

O que D. W. Winnicott diria a D. Hume?
Sobre a identidade pessoal
What would D. W. Winnicott say to D. Hume?
An analysis of Personal Identity

Carlos Motta

Professor de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

E-mail: cjmotta@gmail.com.br

Suze Piza

Professora de Filosofia e Ciência Política na Fundação Getúlio Vargas (FGV)

E-mail: suzepiza@gmail.com

Resumo: Apresentaremos neste texto a tese de David Hume sobre a identidade pessoal tal como é apresentada no *Tratado da natureza humana*, de sua autoria. No apêndice da obra, Hume apresenta dúvidas sobre a tese que defendeu, apontando uma série de problemas que não se resolvem em sua teoria. Mas o tratamento desses problemas e uma possível resposta a Hume podem ser encontrados em D. W. Winnicott.

Palavras-chave: identidade pessoal; Hume; Winnicott; integração; *self*.

Abstract: In this text, we look at Hume's thesis on personal identity as it is presented in the book *A Treatise of Human Nature*. In this book's appendix, Hume poses questions about his thesis, which highlighted a number of problems that his theory does not resolve. In D. W. Winnicott, we found possible solutions to these problems and a possible answer to Hume.

Keywords: Personal Identity; Hume; Winnicott; integration; *self*.

Há uma forte presença de teorias filosóficas na psicanálise de Winnicott, especialmente teorias de filósofos modernos e contemporâneos. Winnicott não os cita, e os conceitos filosóficos não são tematizados porque suas ideias encontram-se dispersas em um grande número de artigos, em sua maioria resultado das inúmeras palestras que proferiu geralmente para um grande público. Isso não significa que seu pensamento não seja coerentemente articulado. O tema central de Winnicott é a natureza humana e, ao

longo de suas obras, percebe-se o tratamento minucioso desse conceito que é central em sua teoria do amadurecimento.¹

A natureza humana aparece na psicanálise winnicottiana atrelada à noção de continuidade de ser e de constituição de um si mesmo pessoal (ou, ainda, a um eu, um ego, ou à integração de um eu unitário) que poderá ser forte ou fraco, dependendo de como ocorreram as experiências do ente humano com o ambiente. Para Winnicott, essa é uma conquista primordial, base para a saúde ou não saúde, para o amadurecimento ou a imaturidade. Percebendo que essa é a espinha dorsal de seu pensamento, podemos facilmente afirmar que a teoria de Winnicott é uma antropologia.

O conceito de natureza humana também é objeto de uma das principais obras de David Hume, o *Tratado da natureza humana*, na qual o conhecimento causal é atrelado a um instinto natural – o hábito. A presença de tal instinto no interior da filosofia de Hume pode ser entendida remetendo-se a uma teoria geral da natureza. No cerne dessa discussão está uma teoria empirista da *identidade pessoal* que apresentaremos como uma espécie de “fundamento filosófico” para a teoria da tendência humana à integração em um *eu sou* de Winnicott.

A intenção desse texto não é a de defender Hume como influência absoluta de Winnicott, muito menos procurar em Hume o pai de ideias de Winnicott. Se Winnicott leu ou não a teoria de Hume é irrelevante para o que propomos aqui. Importa-nos essencialmente o tratamento filosófico dado por Hume a um conceito que será fundamental a Winnicott, à construção de sua psicanálise ou antropologia psicanalítica. Importa-nos, principalmente, a atualidade dessa discussão para nossa compreensão contemporânea do que é a natureza humana, colocando a filosofia e a ciência para tratar e pensar sobre o mesmo tema. Se chamamos Hume e Winnicott para essa discussão é porque consideramos que ambos apresentam uma relação de afinidade.

1. O eu como ficção²

Embora consideremos que o nosso entendimento nos informe constantemente acerca da existência de um *eu* subjacente a todo processo de consciência e, com isso, estabeleçamos uma noção de que esse *eu* seja o receptáculo ou a constituição da própria

¹ Dentre essas obras, podemos mencionar *Human Nature*.

² A teoria de Hume sobre a identidade pessoal se encontra em *A Treatise of Human Nature*, livro I, parte IV.

mente, a noção de identidade pessoal que atribuímos a nós mesmos é apenas fictícia, semelhante à identidade que atribuímos a vegetais e animais ou a outros objetos percebidos. A noção de identidade tem uma mesma origem ou proveniência: uma operação da imaginação que se efetiva quando esta se depara com objetos semelhantes. A construção da “mesmidade” ou identidade pessoal nada mais é do que uma elaboração da imaginação que toma o semelhante por idêntico. A noção de identidade é, portanto, fruto de um erro. Essa é uma das bases da argumentação de Hume, que afirma que não temos em nenhum momento *impressão* alguma de identidade ou de mesmidade; não tendo impressão, não poderíamos ter uma *ideia de identidade*, que, segundo o princípio empirista humeano, deve ser sempre cópia de uma impressão.

