declaradamente spinozistas. Em dezembro de 1907, Berlim, Tausk escreve um belo e curto diálogo literário, “uma cena falada” [“eine gesprochene Szene”] entre “um homem” e “o sublime Spinoza” intitulado *Da vida e do Saber*. Seu *motto*, reproduzo-o aqui:

Estas são as leis: subimos porque somos leves / E caímos porque o sangue pesa de venenos. / Promessa é: o que nós em noites de vigília / Pressionamos contra nossos corações pensantes em lágrimas. / Nenhuma palavra vale, nem fé, nem promessa: / Quem não confia, sempre não confiará. / E isto é destino: o que os olhos veem, / Os ouvidos ouvem e as mãos tocam. / Acertamos nossas contas com os ancestrais / e — o traído sangue deve continuar enganando (Tausk, 1983, p. 456).

O interesse de Tausk por Spinoza não é apenas literário e voltado à ética, no sentido próprio do viver. Sua principal contribuição em psicanálise, *Sobre a gênese do “aparelho de influência” na esquizofrenia* (1919) (Tausk, 1919, p. 1-33), em que aparece pela primeira vez a importante noção de *identificação*, cuja sorte teórica é proeminente doravante nas obras de Freud, possui influxos spinozanos, embora careça de exame analítico a fim de trazê-los à superfície. Poder-se-ia cogitar que a importância de Spinoza tenha sido efêmera e datada em sua vida. Não obstante, há uma nota redigida no ano de 1915 em *Da vida e do Saber* em que Tausk afirma que “cada palavra desse escrito ainda hoje vigora” (Tausk, 1983, p. 456). De fato, se há um centro irradiante de “spinozismo”, por assim dizer, no círculo freudiano, certamente é Lou-Andreas Salomé, quem até mesmo tenha trazido Spinoza na vida de Tausk.

“Mas para mim é belo o fato de que o único pensador com o qual eu – quase ainda uma criança – já possuía uma íntima relação, uma relação pressentida e que se assemelhava à adoração, me reencontre aqui, e que ele seja o filósofo da psicanálise” (Andreas-Salomé, 2018, p. 278-280), escreve Salomé em seus diários entre 1912 e 1913. Nesse mesmo excerto de seu diário, Salomé mostra-se também familiarizada com *Da vida e do Saber* de Tausk, o que nos indica uma provável circulação em torno de Spinoza em assuntos psicanalíticos¹². Seu encontro com Spinoza dá-se desde muito cedo, como disse, desde menina, e através das aulas de seu tutor, o padre Hendrik Gillot. Doravante e para sempre o terá como o seu filósofo favorito (Michaud, 2000, p. 44). Extraordinariamente, Salomé considera que a preciosa noção psicanalítica da *sobredeterminação* conflui plenamente com o pensamento de Spinoza:

¹¹ EVP23S (Spinoza, 2008, p. 252): *At nihilominus sentimus, experimurque, nos aeternos esse.*

¹² Andreas-Salomé, 2018, p. 279: “Certamente não é raro encontrar, já muito cedo na vida, a expressão daquilo que se tem como seu mais íntimo, do mais verdadeiro de si: e isso vale também para Tausk em relação a Spinoza e ao ensaio que ele escreveu em 1907”.

Na psicanálise existe algo de fundamental que vai ao encontro de todo o spinozismo de forma excepcionalmente forte: o conceito da sobredeterminação [*Überdetermination*] [*sic*]. Essa intuição [*Einsicht*] de que tudo seria mentalmente sobredeterminado, e de que até mesmo teria de sê-lo, contanto que seja perseguido longínqua e suficientemente, atravessa o habitual conceito de determinação lógica, rompe sua cadeia unilateral e o transforma, por fim, em uma conexão [*Allwechselwirkung*]. A interação [*Wechselwirkung*] de tudo com tudo tem apenas de ser assumida até suas últimas consequências para que se tenha aquilo por meio do qual, em Spinoza, a partir do movimento empírico, chega-se à tranquilidade da eternidade de sua filosofia; a esta elevada tranquilidade que significa, simultaneamente, o mais apaixonado arrebatamento, de uma maneira que talvez nenhum pensador, nesta medida, tenha possuído, quando ele murmurou “natureza” e “deus” com o mesmo sentido e, no entanto, não transformou, com isto, o natural em sobrenatural, nem rebaixou às coisas o nome de seu deus (Andreas-Salomé, 2018, p. 280).

A importância da noção de *sobredeterminação* extrapola, nas palavras de Salomé, o seu lugar na *Ciência dos Sonhos* de Freud. Talvez possamos conjecturar que o seu redimensionamento para certa generalidade numa de suas últimas obras tenha muito a ver com seus contínuos diálogos com Salomé ao longo de sua vida. Refiro-me à *Moisés e o Monoteísmo*, onde, como mostrarei, a *sobredeterminação* ganha, à medida de sua generalização para além dos mecanismos de deslocamento e condensação nos sonhos, contornos de inigualável ressonância com o pensamento de Spinoza.

Salomé é, contudo, quem primeira e verdadeiramente opera esse redimensionamento, o qual leva a *sobredeterminação* a um nível não só etiológico, mas, sobretudo, de extrema abrangência:

Mais marcante, isso deve ter-se imposto ao senhor [Freud] no mundo dos sonhos: como, de camada em camada, com as respectivas relações situacionais dos detalhes que se alteram, o que era apreendido causalmente aparecia como “sobredeterminado” — à medida que o que é causa e o que é causado se entrelaçavam cada vez mais profundamente, praticamente inexaurível até mesmo para o trabalho interpretativo de uma vida inteira. Mas o que o senhor antecipou com seu conceito de “sobredeterminação”? Algo que, desde então, já há muito foi introduzido na prática científica, o “condicionalismo” no lugar da “linha de causalidade”, e ainda deu espaço à concepção de que só se pode operar em sistemas pensados como arbitrariamente fechados, com condições conhecidas. Pois nossas experiências externas, tratáveis logicamente, ampliando-se cientificamente e tornando-se cada dia mais exploráveis, podem estender-se tão longe no ainda inexplorado quanto nossas experiências internas mergulham cada vez mais fundo (Andreas-Salomé, 1990, p. 250-251).