Para Hume, não se tem nenhuma impressão de uma identidade ou de um *eu*, o que se tem são impressões de pernas, roupas, cabelo, voz etc. Essas impressões desfilam e não há conexão necessária que as una em um todo. Elas só se tornam algo uno porque há princípios de associação (na natureza) que as conectam e, quando isso acontece repetidamente no tempo e no espaço, acredita-se que há uma unificação. A conexão é resultado da ação do hábito. Hume defende que os seres humanos têm um instinto natural que é a instância básica da produção de conhecimento: quando duas impressões se apresentam regularmente conjugadas, há uma tendência para *supor* uma conexão entre elas. Os instintos naturais garantem assim a sobrevivência do humano no mundo.

Para Hume, o que chamamos de *mente* é apenas um feixe, uma coleção, uma sucessão de percepções que desfilam em um palco (*stage*), variando posições e arranjos em uma velocidade inconcebilmente alta e de forma ininterrupta. Mas da própria *mente* ou *eu* não há qualquer percepção: o palco onde desfilam as percepções não pode, ele mesmo, ser percebido como uma unidade ou uma identidade.

Caso houvesse uma impressão da qual se originasse a noção de identidade pessoal, haveria também uma ideia correspondente a ela. Tal ideia seria encontrada caso procedêssemos ao exame de todas as nossas ideias presentes na memória e fôssemos eliminando todas aquelas distintas do nosso *eu*. Assim, encontraríamos uma ideia residual que não corresponderia a qualquer elemento do mundo, logo, essa seria uma ideia correspondente a nós mesmos.

Na sequência de sua argumentação, Hume afirma que sabemos que uma identidade foi forjada na mente, e isso ocorreu em um processo de *construção* que funciona como se houvesse uma junção de diferentes percepções em uma só, como se elas se fundissem fazendo desaparecer caracteres distintivos e tomando uma série de

percepções distintas *como se* fossem a mesma. É importante ressaltar que, para Hume, essas percepções não são idênticas, mas apenas semelhantes, e o processo que explica como a imaginação opera conectando diversas percepções discretas consiste justamente em um processo no qual se toma o semelhante e diverso como único e idêntico.

A ação da imaginação que unifica o semelhante e o toma como idêntico pode ser descrita assim: quando um objeto é percebido de modo inconstante, como o amigo que encontramos ocasionalmente na rua, a mente tende a formar uma conexão entre as ideias distintas das percepções diversas desse amigo no tempo e no espaço. O resultado disso é que a transição de uma ideia armazenada na memória e referente ao passado torna-se associada a outra ideia semelhante referente a outro tempo (ou espaço). Essa associação pode ficar tão forte que provoca a transição imperceptível de uma à outra. Isso cria a ilusão de que temos uma percepção constante do objeto, ou seja, a ilusão de que as diversas ideias presentes na memória são a *mesma* ideia. Essa é a ficção da ideia de identidade, o que faz as diversas percepções do amigo encontrado esporadicamente, ou seja, em momentos distintos, serem tomadas como percepções do *mesmo* amigo. Logo, sua identidade está fixada.

A mente, que é meramente o palco onde desfilam impressões distintas uma das outras e separadas no tempo e no espaço, é tomada como algo unificador. Assim, como afirma David Hume em seu *Tratado da natureza humana*, não temos uma percepção do *eu* ou da identidade pessoal, temos apenas a impressão de braços, pernas, cabelo, voz etc. que aparecem a cada dia de forma diversa, mas semelhante. Como esses elementos surgem habitual e incessantemente, a imaginação toma todos eles como parte de uma mesma coisa: o *eu*.

Em sua tese sobre a identidade pessoal, Hume aponta que a identidade é um conceito que só pode ser compreendido em termos de seu psicologismo, e não ontologicamente, pois não há identidade factual em uma pessoa, ou seja, não há *uma* pessoa, há somente uma diversidade de impressões semelhantes – algumas assimiladas pela memória e outras descartadas, algumas conscientes e outras inconscientes –, e *a sensação* de que há um vínculo real entre as ideias que formamos, oriundas das percepções. Trata-se apenas de uma associação habitual de ideias. A identidade para Hume “não é alguma coisa que pertença realmente a essas diferentes percepções e que

as uma uma as outras; é apenas uma qualidade que lhes atribuímos” (T, p. 292).³ Isso ocorre porque há uma união dessas diferentes percepções/ideias na imaginação.