A substituição da “linha de causalidade” ou da “causalidade linear” favorece o condicionalismo nos termos que satisfazem a complexidade exigida por “sistemas em aberto”, e isto de maneira que se explica, em última análise, a passagem da *interação* à “interação de tudo com tudo” ou, como prefiro, a *conexão*, em referência à noção spinozana de *connexio*. Se fossemos buscar nos escrituras de Freud essa concepção “total” e extremamente complexa da *sobredeterminação*, nada encontraríamos, ao menos nada explicitamente até *Moisés e o Monoteísmo* (1939). De maneira geral, podemos significar a *atmosfera spinozana* à qual se referiu Freud em sua carta a Bickel através da circulação que houve entre os seus próximos, o que nos permite estabelecer de maneira um pouco mais segura o procedimento que empenharei a seguir.

2 Palimpsestos em Freud

Para que possamos aprofundar aspectos da presença de Spinoza em Freud, de maneira especulativa e para além da dinâmica de influências e recepções regadas ao historicismo ou ao psicologismo, procederei com *palimpsestos*. Trata-se de um procedimento com o qual venho operando na prática de leitura em geral e particularmente de escrituras de pensamento típicas da filosofia. A força dos palimpsestos resulta da constelação que podem criar ao partir de certa escritura de pensamento ou certas escrituras de pensamento estabelecendo relações diretas com outras escrituras de pensamento e de maneira tal que se pode produzir sentidos os quais não estão visivelmente postos na escritura ou nas escrituras de base. De certa maneira, o palimpsesto é algo objetivamente verificável pelo próprio modo de materialidade que consiste num escritura e, com efeito, derivado da *imitatio* no próprio ato de escrita, pensado ou impensado, considerando-a, então, no mesmo sentido em que *Os Lusíadas* de Camões *imitam* a *Eneida* de Virgílio, ou seja, não se trata de operação de identidade plena, mas de diferenças imanentes à cópia, produzidas como efeito do próprio gesto do *imitar* em escrita. É por isso que a detecção do palimpsesto por si só não anula os sentidos de uma escritura de pensamento, mas possibilita realmente, através da relação estabelecida entre as escrituras, veicular o sentido de uma noutra e, com isto, observar os seus efeitos produtivos de sentidos antes não-manifestos.

2.1 A teoria da individuação spinozana e *Massenpsychologie*

Massenpsychologie und Ich-Analyse (1921) enlaça psicanálise e política. O objeto de Freud são as massas e, para tanto, empreende uma análise de sua tipologia através de autores de referência neste campo, notadamente, *Psychologie des Foules* (1921) de Le Bon e *The Group Mind* (1920) de McDougall. Freud não desconsidera as contribuições desses autores precedentes com respeito às massas. Com efeito, as massas que foram objetos de suas pesquisas não tomam o lugar da massa específica que constitui a contribuição propriamente freudiana para o debate, a saber, certa massa que pressupõe um *condutor* [*Führer*] ou uma *ideia condutora* [*führende Idee*] articulando a coesão entre os seus indivíduos através da *identificação*. No entanto, se lermos atentamente o que escreve Freud logo antes de mostrar o seu famigerado grafo que exemplifica a massa constituída por identificação, convém nos demandarmos quantas são as massas precisamente consideradas:

Através das discussões anteriores, estamos agora plenamente preparados para indicar a fórmula da constituição libidinal de uma massa. Ao menos de uma massa tal como a consideramos até agora, isto é, aquela que possui um líder [*Führer*] e que não pôde adquirir secundariamente as propriedades de um indivíduo devido a um excesso de “organização”. Uma tal massa primária consiste em um certo número de indivíduos que colocaram um mesmo objeto no lugar de seu Ideal do Eu e, em consequência disto, identificaram-se entre si em seu Eu (Freud, 1940, p. 128).

É moeda corrente a interpretação que assume que se trata de duas massas, a massa espontânea (tratada no início de seu ensaio) e a massa por identificação. Todavia, encontramos nessa passagem, e levando em conta a massa efêmera, de fato, *três massas*, e não duas. Considerando que a *massa efêmera* desempenharia o papel de “grau zero”, a *massa primária* é aquela explicitamente definida pela posição de um único objeto no lugar do Ideal do Eu por certos indivíduos identificados entre si mediados pela identificação com o *condutor* ou com a *ideia condutora*, exemplificados por Freud através do Exército e da Igreja Católica. A *massa secundária*, da qual Freud *não* trata em *Massenpsychologie*, é aquela que adquire, pela sua “excessiva organização” [*allzu viel “Organisation”*] as “propriedades de um indivíduo” [*Eigenschaften eines Individuums*]. Poderíamos dizer que tal massa secundária seria assim como um indivíduo e no mesmo sentido que Spinoza, em seu *TP*, enuncia a fórmula *veluti una mente ducere*¹³.

¹³ *TP*, II, §16 (Spinoza, 2008, p. 275): *Ubi homines iura communia habent, omnesque una veluti mente ducuntur* (...). [“Quando os humanos têm direitos comuns e todos levam-se assim como uma mente (...)”].

A detecção desse palimpsesto, entretanto, ainda não resulta certa e segura. Assim deflagrado, ele não se confirma facilmente, e restringe-se a indicar-nos a relação direta, no limite, entre a *massa secundária* e, pela sua excessiva organização assimilada à noção de *indivíduo*, a *teoria da individuação* spinozana. Essa teoria, exposta em *De natura corporum* na EII, é sintetizada no escólio do lema 7, no qual Spinoza ilustra a integração de indivíduos, e mesmo de indivíduos de naturezas muitíssimo diversas, em certo gênero, o qual, por sua vez, novamente é passível de integração, e até o limite extremo em que a natureza inteira seja concebida como um só indivíduo, tendo por condição apenas a *conservação de sua natureza*¹⁴. A *composição*, teorizada como *individuação* e, com efeito, caracterizando a *união individual*, é explicitada pela definição subsequente ao axioma II:

Quando alguns corpos de mesma ou diversa magnitude contêm-se pelos demais, para reciprocamente arrimarem-se, ou melhor [vel], se com o mesmo ou diversos graus de aceleração movem-se, para reciprocamente comunicarem seus movimentos por alguma certa relação, diremos reciprocamente unidos estes corpos, & que todos compõem simultaneamente um corpo, ou Indivíduo, o qual se distingue dos demais por esta união dos corpos.¹⁵

A dupla condição da *união individual* não é alternativa, antes o *vel* tem valor adverbial e denota uma precisão. Primeiro, Spinoza escreve “quando” [cùm], o que indica que a *união individual* é dada pela facticidade. Depois, seguem-se as duas premissas: 1) “quando alguns corpos de mesma ou diversa magnitude contêm-se pelos demais, para reciprocamente arrimarem-se”, e 2) “se com o mesmo ou diversos graus de aceleração movem-se, para reciprocamente comunicarem seus movimentos por alguma certa relação”. Se o *vel* possui valor adverbial e aqui o versamos por “ou melhor” como indicando o valor explicativo do que se segue, o “arrimar-se recíproco” de corpos de mesma ou diversa magnitude resultante de sua contenção deve ser concebido como sendo o mesmo, mais precisamente, o “comunicar-se reciprocamente os movimentos por alguma certa relação/proporção” de corpos “com o mesmo ou diversos graus de aceleração”.

Ainda, as alternativas das condições “mesma ou diversa magnitude” e “mesmo ou diversos graus de aceleração” claramente são inclusivas, ou seja, dos corpos contidos e comunicando seus movimentos pode haver tanto casos de corpos de mesma magnitude e mesma aceleração quanto casos de corpos de diversas magnitudes e diversas acelerações. A única restrição patente é a de que, com a subordinação do critério da magnitude ao critério da comunicação, a *união individual* dá-se com a condição de que os corpos estejam sempre em movimento, jamais em repouso (relativo). Então, por um lado, os corpos de mesma ou diversa magnitude contêm-se e arrimam-se reciprocamente e, por outro, tal contenção deve resultar na comunicação dos movimentos destes corpos, todavia, não de qualquer maneira, e sim “por alguma certa relação ou proporção”, o que define a sua *forma* individual. Satisfeitas tais condições, tem-se que tais corpos envolvidos dizem-se *unidos reciprocamente*, que “todos compõem simultaneamente um corpo”.

¹⁴ EIIDNCLem.7S: “Vemos com isso, pois, por qual razão/relação o Indivíduo composto posse afetar-se de muitos modos, não obstante com sua natureza conservada. Até então concebemos o Indivíduo, o qual não se compõe senão através de corpos os quais se distinguem entre si só pelo movimento & repouso, pela aceleração & retardo, isto é, através de corpos simplicísimos. Se agora concebermos outro, composto através de Indivíduos de muitíssimas naturezas diversas, acharemos que ele pode se afetar de muitíssimos outros modos, não obstante com sua natureza conservada. Pois, uma vez que cada parte sua compôs-se através de muitíssimos corpos, logo cada parte poderá (pelo Lema precedente), sem nenhuma mudança da própria natureza, mover-se ora mais retardada, ora mais aceleradamente, &, conseqüentemente, comunicar seus movimentos mais rápida ou mais retardadamente às demais. Se, além disso, concebermos [um] terceiro gênero de Indivíduos, composto através dos segundos, acharemos que ele pode se afetar de muitos outros modos sem nenhuma mudança de sua forma. E se doravante assim continuarmos no infinito, facilmente conceberemos que a inteira natureza é um Indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitos modos, sem nenhuma mudança do inteiro Indivíduo. Todavia, se o ânimo tivesse sido o de tratar declaradamente sobre o corpo, eu deveria explicar & demonstrar estas [coisas] mais prolixamente. No entanto, já disse que quis outra [coisa], e não avancei estas [coisas] por outra causa senão porque através destas mesmas posso facilmente deduzir aquelas que firmei demonstrar”.

¹⁵ EIIDNCLDef.: *Cùm corpora aliquot ejusdem, aut diversae magnitudinis à reliquis coërcentur, ut invicem incumbant, vel si eodem, aut diversis celeritatis gradibus moventur, ut motus suos invicem certâ quâdam ratione communicent, illa corpora invicem unita dicemus, & omnia simul unum corpus, sive Individuum componere, quod à reliquis per hanc corporum unionem distinguitur.*

A composição resultante num corpo conta com o advérbio *simul*, que condensa as duas condições e, principalmente, a segunda, retomando clara e exatamente o *simul desconcertante* do axioma I¹⁶, visto que salientemente assumir as diversas acelerações como critério leva-nos a conceder que as durações dos corpos em composição jamais são uma e mesma, ainda que se considere a hipótese de corpos de mesma magnitude e mesma aceleração. A *defasagem* entre as durações dadas no *simul* que resulta no composto não só subentende que cada corpo componente tem a duração que é a sua, mas também, na relação imanente ao composto, não se dá a assimilação das durações dos componentes numa só duração que seja, de alguma maneira, a dos corpos que compõem; antes tais durações são articuladas reciprocamente entre si por alguma certa relação outra, efetivada pela própria comunicação dos componentes. A comunicação dos movimentos é, então, unificada, mas não como soma das durações dos corpos componentes, mas *por alguma certa relação/proporção* como efeito da própria composição; e é desta *certa relação/proporção*, pela qual se diz do corpo composto que ele é “unidade” e se difere de outros, que resulta a *duração* do composto. Por isso, simplesmente não nos deparamos com a “unidade” típica da imaginação, uma vez que a duração do composto não possui uma relação de mera soma com relação às durações dos componentes. Talvez seja possível dizer que a relação em jogo seria uma *pertinência* que não subjuga seus elementos pertinentes a uma operação de soma, antes os componentes *pertencem* ao *comum*, o qual é a *comunicação* de movimentos por alguma certa relação/proporção. Disso, a “unidade” dita do *indivíduo* é a articulação defasada das durações dos componentes resultando na duração de sua *união* que é dada só e somente *por alguma certa relação/proporção* de *comunicação dos movimentos* dos próprios componentes.