Segundo Hume, há na natureza humana princípios de associação (semelhança, contiguidade, causação) que propiciam uma união de elementos distintos na imaginação. Somos levados a isso pela natureza, pois os princípios de associação são o *cimento do universo*, responsáveis pela constituição do mundo à nossa volta. Vê-se, logo, que tal processo unificador é essencial para nossa sobrevivência. A afirmação de Hume nos faz pensar, então, que a ficção de conceber uma identidade pessoal, mesmo sem ter uma impressão dela, é no mínimo útil e tem valor, caso contrário, a natureza não nos levaria a isso. Esses princípios permitem que o mundo seja construído e que a pessoa se perceba como *uma*, o que garante que a vida siga seu rumo. Por meio dos princípios de associação, o que *é* hoje pode *ser* amanhã. O processo de construção da identidade é suave e ininterrupto, e ocorre quando a memória, que nada “mais é que a faculdade pela qual despertamos as imagens de percepções passadas” (T, p. 293), colabora, junto às relações de causa e efeito, com a produção da identidade pessoal. Ela suscita a semelhança entre as percepções que foram apresentadas de forma habitual e registra-as, estabelecendo uma força suave de transição de uma à outra, criando, então, uma conexão entre as ideias. A palavra utilizada por Hume para a indicação dessa identidade é “alma”, e a metáfora usada para a localização e constituição dessa identidade é uma república ou comunidade formada pelos membros que ali estão e que podem ser substituídos e transformados incessantemente, assim como suas leis e disposições (T, p. 293).

A memória é a fonte da evidência da identidade pessoal, uma vez que constitui o “lugar” e fornece o material com que ela se dá. O *topos* se cria quando as percepções são associadas umas às outras. Sem a imaginação e, conseqüentemente, sem a memória, não teríamos qualquer noção do *eu*. Essa noção nada mais é do que a somatória das percepções vinculadas psicologicamente por semelhança e causação. A “identidade depende das relações entre as ideias” (T, p. 295), sobretudo da relação de causa e efeito. Assim, todo o processo ocorre em razão da existência de certos dispositivos da anatomia da natureza humana, chamados por Hume de *springs* (molas), espíritos animais moldados pela evolução.

³ A obra *Tratado da natureza humana*, de David Hume, será citada como “T” seguido da paginação da edição brasileira indicada nas “Referências” deste artigo.

Ainda há o argumento do filósofo de que não estamos a todo tempo conscientes do *eu (self)*, de sua existência plena ou de sua continuidade, nem de sermos idênticos ou simples. Não há evidência empírica desse *eu* ou de sua permanência, e, por ser apenas uma imagem, uma ficção, ela às vezes se perde. As percepções particulares vão se conectando aos poucos. Como a mente do homem é apenas um feixe de percepções (T, pp. 283-285) que se sucedem em um fluxo perpétuo, a transição de um objeto a outro é tão suave que parece que estamos contemplando algo uno durante a maior parte do tempo, quando, na verdade, não há unidade.

Hume considera a noção de identidade pessoal como o resultado de um erro: toma-se por *um* o que é múltiplo e atribui-se permanência onde só há variação; confunde-se, portanto, semelhança com identidade. Não há nenhuma impressão do que se chama de *eu*, e, portanto, essa noção não passa de uma ficção da imaginação construída e reconstruída ao longo da vida, organizada e reorganizada pela imaginação que associa as ideias habituais da existência em uma seleção contínua de percepções que, reavivadas pela memória, reforçam o vínculo psicológico de que somos um *eu*. O vínculo é tão forte que temos a *crença* de que o *eu* existe.

As argumentações de Hume sobre a identidade pessoal são coerentes com seu projeto filosófico: a ideia de identidade não pode ter qualquer fundamento legítimo. Para fazer essa negação, vale-se de dois princípios fundamentais do *Tratado*: 1) princípio da cópia, já citado anteriormente: toda ideia provém de uma percepção e não há nada em nossa mente que não tenha essa origem; e 2) princípio da separação: toda ideia simples pode ser distinguível e separável de qualquer outra, não necessitando de qualquer conexão para existir. Partindo desses princípios, a noção de identidade é uma contradição.

Tomando por base a questão de que a existência humana é simplesmente a constante sucessão de percepções em nossa mente, temos que é da nossa natureza existir assim. Há uma tendência natural de aproximar percepções semelhantes e contíguas ou as que o hábito faz parecer conectadas. Não havendo nos objetos qualquer conexão além daquela imposta pela nossa mente, não somos capazes de determinar qualquer ordem necessária em que devam aparecer. O palco do mundo só pode nos ser dado imediatamente, nunca de maneira antecipada. Cada humano fará o processo de construção dos objetos, do mundo e de si mesmo constantemente.

Há em cada humano a *sensação* da diversidade e a *imaginação* da identidade. Ainda que procuremos propositadamente enxergar a realidade do eterno fluxo em nossa

mente, não conseguiremos, e logo seremos forçados a nos iludir novamente e criar fantasias sobre a identidade dos objetos e de nós mesmos. Acabamos então por ceder ao determinismo da identidade, e isso ocorre com toda a realidade ao nosso redor.

Como já mencionado, no apêndice do *Tratado* Hume retoma o tema da identidade pessoal e exprime dúvidas sobre sua teoria inicial:

[...] ao fazer uma revisão mais cuidadosa da seção concernente à identidade pessoal, vejo-me perdido em um tal labirinto que, devo confessar, não sei nem como corrigir minhas opiniões anteriores, nem como torná-las coerentes. (T, p. 633)

A dificuldade descoberta no apêndice é apresentada assim:

[...] *meu* argumento parece ter uma evidência suficiente. Mas, tendo assim afrouxado o laço entre todas as nossas percepções particulares, quando passo a explicar o princípio de conexão que as liga, e que nos faz atribuir a elas uma real simplicidade e identidade, percebo que minha explicação é muito deficiente, e que só a aparente evidência dos raciocínios anteriores pode ter-me levado a aceitá-la. (T, p. 635)

Um dos pontos que levam a esse questionamento é a noção de *corpo*. Anteriormente, afirmamos que as percepções do que chamamos corpo são, na verdade, uma somatória de percepções diversas. Segundo a teoria humeana, a ideia que temos de nossos corpos não é categorialmente distinta das percepções relativas aos objetos “externos” a nós. A esse respeito, Hume afirma que

[...] não é propriamente nosso corpo o que percebemos quando olhamos para nossos membros e partes corporais, mas certas impressões que entram pelos sentidos; de modo que a atribuição de uma existência real e corpórea a essas impressões, ou a seus objetos, é um ato da mente tão difícil de explicar quanto o que estamos agora examinando [a atribuição de existência externa]. (T, p. 191)

O problema da percepção do corpo ou, melhor, das percepções das qualidades dos órgãos externos é o de que não haveria distinção entre interno e externo, aparência e

realidade: “*todas as impressões (externas e internas, paixões, afetos, sensações, dores e prazeres) são originalmente equivalentes*” (T, p. 190). A paixão dor, por exemplo, é presente na alma, mas sua origem pode ser tanto corpórea quanto psicológica (impressão – supostamente externa – ou ideia – interna). Mas o corpo não é uma identidade qualquer; ele, ou pelo menos parte dele, é responsável pela afecção e as percepções, pois é pelos sentidos que as impressões ocorrem. Sem querer transformar essa discussão em ontologia, poderíamos nos perguntar como se dá essa relação entre mente e corpo no empirismo de Hume e de que modo ocorre a percepção do próprio corpo⁴, que é, ao mesmo tempo, “causa” e resultado desse processo perceptivo. Assim, como pensar o corpo nessa teoria?

O texto de Hume não dá conta dessa questão ou da relação entre corpo e mente. Há uma infinidade de problemas em sua teoria ou pelo menos uma infinidade de lacunas percebidas pelo próprio Hume. Comentadores e estudiosos desse pensamento vão buscar em Kant, na fenomenologia ou mesmo em outros textos de Hume a tentativa de preenchimento dessas brechas teóricas.⁵

Saindo do âmbito da filosofia, encontramos na psicanálise de Winnicott uma teoria afinada com essa discussão, mas com outra perspectiva de avaliação: a teoria do amadurecimento. Nela, que contempla muito mais do que a teoria de Hume permite ou trata,⁶ Winnicott apresenta convergências com Hume em várias partes e diverge de outras. Mesmo assim, a teoria de Winnicott pode ser uma resposta a Hume.

2. O amadurecimento do animal humano

Na teoria do amadurecimento de Winnicott, há uma apresentação detalhada da concepção de humano, da constituição da unidade psicossomática e do alojamento da *psique no soma*: “*Eis aqui um corpo, sendo que a psique e o soma não devem ser distinguidos um do outro, exceto quanto à direção desde a qual estivermos olhando*” (Winnicott, 1958n[1956]/1978, p. 333). O termo psique remete à vida, é um “espaço” que é centro das emoções, dos desejos e dos afetos. A psique tem vinculação com a

⁴ A argumentação de Hume para a natureza da ideia de corpo próprio é semelhante à argumentação a respeito da identidade pessoal.

⁵ No artigo “A teoria humeana da identidade pessoal”, de Fabio Guzzo, aparecem diversos comentadores com respostas diferentes aos problemas da teoria da identidade pessoal.

⁶ Não porque falta a Hume o que há em Winnicott. Há problemas e objetivos diferentes em questão. Nossa intenção não é a desqualificação da teoria filosófica, muito pelo contrário. O que está na filosofia e o que está na psicanálise dão contribuições a uma mesma problemática.

elaboração imaginativa e é distinta da mente, que é um dos modos de funcionamento da psique-*soma*, e o *soma* remete ao corpo animado com suas intuições instintuais. Podemos encontrar nessas breves considerações uma amarração de alguns dos conceitos que foram discutidos por Hume – mesmo que com outros termos – e também uma caracterização da complexidade do que é o humano.