Segundo opino, Spinoza forja aí uma nova distinção na ordem intelectual, a *distinção individual*, cujo fundamento é integralmente relacional. Os indivíduos distinguem-se entre si pela comunicação dos movimentos de seus componentes por alguma certa relação/proporção, a qual não se apreende por algum gênero que fosse unidade senão imaginativamente, mas sim enquanto *forma*, do que resulta que cada indivíduo é absolutamente irreduzível com respeito a outro indivíduo. Ora, a composição ou integração de indivíduos, ou propriamente a individuação, não poderia ser apreendida através do termo “organização” tal como aparece em *Massenpsychologie*? Essa equivalência é, decerto, anacrônica, e não intento dizer que Freud teria sido estritamente spinozano, ou melhor, que tivesse simplesmente adotado sem mais, sem traduzir a teoria da individuação spinozana para a sua conjuntura histórico-científica. Através dessa teoria Spinoza parece corroborar a tese provisória de Freud de que não se pode distinguir radicalmente e de maneira irreduzível entre si o individual e o social, e isto é de imensa importância.

Certamente, essa linha de sentido inaugurada pelo palimpsesto carece de desenvolvimentos posteriores, notadamente, o de um esforço de tradução que não cometa a imprudência de tomar uma escritura de pensamento do século XVII como contemporânea nossa. Considerando, ademais, que se *Massenpsychologie* não tem por objeto essa modalidade de massa “excessivamente organizada” (o que é manifesto pelos exemplos do Exército e da Igreja), outra escritura de Freud precisamente o tem. Não obstante, e restando ainda alguma equivocidade da presença de Spinoza em Freud, para que possamos dissipá-la, convém examinarmos a implícita equivalência entre a *massa secundária* e a noção política de *povo* [*Volk*], o que nos desloca para *Der Mann Moses* na busca de algum palimpsesto que possa, ao menos, confirmar a presença de Spinoza em algum sentido consonante ao detectado.

¹⁶ Para uma análise do *simul desconcertante*, cf.: Lanciote, 2023.

2.2 “gleichsam ein Staat im Staat”

Tendo por objeto um inteiro *povo*, as dificuldades de Freud a fim de dar conta da transmissão do mito originário não são poucas em *Der Mann Moses*. Primeiro porque o inconsciente se diz restrito a cada indivíduo, e a hipótese de algo como um “inconsciente coletivo” (tema de marcada controvérsia com Jung) é totalmente rejeitada. Depois, não sendo possível estabelecer algo como o “inconsciente de um povo”, mecanismos como o do *recalque* e outros derivados perdem também a sua validade, restritos que são ao inconsciente do indivíduo humano. Mesmo que um povo seja, por hipótese, tal uma massa secundária, algo excessivamente organizado ao ponto de podermos apreendê-lo assim como um indivíduo, não se pode, contudo, transpor todas as propriedades dos indivíduos humanos ao indivíduo povo. É nesse sentido que a noção mais importante aparece com respeito ao tratamento do mito de certo povo e, com efeito, as suas modificações ao longo da história. A *deformação* [*Entstellung*] é o que permite justamente pensar essas modificações, e a hipótese freudiana constitui-se através da analogia entre esta noção e a *psicose*.

Trata-se de uma analogia, e de sua aplicação, na qual a dominação da realidade psíquica interna sobre a realidade do mundo exterior no caso psicótico torna-se algo como um *credo quia absurdum*. No retorno de um “fragmento esquecido”, inserem-se ideias delirantes exercendo pretensão de verdade que excede não importa qual objeto lógico, influenciando vigorosamente as massas humanas (Freud, 1950, p. 190-191). É na explanação desse mecanismo de dominação que a realidade psíquica exerce sobre a realidade do mundo exterior (oriundo da qualidade “compulsiva” [*Zwang*]), verdadeiro fundamento da analogia entre o modelo da psicose e do delírio e das ideias delirantes das massas, que aparece uma fórmula inequivocamente spinozista: este mecanismo de dominação é, escreve Freud, “assim como um Estado num Estado” [*gleichsam ein Staat im Staat*] (Freud, 1950, p. 181). Trata-se de uma tradução em *palimpsesto* da fórmula spinozista “assim como um Império num Império” [*veluti imperium in imperio*]¹⁷.

A presença dessa fórmula não só confirma a presença de Spinoza na escritura de pensamento freudiana como também abre caminho para uma equivalência entre a *teoria da imaginação* spinozana e a *deformação*, a qual, em última análise, recai, sob o peso da analogia, na *psicose*, nos termos do indivíduo humano. Isso não me parece ser pouco, ao menos dispomos de dois palimpsestos que claramente estreitam as escrituras de pensamento de Spinoza e a de Freud. No entanto, a construção a seguir não pode mais se sustentar através dessa premissa que os aproxima, efeito dos palimpsestos, senão por exercício especulativo. De um lado, a analogia entre *deformação* e *psicose*, de outro, a individuação seguindo o mecanismo integrativo posto em equivalência com a noção de organização (“a excessiva organização” que faz de um *povo* assim como um *indivíduo*). O fato das noções estabelecidas no tratamento entre extremos, indivíduo humano, como *minimum*, e indivíduo povo, como *maximum*, servir de quadro operativo sobre o qual podemos exercitar a especulação ganha em segurança no desenvolvimento de hipóteses produtoras de sentidos outros, permitindo potencialmente novas enunciações de problemas.

2.3 O espelho d’água de Narciso

Devo acrescentar de maneira indicativa dois passos a favor desse caminho. O primeiro diz respeito à possibilidade de equivalência entre a *teoria da imaginação* de Spinoza, a *máquina s’imaginante*, e a *teoria do narcisismo*, e, o segundo, ele diz respeito à reformulação que sofre a noção de *sobredeterminação*, tal como indicamos a partir de Salomé, e corroborando substancialmente com a primeira equivalência. O passo que proponho, de fato, não é sem relação com a discussão que vimos sobre o *sentimento oceânico*. Ao contrário, toca-a em cheio. No entanto, há um bifurcação que nos aparece com respeito à *teoria do narcisismo*, visto que Freud barrou o *sentimento oceânico* trazendo a tona o *desamparo infantil*, vejamos:

¹⁷ EIIIPraef. (Spinoza, 2008, p. 93).

Um sentimento só pode ser uma fonte de energia se ele próprio for a expressão de uma forte necessidade. Para as necessidades religiosas, a derivação do desamparo infantil e do anseio pelo pai despertado por ela parece-me inevitável, sobretudo porque este sentimento não continua simplesmente a partir da vida infantil, mas sim é permanentemente mantido pelo medo/angústia diante da força superior do destino. Eu não saberia indicar nenhuma necessidade da infância tão forte quanto a proteção paterna. Com isso, o papel do sentimento oceânico, que talvez aspirasse, por exemplo, à restauração do narcisismo irrestrito, é deslocado para segundo plano. Até o sentimento de desamparo infantil pode-se seguir a origem da disposição religiosa com contornos claros. Pode ainda haver outras coisas por trás disso, mas isto permanece, por enquanto, velado pelo nevoeiro (Freud, 1955, p. 430).

A hipótese da restauração do “narcisismo irrestrito” é descartada pelo *desamparo infantil* e pelo *anseio do pai*, os quais se mantêm ao longo da vida humana pelo medo/angústia. A ilação que faz Freud afastar o *sentimento oceânico* tem por fundamento o desamparo infantil como pressuposto das necessidades religiosas ulteriores, e não o *sentimento oceânico*. No entanto, o que seria a alternativa que se enuncia através do “narcisismo irrestrito”, a qual, por suposição, talvez permitisse algo como este último sentimento?

Freud jamais contestou frontalmente Salomé, embora facilmente possamos constatar que já em sua interpretação da *pulsão de morte* há divergência substancial com relação a Freud por rejeitar uma diferença qualitativa entre as pulsões em geral¹⁸. No que diz respeito ao narcisismo especificamente, a sua específica divergência permite-nos recuperar a alternativa rejeitada com respeito ao *sentimento oceânico*, e dando vazão ao que seria o “narcisismo irrestrito”, o “outro aspecto” do narcisismo segundo Salomé:

Por isso, parecer-me-ia perigoso se no narcisismo sua ambiguidade não permanecesse enfatizada como seu essencial, se, através da confusão de palavras com o mero amor de si, seu problema se desse, por assim dizer, como resolvido sem solução. Eu gostaria, pois, de destacar aquele outro lado, que recua diante da consciência do eu – o do sentimento de identificação mantido com o Todo, da reintegração com o Todo como meta fundamental positiva da libido, que emerge em alguns pontos, a saber, em três: em nossos investimentos de objetos, em nossas valorações e na conversão narcísica em criação artística (Andreas-Salomé, 1990, p. 193).

Sugere-se que “narcisismo irrestrito” possa ser equivalente ao “outro lado”, a saber, o “sentimento de identificação mantido com o Todo”, a “reintegração com o Todo como meta fundamental positiva da libido”. Acaso não estaria aí a chave, no próprio narcisismo, da possibilidade de admitir-se o *sentimento oceânico* enquanto fonte das necessidades religiosas, enquanto ele consiste precisamente em “Ser-um com o Todo” e de tal maneira que dissolve a interioridade e exterioridade em relação ao indivíduo? A dissolução do *Eu* nesse sentido, não é que ela exclua aquilo que preconiza a *teoria do narcisismo* freudiana, a cisão que se faz interioridade e exterioridade, mas sim que algo daquele “Ser-um com o Todo” de alguma maneira permaneça a despeito desta cisão, algo que ainda esteja integrado mesmo quando a necessária demarcação entre interior e exterior faz-se constitutiva, presente e atuante (e mesmo “irretroativa”). A sutileza de Salomé não visa refutar a teoria do narcisismo de Freud, ela também não tem por objetivo algo que não corresponda à facticidade e que não deva a todo custo também ser explicado. Antes, é precisamente o fato da criação artística, da poesia, e também da própria filosofia que passa a ser explicado pela reintegração com o Todo e cuja base encontra-se naquilo que precede à cisão entre interioridade e exterioridade, algo que permanece à despeito da cisão, o que de maneira nenhuma contradiz a tese da impossibilidade da destruição do “traço mnemônico”.

Essa fresta de imanência em bom sentido spinozano tem seu respaldo na maneira que Salomé reinterpretar e problematiza o próprio mito de Narciso, que não se vê num espelho artificial, mas nas águas que espelham, além de si mesmo, a inteira natureza das coisas:

¹⁸ Essa demarcação, eu diria, *spinozista*, conclui-se como uma separação bem marcada contra a assimilação de Lacan da “pulsão de morte” com a noção hegeliana de “negatividade” vinda da interpretação da *PhG* feita por Kojève.

É um pouco culpa do padrinho do termo, o herói do espelho de Narciso, quando, nisto, apenas sobressai unilateralmente a gratificação erótica do eu. Todavia, pense-se que o Narciso da lenda não está diante de um espelho artificial, mas sim diante da Natureza: talvez não tenha visto somente *a si mesmo* na água, mas também a si mesmo ainda *como Todo*, e talvez, se não fosse assim, não teria se detido ali, mas antes fugido? Não paira sobre seu rosto, desde sempre, além do êxtase, também a melancolia? Como ambas unem-se numa: alegria e tristeza, o que se furtou de si, o que foi lançado de volta a si, entrega e afirmação própria: isto só se tornaria plena imagem para o poeta (Andreas-Salomé, 1990, p. 197-198).