Para Winnicott, não se trata apenas de como os filósofos modernos consideraram a relação entre mente e corpo, mas de um alojamento do que ele denomina psique *em* um⁷ *soma*. A mente é um modo de ser dessa relação, um modo de funcionamento. Tal alojamento é devedor do que Winnicott denomina de elaboração imaginativa, que possibilita, dentre outras coisas, que a integração aconteça:

É lógico contrapor *soma* e psique e, portanto, contrapor o desenvolvimento emocional ao desenvolvimento corporal de um indivíduo. Não é lógico, porém, opor o mental ao físico, pois não são da mesma ordem. Os fenômenos mentais são complicações de importância variável na continuidade de ser do psique-*soma*, em termos do que adicionam ao si-mesmo individual. (Winnicott, 1958n[1956]/1978, p. 346)

Portanto, Winnicott não é cartesiano, e também não adota a fenomenologia para pensar a relação entre corpo e mente (como faz Merleau-Ponty). Há uma originalidade na maneira como ele concebe o psicossoma e parece que essa tese do alojamento poderia ser incorporada às teorias empiristas. Isso porque Winnicott defende que a psique se insere gradualmente no *soma* por meio das experiências motoras sensoriais; o que está em concordância com a tese de Hume de um palco que vai se construindo conforme as experiências vão ocorrendo. Em Hume, a discussão está apenas em torno da mente e do corpo, e Winnicott acrescenta outra instância, a psique. Mas, apesar de não haver essa terceira instância em Hume, é curioso que, tal como defendido no *Tratado*, a imaginação é anterior à mente, pois é sua ação natural que leva à formação do palco onde desfilam as impressões. Parece, então, que a psique já estava ali anunciada. Ambos tratam de uma “imaginação” que é diferente da capacidade de fantasiar, um processo que é prévio à constituição do eu.

⁷ “Em um” não no sentido de dentro, mas no sentido de intencional.

Como afirma Loparic, alguns textos de Winnicott têm um forte sabor darwiniano, pois o mero funcionamento corpóreo e mesmo cerebral não define o surgimento de uma pessoa humana. E o início desta tampouco é caracterizado pelo funcionamento meramente mental:

Num texto de 1961, depois de ter afirmado que “uma fantasia reprimida pode reaparecer e causar distúrbios na forma de desordem psicossomática”, Winnicott faz, numa nota de rodapé, o seguinte comentário sobre o emprego que faz do termo “fantasia”: Ocorre-me que eu possa estar usando a palavra “fantasia” de uma maneira que não é familiar a alguns de vocês. Não estou falando do fantasiar [*fantasying*] ou da fantasia propositada [*contrived fantasy*], mas sim pensando na totalidade da realidade psíquica ou pessoal da criança, certa parte dela consciente, mas, a maior parte, inconsciente, e, ainda, incluindo aquilo que *não é verbalizado, afigurado* [*pictured*] ou *ouvido* de maneira estruturada, por ser primitivo e próximo das raízes quase fisiológicas das quais brota. (Loparic, 2000, p. 360)

Loparic chama a atenção para o fato de que a fantasia ou a elaboração imaginativa de Winnicott não é o *fantasying*, o fantasiar que acompanha os distúrbios psíquicos relativos ao contato com a realidade, nem a fantasia exercida pela nossa engenhosidade, mas *o todo da vida psíquica* tal como existe antes da formação de imagens visuais ou auditivas e antes da verbalização, ponto este particularmente importante. A concepção de Hume sobre a imaginação e sua função na construção da identidade pessoal e sua relação com a natureza e os instintos humanos parece corroborar essa visão.

Assim como em Hume, aparecerá nas teorias winnicottianas a tese de que temos uma natureza humana com uma tendência para a integração. Guardada as devidas proporções e apesar de Hume chamar de erro a confusão entre semelhante e idêntico no processo de construção da identidade pessoal, também entende-se nele a junção das diversas percepções em um *si mesmo* como algo que ocorre por uma tendência natural que não é metafísica, ou seja, como algo que simplesmente acontece, afinal, estamos falando de um empirista. Os dois teóricos defendem que é por conta de uma tendência da natureza que o si mesmo se forma. Para eles, essa tendência natural *depende* da

necessidade de um ambiente estável, previsível e habitual.⁸ Especialmente nesse caso, Winnicott diria a Hume: é necessário um ambiente que seja adaptado às necessidades do bebê. Sem essas condições, o si mesmo não se formará. O processo de alojamento da psique no *soma* e o aparecimento da mente fazem parte de um percurso natural da vida humana que depende do ambiente suficientemente bom, ou seja, se houver falhas ambientais, a mente pode usurpar a função do psicossoma e se antecipar na relação com a realidade externa.