O Narciso de Salomé é o Narciso de Rilke¹⁹, mas também seu Spinoza e o de Tausk²⁰. Narciso seria, por hipótese e como tentarei mostrar adiante, o protótipo da *máquina s'imaginante*, ou vice-versa: abre-se caminho o suficiente, segundo penso, para estreitar a *teoria da imaginação* de Spinoza com a *teoria do narcisismo*. Se, por um lado, temos o fundamento do *sentimento oceânico* naquilo que seria, à maneira que interpreta Salomé, o *narcisismo primário* e a persistência do *ser-Um com o Todo*, a *imaginação* no sentido spinozista poderia assimilar-se ao *narcisismo secundário*, o qual é operante através da principal distinção fixa, fixada, entre interioridade e exterioridade relativas a cada indivíduo. Para empenhar essa tarefa especulativa, recupero o essencial da hipótese interpretativa da *máquina s'imaginante* spinozana, o *centramento em si*²¹.

2.4 Centramento em si

Seu constructo fundamental é aquele que, considerando que concretamente há multiplicidade de afecções relativas ao corpo humano em devir, cada afecção leva o corpo humano a *indicar mais* a sua natureza, mediada pela afecção, que a natureza do corpo externo afetante, e isto de sorte que o corpo humano se constitui como algo *em si* e, correlativamente, põe qualquer corpo externo como sendo *para si*. O *centramento em si* é o que engendra a exterioridade: porque há o *centramento em si* engendrando interioridade e exterioridade e mais indicando a natureza de si do que dos corpos externos que afetam o corpo humano, há um “destacamento” da mente humana com respeito à natureza inteira. Percebendo-se através desse centramento, a Mente humana faz-se centro ou origem da percepção de todos os corpos externos, então, nesta medida, posta como origem e centro, todas as coisas exteriores têm-se *para si*, para a Mente humana, daí a gênese da *teleologia*, dado que todas estas coisas têm-se “em vista de si”, do *em si*, instaurando, pois, a ordem imaginativa.

¹⁹ Rilke, R. M. “Narziß” In Andreas-Salomé, 1990, p. 198: “Isto, pois: isto de mim vem e se dissipa / no ar e no sentimento dos bosques, / escapa-me ligeiro, e meu não mais será / e resplandece, pois hostilidade não topa. / Afasta-se isto incessantemente de mim, / não quero caminho, aguardo, resto: / mas têm pressa todos os limites meus, / afora precipitam e ali já estão. / E mesmo em sono: nada nos une o bastante. / Complacente centro em mim, cerne cheio de fraqueza, / que não retém sua polpa. Fuga, ó voo / dos pontos todos de superfície minha. / Aberto jaz agora na indiferente / água dispersa, e posso longamente / mirar sob minha coroa de rosas. / Lá não é amado. Lá embaixo / nada há além de impassibilidade precipitando pedras, / e posso ver como estou triste” [“Dies also: dies geht von mir aus und lost / sich in der Luft und im Gefühl der Haine, / entweicht mir leicht, und wird nicht mehr die Meine / und glänzt, weil es auf keine Feindschaft stößt. / Dies hebt sich unaufhörlich von mir fort, / ich will nicht weg, ich warte, ich verweile: / doch alle meine Grenzen haben Eile, / stürzen hinaus und sind schon dort. / Und selbst im Schlaf: nichts bindet uns genug. / Nachgiebige Mitte in mir, Kern voll Schwache, / Der nicht sein Fruchtfleisch anhält. Flucht, o Flug / von allen Stellen meiner Oberfläche. / Jetzt liegt es offen in dem teilnahmslosen / zerstreuten Wasser, und ich darf es lang / anstaunen unter meinem Kranz von Rosen. / Dort ist es nicht geliebt. Dort unten drin / ist nichts als Gleichmut überstürzter Steine, / und ich kann sehen, wie ich traurig bin”].

²⁰ Tausk, 1983, p. 457: “Um olhar profundamente desmedido. Todos os limites / são só degraus para o caminhante, e marcas / para o apressado, e fugidias imagens sombrias / para os livres que buscam o Um” [“Ein masslos tiefes Schauen. Alle Grenzen / Sind Stufen nur für Gehende, und Marken / Für Eilende, und flüchtige Schattenbilder / Für jene Freien, die zum Einen streben”].

²¹ Para um desenvolvimento mais preciso da *máquina s'imaginante*, cf.: Lanciote, 2023.

No *scholium* da EIP29, Spinoza opera uma distinção entre *contemplan-se quotidiana e externamente* [*quoties externe contemplare*] e *contemplan-se quotidiana e internamente* [*quoties interne contemplare*]. No primeiro caso, a mente não tem de si nem de seu corpo nem dos corpos externos senão um conhecimento confuso. Enquanto ela não percebe senão quotidianamente através da ordem comum da natureza, ela é determinada *externamente* a contemplar isto ou aquilo através do encontro fortuito das coisas. Temos aí o “destacamento” da mente com respeito à inteira natureza das coisas. No segundo caso, quando a mente *internamente* contempla-se simultaneamente coisas plurais, ela deve inteligir as conveniências, as diferenças e as oposições; com efeito, quando ela é internamente disposta quotidianamente deste modo ou de outro, então ela contempla-se clara e distintamente as coisas²².

Observemos que o principal aspecto do constructo da *máquina s'imaginante* é a circulação entre o *em si* e o *para si* fundando a efetiva distinção imaginativa entre *interioridade* e *exterioridade*, a qual é derivada das relações de afecção em que está imerso o Corpo humano, o *ocurso fortuito das coisas*. Que a interioridade e a exterioridade sejam efeitos, isto parece ser análogo, senão homólogo, à *teoria do narcisismo*, em que a distinção entre sujeito e objeto é também efeito, subtendendo aí as interioridade e exterioridade. Mas haveria alguma equivalência possível entre o *contemplan-se internamente* e o *narcisismo primário*, por um lado, e o *contemplan-se externamente* e o *narcisismo secundário*? Trata-se de uma hipótese que, como opino, pode frutiferamente ser investigada.

2.5 Sobredeterminação

Por fim, retomemos aquilo que fez de Spinoza, de acordo com o juízo de Salomé, “o filósofo da psicanálise”, a *sobredeterminação*, e que parece corroborar com a questão anteriormente soerguida. É possível traçar a equivalência especulativa entre, por um lado, a “linha de causalidade” e a noção spinozana de *concatenação* [*concatenatio*], por outro, a “interação de tudo com tudo” e a noção de *conexão* [*connexio*]. A *conexão* escapa à lógica serial e irrompe a “cadeia unilateral”, a “série” que se metaforiza enquanto “linha”, a *concatenação*²³. Se na *Ciência dos Sonhos*, a *sobredeterminação* apresenta-se como uma noção restrita, em *Der Mann Moses* ela alcança uma extraordinária generalidade e que vai no mesmo sentido (antecipado?) por Salomé:

Basta, de fato, para nossa imperativa necessidade causal, quando cada processo tem uma causa demonstrável. Todavia, na realidade fora de nós [*in der Wirklichkeit ausserhalb uns*] este dificilmente é o caso; antes pelo contrário, cada evento [*Ereignis*] mostra-se ser sobredeterminado [*überdeterminiert*], ele define-se como o efeito de várias causas convergentes [*als die Wirkung mehrerer konvergierender Ursachen*]. Aterrorizada [*geschreckt*] pela incalculável complicação dos acontecimentos [*Komplikation des Geschehens*], nossa investigação toma o partido por uma concatenação [*Zusammenhang*] em detrimento de outra, levanta contrariedades as quais não existem, que só surgiram através da ruptura com relações mais abrangentes (Freud, 1950, p. 214-215).

Frisa Freud, “na realidade fora de nós” “cada evento mostra-se ser sobredeterminado, ele define-se como o efeito de várias causas convergentes”. Não é mera casualidade que nisso se coaduna certa sobrecarga de sentidos, segundo Freud, o “terror do incalculável”, “a complicação dos acontecimentos”, que nos leva a alternar “uma concatenação em detrimento de outra”, ademais, no mesmo sentido da *concatenação* spinozana como derivada da imaginação, então, levantando “contrariedades as quais não existem, que só surgiram através da ruptura com relações mais abrangentes”. Se a “localidade”, utilizemo-nos deste provisório termo (mas posto por Salomé no sentido de “Lageverhältnissen”), tem por condição a “ruptura com relações mais abrangentes”, é que estas “relações mais abrangentes” se dizem, no limite, da inteira natureza, ou da natureza em geral: a inteira natureza das coisas é, pois, *sobredeterminante*.

²² EIP29S (Spinoza, 2008, p. 70): *Dico expressè, quòd Mens ne sui ipsius, nec sui Corporis, nec corporum externorum adaequatam; sed tantùm cognitionem habeat, quoties ex communi naturae ordine rez percipit, hoc est, quoties externè, ex rerum nempe fortuito occursu, determinatur ad hoc, vel illud contemplandum, & non quoties internè, ex eo scilicet, quòd res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias, & oppugnantias intelligendum: quoties enim hoc, vel alio modo internè disponitur, tum res clarè & distinctè contemplatur, ut infrà ostendam.*

²³ Para a distinção entre *concatenatio* e *connexio* em Spinoza, cf.: Morfino, 2002, p. 15-29

Freud acentua que a *concatenação* deriva do específico afeto de medo ou, propriamente, de terror [*Schrecken*] do incalculável. À maneira spinozana, o “terror” pode ser traduzido por “desespero” [*Desperatio*]: “O Medo é inconstante Tristeza, também originado através da imagem da coisa duvidosa (...), se se tolhe a dúvida destes afetos, (...) faz-se através do Medo o Desespero”²⁴. Sobretudo, o *terror* ou *desespero* deriva da supressão da dúvida a que se refere o *Medo*. Essa dúvida depende da temporalização: “O Medo é a inconstante tristeza originada através da ideia da coisa futura ou pretérita, de cujo evento até alguma medida duvidamos”²⁵. O *incalculável* é futuro ou pretérito (excesso de tempo, tempos que excedem o presente), *dúvida* que se cristaliza em imagem, no caso, da impossibilidade de se apreender a natureza das coisas tal como ela é, ou seja, apreender a sua abrangência, suas *conexões*. A hipótese do *sentimento oceânico*, traduzindo-o em *eternidade*, justamente parece equivaler à suspensão das temporalidades ligadas aos afetos e, pois, de natureza imaginativa, e, com isto, confluir, no que toca o problema do conhecimento, com a noção de *sobredeterminação*.

É certo que Spinoza jamais enunciou que o processo de conhecimento pudesse ser acometido, que pudesse nos engendrar algo como afeto de tristeza, mas também é certo que o passo de Freud não se indispõe para com a assinatura de Spinoza, ao contrário, parece antes prolongá-la com êxito. A ansia pela pesquisa da natureza das coisas é futuro incerto de êxito, sujeito, pois, ao desespero ou terror e, assim, retorno à metáfora da linha, à segurança da *concatenação*. Se recordarmos que o *centramento em si*, característico da *máquina s’imaginante*, corresponde ao *contemplan-se quotidiana e externamente*, este poderia ser assimilado especulativamente à *concatenatio*, à “einseitige Kettengliedlinie” ou ao “Zusammenhang”, e em detrimento da *connexio*, da *Allwechselwirkung* ou da *Überdeterminierung*, correspondentes, por hipótese, ao *contemplan-se internamente*. Ao que tudo indica, há caminho e talvez muito frutífero para um exame mais minucioso e detido das ressonâncias obtidas pelos palimpsestos, o que resta por fazer em pesquisa ulterior.

3 Conclusão: notas para uma pesquisa

Teria sido possível evitar a *querela do desejo*? Essa é uma questão da ordem do impossível, do futuro anterior esfumaçado e, eu diria, até mesmo vã. No entanto, a presença de Spinoza em Freud, no círculo freudiano, a *atmosfera spinozana* assemelha-se a uma via potencial abortada, que jamais chegou a se desenvolver e apenas desenvolvendo-a ela poderia confrontar-se na arena de uma querela em que não era somente o desejo que estava em jogo, mas certamente muito mais, como podemos concluir provisoriamente através de nosso percurso e sua constelação de problemas. Quiça em algum momento isso ocorra, e, se ocorrer, talvez curiosamente integre, como uma nova cena, mais um ato do espetáculo entre Hegel e Spinoza em nossos dias.