Em Hume, uma ação de grande importância para a constituição do si mesmo e do mundo é atribuída à imaginação ou, no léxico winnicottiano, à elaboração imaginativa. Assim, há três pontos de convergência que merecem atenção:

- a) o *eu* é constituído;⁹
- b) a imaginação é parte fundante desse processo de construção (Hume e Winnicott não atribuem a ela a gênese, pois há uma dependência de condições ambientais);¹⁰
- c) o si mesmo é resultado de uma tendência da natureza humana que possibilita a associação das mais diversas experiências dadas no tempo e no espaço.

Em Winnicott, essa elaboração da imaginação não é realizada por uma faculdade da imaginação empírica; ela antecede todo processo imaginativo de relação com o mundo e também qualquer ação intelectual. A mente em si é resultado desse processo. Apesar de não haver em Hume um detalhamento da natureza da imaginação, visto que isso seria incompatível com uma teoria empirista, fica evidente que a descrição das operações da imaginação em Hume e Winnicott são muito semelhantes. Em Hume, também não se trata de uma faculdade, como encontramos na filosofia de Kant, por exemplo. Em Winnicott, a elaboração imaginativa é típica do “animal humano”, e é isso o que o difere dos outros animais. A elaboração imaginativa é o todo da vida psíquica. Há diversas tarefas que são conquistadas pelo animal humano com essa elaboração, dentre elas a capacidade de dar sentido, de temporalizar e especializar e de constituir o

⁸ Olhando Hume com olhos winnicottianos, é possível aprofundar a compreensão do hábito como grande guia da vida humana.

⁹ Em Hume, isso ocorre como um erro (útil); em Winnicott, como uma conquista.

¹⁰ Hume em uma filosofia, Winnicott em uma ciência; Hume em uma teoria do conhecimento, Winnicott em uma teoria do amadurecimento ou, ainda, em uma teoria antropológica-psicanalítica.

si mesmo.¹¹ Em Hume, ela é responsável pela construção do si mesmo e do mundo, visto que é ela que possibilita a associação das percepções¹² e propicia a sensação de identidade.

Essa tese aparece em vários textos de Winnicott:

“Psique significa elaboração imaginativa dos elementos, sentimentos e funções somáticas, ou seja, da vitalidade física” (*idem*). Gradualmente, os aspectos psíquico e somático do indivíduo em crescimento tornam-se envolvidos num processo de inter-relacionamento [...]. Num estágio posterior o corpo vivo, com seus limites e com um interior e um exterior, é sentido pelo indivíduo como formando o cerne de seu eu imaginário. (Winnicott, 1958n[1956]/1978, p. 333)

Winnicott usa a expressão “animal humano” em sua obra *Natureza humana* e a própria teoria do amadurecimento, cerne de sua psicanálise, trata do amadurecimento desse animal. É importante salientar que o termo “animal”, apesar de físico, não deve ser vinculado à biologia, pois vem de *anima* (aquele que respira) tem uma tendência à integração (Loparic, 2000). Essa integração só ocorre quando há um ambiente facilitador, e a noção de ambiente se identifica com vários aspectos da vida – incluindo a mãe, que também é ambiente no início do percurso do amadurecimento. É na relação entre o bebê e o ambiente que o *eu* vai sendo construído.

Como afirma Winnicott (1983/1965j[1963], p. 59), a relação mãe-bebê é marcadamente espacial e temporal, pois é na sequência das experiências vividas e revividas – que, quando suficientemente boas, geram um humano saudável e, quando não suficientemente boas, geram um humano com distúrbios – em um dado lugar percebido como estável que o si mesmo se cria. Pode-se dizer que, quando isso ocorre de maneira suficiente, o humano constrói uma identidade pessoal justamente no padrão de uma continuidade existencial. Esse é o primeiro passo na conquista da posição central que é o *eu sou*, que permite à pessoa saber que há uma realidade interna, uma realidade externa e um mundo compartilhado. Para que o *eu sou* seja alcançado, o

¹¹ Cf. Loparic, Z. O animal humano, *Natureza humana*, 2(2), 351-97.

¹² A diferença é que, em Hume, os outros animais também têm a mesma razão que os homens, operando sobre os mesmos princípios e fins (ligados à sobrevivência), porém com menor intensidade. Isso nos leva a considerar também que eles possuem uma imaginação semelhante à dos humanos.

ambiente ainda terá tarefas, e o *eu sou* é a posição de saúde que garante personalidade e autonomia.

Loparic (2000) afirma que a compreensão do conceito de amadurecimento é melhor quando usamos a noção de acontecencialidade em Heidegger, ou seja, a noção de que o humano acontece, se temporaliza, afinal, a temporalização é uma das tarefas humanas no processo de amadurecimento. Concordemos. Mas é curioso perceber que a descrição de Winnicott da conquista da temporalização, ou seja, do processo de se temporalizar ou temporalizar a existência é muito simples: é a associação das muitas percepções que lentamente são articuladas, associadas e se tornam temporalmente vinculadas de tal maneira que acreditamos nelas.¹³ Isso nos leva novamente a Hume. A sequência de associação é registrada pela memória e temos os primeiros fragmentos de existência que, depois, se constituem em forma de identidade. Em Winnicott, o movimento é da não integração à integração. Antes da integração, “o indivíduo é um conjunto não organizado de fenômenos sensório-motores contidos pelo ambiente externo” (Winnicott, 2001/1955e, pp. 215-216). De início, são percebidos a perna em um pano, a contração da barriga, a mão na boca etc.,¹⁴ e o animal humano torna-se saudável quando ele é continuamente no tempo e no espaço.