²⁴ EIIIP19S2 (Spinoza, 2008, p. 111): “*Metus contrà inconstans Tristitia, ex rei dubiae imagine etiam orta. Porrò si horum affectuum [spes et tristitia] dubitatio tollatur, ex Spe fit Securitas, & ex Metu Desperatio (...)*”.

²⁵ EIIIDef.Aff.Def13 (Spinoza, 2008, p. 150): “*Metus est inconstans tristitia orta ex idea rei futurae vel praeteritae, de cuius eventu aliquatenus dubitamus*”.

A natureza dessas notas para uma pesquisa é claramente incompleta, e ela ambiciona antes a abrir caminhos e debates do que qualquer outra coisa. Há muito mais a perquirir, por exemplo, a presença de Spinoza em Fechner, de quem Freud parece ter sido não somente um leitor, mas também respaldado sua tese do “paralelismo psico-físico”. Se essa tese é de caráter spinozano ou lebniziano, isto resta pesquisar, assim como certamente tantos elementos que venham a integrar esse debate que discute, no final das contas, problemas que tocam tanto os fundamentos da psicanálise quanto os problemas de filosofia política. E também o “spinozismo” latente de Groddeck, quem inventou a noção de *isto* [Es], muito cara a Freud (Cf.: Groddeck, 1923). Apenas para concluir com um exemplo, não dispomos de uma teoria das modalidades de massas e suas articulações internas e tampouco as transições entre tais modos, se é que isto seria possível. Em todo caso, uma teoria que assim se pretendesse deveria poder explicar-se no quadro que vai da simples associação, talvez do grau zero de uma massa espontânea, até ao máximo e que seria um inteiro povo. Muito resta por fazer, debater e pesquisar, e espero que este grão de areia que consiste nesta contribuição possa, ainda que singelamente, provocar algum estímulo.

Referências

- ANDREAS-SALOMÉ, L. 1983. Spinoza. In: *In der Schule bei Freud*. Frankfurt am Main/Berlin/Wien: Ullstein.
- ANDREAS-SALOMÉ, L. 1990. Mein Dank an Freud. In: *Das “Zweideutige” Lächeln der Erotik. Texte zur Psychoanalyse*. Freiburg: Kore.
- ANDREAS-SALOMÉ, L. 1990. Narzissmus als Doppelrichtung. In: *Das “Zweideutige” Lächeln der Erotik. Texte zur Psychoanalyse*. Freiburg: Kore.
- ANDREAS-SALOMÉ, L. 2018. Spinoza. *Modernos & Contemporâneos. Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas*, 2(4): p. 278-280.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. 1972/1973. *Capitalisme et Schizophrénie. L'Anti-Oedipe*. Paris: Éd. De Minuit.
- FREUD, S. 1955. Das Unbehagen in der Kultur. In: *Gesammelte Werke*. Bd. XIV. London: Imago Publishing Co.
- FREUD, S. 1946. Das Unbewußte. In: *Gesammelte Werke*, Bd. X. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- FREUD, S. 1940. Massenpsychologie und Ich-Analyse. In: *Gesammelt Werke*. Bd. XIII. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- FREUD, S. 1950. Der Mann Moses und die monotheistische Religion. In: *Gesammelte Werke*. Bd. XVI. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- FREUD, S. 1939. *Der Mann Moses und die monotheischen Religion*. Amsterdam: Verlag Allert de Lange.
- GRODDECK, G. 1923. *Das Buch vom Es. Psychoanalytische Briefe an eine Freundin*. Leipzig/Wien/Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- HESSING, S. 1962. (Herausgegeben von). *Spinoza. Dreihundert Jahre Ewigkeit. Spinoza - Festschrift 1632-1932*. The Hague.
- LACAN, J. 2015. *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Paris: Éd. du Seuil.
- LANCIOTE, D. 2023. A máquina s’imaginante de Spinoza. *Cadernos Espinosanos*, (49): 155-184.

- MASSON, J. M. 1980. *The Oceanic Feeling. The Origins of Religious Sentiment in Ancient India*. Boston: D. Reidel Publishing Company.
- MICHAUD, S. 2000. Lou Andreas-Salomé. *L'alliée de la vie*. Paris: Éditions de Seuil.
- MORFINO, V. 2002. *Incurioni Spinoziste*. Milano: Mimesis.
- MOSER, B. 2014. *A Biography of Clarice Lispector*. Great Britain: Penguin Books.
- PEDEN, K. 2014. *Spinoza Contra Phenomenology: French Rationalism from Cavailles to Deleuze*. California: Stanford University Press.
- RILKE, R. M. 1990. "Narziß" Apud Andreas-Salomé, L. "Narzissmus als Doppelrichtung" In: *Das "Zweideutige" Lächeln der Erotik*. Texte zur Psychoanalyse. Freiburg: Kore.
- ROLLAND, R. 1930. *Vie de Ramakrishna*. Paris: Librairie Stock.
- ROLLAND, R. 1959. *Le voyage intérieur*. Paris: Éd. Albin Michel.
- ROLLAND, R. 2020. *O clarão de Espinosa*. São Paulo: Ed. N-1.
- SARADANANDA, S. 1983. *Sri Ramakrishna. The Great Master*. Vol. 1. Mylapore: Madras.
- SPINOZA, B. 2008. *Opera Posthuma*. Firenze: Quodlibet.
- TAUSK, V. 1983. Vom Leben und vom Wissen. In: *Gesammelte psychoanalytische und literarische Schriften*. Wien/München: Medusa Verlag.
- TAUSK, V. 1919. Über die Entstehung des „Beeinflussungsapparates“ in der Schizophrenie. In: Freud, S. (Herausgegeben von). *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse*. Heft 1. Leipzig/Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- ZWEIG, A. 1939. *The Living Thoughts of Spinoza*. London/Edinburgh: Morrison and Gibb LTD.

Declaração de Disponibilidade de Dados:

Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

Submetido: 22 de julho de 2025.

Aceito: 14 de agosto de 2026.