Segundo Winnicott, o humano cria a si mesmo e o mundo à sua volta. No começo, essa criação se dá com ele vivendo apenas no que é subjetivamente percebido e, posteriormente, se tudo correr bem, ele começa a compartilhar uma realidade ou o que é objetivamente percebido¹⁵. No início, o bebê deve achar que o externo é criado por ele. Em um primeiro momento, essa ilusão é necessária, ele deve poder se enganar. É por meio dessa ilusão que ele poderá compreender no futuro o que é o externo e o que é a realidade compartilhada. O seio da mãe aparece quando ele quer, o que suscita, portanto, que o seio é criação dele. Essa ilusão útil pode ser atrapalhada pela mãe que põe o seio na boca do bebê quando ele não quer. O bebê se vale ainda de objetos para fazer a transição da ilusão para o mundo objetivamente percebido.

A confrontação entre essas teses de Winnicott e as teorias de Hume evidencia mais algumas convergências. Há uma tendência a criar a ilusão de que a “anatomia da natureza humana” é muito frutífera, pois é guia para a vida humana e é o que possibilita que haja uma realidade compartilhada no futuro. Hume afirma que, originalmente, não

¹³ A crença em Hume é fruto do hábito.

¹⁴ Como também defende Hume.

¹⁵ O que Winnicott chama de mundo objetivamente percebido ou realidade compartilhada aparece em Hume como a realidade compartilhada que é resultado da crença fruto do hábito.

há distinção entre o interno e o externo, e Winnicott diria que, realmente, não há, mas, no futuro, com o amadurecimento, o humano deve poder lidar com o mundo criado por ele e com o mundo compartilhado. Para Winnicott, a elaboração imaginativa parece sintetizar as experiências iniciais do bebê sobre si mesmo e sobre o mundo. A construção tanto de um quanto de outro são dependentes dela.

Essa tese já aparece de outra forma em Hume e, o mais importante, o que ele considera ilusório por toda a vida Winnicott também considera, com a diferença de que, em Winnicott, a ilusão de onipotência inicial do bebê passe a ser compreendida como real ao longo de seu crescimento e que as experiências percebidas inicialmente como dispersas possam ser percebidas pelo indivíduo amadurecido *como* experiência pessoal. Por isso, o mundo é criado por cada ser humano em um gesto espontâneo.

Hume indica no *Tratado* o problema da não distinção entre interno e externo no que diz respeito à percepção do corpo e o quanto essa indistinção dificulta a compreensão da teoria da identidade pessoal. Já Winnicott cria no interior de seu paradigma a teoria do objeto transicional e defende a importância desse objeto para o amadurecimento do humano. O objeto transicional, que é interno e externo, tem uma função epistêmica e colabora na criação do mundo externo e na relação que temos com os objetos.

O que era problema para Hume – a relação entre interno e externo – é resolvido por Winnicott. Para este, a indiferenciação anterior entre interno e externo dá lugar ao alojamento de um no outro. O objeto transicional terá um papel importante nesse processo, pois ele não é externo nem interno. Há uma experiência de posse do objeto pelo bebê humano que interessará a Winnicott, visto que esse objeto auxiliará na criação do espaço potencial de habitação do humano, e isso favorece a integração.

Em “A mente e sua relação com o psique-soma”, Winnicott apresenta algumas teses que ajudam na compreensão da constituição do *eu* e de questões vinculadas a essa constituição. Indicamos três aspectos importantes para a discussão:

a) O verdadeiro *eu* e o *continuar a ser* têm como base, na saúde, o desenvolvimento do psicossoma. O continuar a ser é a expressão máxima da existência humana.

- Em alguma medida, parte dessa tese está indicada no *Tratado*, já que Hume indica que todo processo de construção do *eu* está pautado no

hábito da associação de determinadas ideias. Segundo o filósofo, o hábito é o grande guia da vida humana, ou seja, o processo de constituição de uma identidade e a crença nas sequências de percepção são essenciais para que haja continuidade na existência.

b) A atividade mental é um caso especial do funcionamento do psicossoma. A mente, portanto, é outra instância. O desenvolvimento do alojamento no psicossoma é universal, e a mente se desenvolve segundo aspectos variáveis e particulares da criança. Ela não se localiza em lugar algum e não existe algo que podemos chamar de “mente”.

- A filosofia empírica de Hume colabora muito para a compreensão desse não-lugar. No *Tratado*, ele afirma que a mente é uma instância formada pelas percepções e que o processo é universal, pois faz parte da natureza do humano.

c) O funcionamento intacto do cérebro é a base para a existência a partir da psique e também da atividade mental. Isso indica a importância do aspecto físico.

Se, como Winnicott, Hume adotasse uma perspectiva naturalista¹⁶ do processo perceptivo, dissolveria-se o problema de o corpo ser, ao mesmo tempo, causador e efeito de processos perceptivos. Como diria Winnicott: “o *self* [é] uma unidade que está contida fisicamente na pele do corpo e que está psicologicamente integrada” (Winnicott, 1983/1965j[1963], p. 72). A premissa para se partir do corpo é também empírica, como afirma Winnicott:

É conveniente cogitar de que material emerge a integração em termos de elementos sensoriais e motores, a base do narcisismo primário. Isso levaria a tendência ao sentido existencial. Outra linguagem pode ser usada para descrever essa parte obscura do processo maturativo, mas os rudimentos de uma elaboração imaginária de exclusivo

¹⁶ Naturalista, mas não cientificista. O homem para Winnicott não é um ente entre outros na natureza. É um animal que precisa de cuidado e sustentação de outro humano para viver. A natureza humana para Winnicott é quase tudo que possuímos.

funcionamento do corpo devem ser pressupostos se se pretende afirmar que este novo ser humano começou a existir e começou a adquirir experiências que podem ser consideradas pessoais. (Winnicott, 1983/1965j[1963], p. 59)

A filosofia moderna, especialmente a de Hume, certamente pode servir de fundamento filosófico para as teorias de Winnicott. Vemos em Hume a colocação do problema e a proposição das perguntas que foram tratadas e respondidas por Winnicott posteriormente. Ainda há hoje possibilidades nos dois de se pensar a relação do humano com o mundo.

A reflexão proposta aqui é introdutória e tem o intuito apenas de indicar que é possível encontrar em Hume alguns dos problemas tratados por Winnicott, bem como estabelecer uma espécie de fundamento filosófico para a psicanálise winnicottiana com o intuito de facilitar a compreensão de conceitos fundamentais para a compreensão do humano, como natureza humana, tendência, imaginação, ilusão, realidade compartilhada etc. Há provavelmente uma mesma concepção de vários desses conceitos nessas teorias e, a partir das teses de Hume e de Winnicott, podemos compreender melhor o papel de ambos na vida humana. Ler Winnicott quando já se leu Hume facilita sobremaneira a compreensão de algumas teses da teoria do amadurecimento. Ler Hume depois de ter lido Winnicott demonstra o quão longe pode ir o pensamento filosófico sem a ciência.

A proposta dessa breve reflexão não é afirmar que Winnicott retirou suas teorias de Hume (há um hábito acadêmico que sugere movimentos desse tipo, e os textos se apresentam como rastreadores da origem ou da gênese de uma dada ideia). Se isso ocorresse, a investigação deixaria de ser filosófica ou psicanalítica e passaria a ser histórica ou ainda historiográfica. Vasculha-se a biografia, os textos, as cartas, os ditos e os escritos de um autor para se provar se ele teve ou não contato com outro. Nosso objetivo aqui não é esse. Nos interessa defender que há uma “comensurabilidade epistemológica” que, se levada em consideração, pode fazer que essas teorias se confrontem, o que possibilitará a compreensão de um dado objeto ou conceito.

Referências

- Abram, J. (2000). A linguagem de Winnicott. In J. Abram, *Dicionário de palavras e expressões utilizadas por Donald W. Winnicott* (M. G. Silva, Trad.). Rio de Janeiro: Revinter.
- Dias, E. O. (2003). *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*. São Paulo: DWW.
- Hume, D. (2009). *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Unesp.
- Guzzo, F. (2012). A teoria humeana da identidade pessoal. *Griot – Revista de Filosofia*, 5(1), 1-20.
- Loparic, Z. (2000) O animal humano, *Natureza humana*, 2(2), 351-97.
- Winnicott, D. W. (1988). *Natureza humana*. Rio de Janeiro: Imago.
- Winnicott, D. W. (1978). A mente e sua relação com o psique-soma. In D. Winnicott, *Da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: Francisco Alves. (Trabalho original publicado em 1958n[1956])
- Winnicott, D. W. (1983). *O ambiente e os processos de maturação*. Porto Alegre: Artes Médicas. (Trabalho original publicado em 1965j[1963])
- Winnicott, D. W. (1994). *Explorações psicanalíticas*. Porto Alegre: Artes Médicas. (Trabalho original publicado em 1989o[1968])
- Winnicott, D. W. (2001). Retraimento e regressão. In D. Winnicott, *Holding e interpretação* (pp. 253-261). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1955e)