

As noções de corpo e afeto nos pensamentos de Spinoza e Winnicott

Carlos Augusto Peixoto Junior*

Resumo: Este artigo tem como objetivo principal discorrer sobre as concepções de corpo e afeto nas obras de Donald Winnicott e Baruch de Spinoza procurando estabelecer algumas aproximações entre as abordagens dos dois autores. Neste sentido, em Spinoza são abordados os conceitos de *conatus* e potência, assim como as relações entre corpo e mente, articulando-as com o lugar decisivo ocupado pelos afetos na sua teoria. Em Winnicott busca-se delimitar o lugar do corpo procurando vinculá-lo com a experiência de continuidade do ser. Neste segundo contexto são discutidos alguns conceitos fundamentais formulados pelo autor, tais como as de psique-soma, integração e personalização. Com isso busca-se destacar em segundo plano a importância das noções de vida e imanência nas teorias do filósofo holandês e do psicanalista britânico, na tentativa de fundamentar com coerência a noção de corpo-afeto.

Palavras-chave: Spinoza; Winnicott; corpo; afeto.

The notions of body and affection in the thoughts of Spinoza and Winnicott

Abstract: This article aims to discuss mainly the conceptions of body and affect in the works of Donald Winnicott and Baruch de Spinoza seeking to establish some approximations between the approaches of the two authors. In this sense, in Spinoza it analyzes the concepts of *conatus* and potency, as well as the relations between body and mind, articulating them with the decisive place occupied by the affects in his theory. In Winnicott it seeks to define the place of the body seeking to link it with the experience of continuity of being. In this second context it discusses some fundamental concepts formulated by the author, such as psyche-soma, integration and personalization. In this way it seeks to highlight in its background the importance the notions of life and immanence in the theories of the Dutch philosopher and the British psychoanalyst, in an attempt to substantiate coherently the notion of body-affect.

Keywords: Spinoza; Winnicott; body; affect.

O corpo faz parte do nosso cotidiano, acompanhando a nossa existência inegavelmente do nascimento à morte ele. É impossível duvidar de que chegamos ao mundo com um corpo. No máximo, como queria Descartes, podemos querer duvidar da sua existência. Mesmo assim, para que possamos adotar este tipo de postura, é necessário considerar que ele esteja ali, conosco, para que, só então, a razão possa tomá-lo como objeto do conhecimento, tal como pretendia o filósofo francês. Nestes termos,

* Professor do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da PUC Rio. Contato: cpeixotojr@terra.com.br

pode-se dizer que frequentemente, ao seu modo, o corpo se impõe como uma realidade concreta em sua espessura massiva, como uma forma viva que se move e se manifesta de um modo mais ou menos sensível. Nossas práticas e nossas técnicas implicam gestos, posturas e movimentos nas interações que estabelecemos com outros corpos, objetos e pessoas. Daí, talvez, a necessidade de apreendê-lo de forma minuciosa, a partir dos mais diversos saberes próprios ao humano. Dentre estes, pode-se considerar que a psicanálise e a filosofia ocupam lugares de destaque, no que ambas buscaram abordar teoricamente as relações entre os universos somático e psíquico.

Já no que se refere ao afeto, não é de hoje que essa temática vem despertando o interesse de diferentes pensadores que voltaram seus estudos para os âmbitos da vida e da existência humana. Desde a aurora da modernidade, com Spinoza e sua ênfase na potência afetiva, e mais tarde com os primeiros teóricos da psicanálise, a afetividade tem sido um importante objeto de investigação para o pensamento moderno. No entanto, é fácil perceber que a partir dos anos setenta a reflexão sobre o afeto penetrou mais profundamente na cultura, transbordando amplamente os círculos restritos dos debates filosóficos e psicanalíticos. Etólogos, psicólogos de todas as tendências e biólogos voltaram-se, cada um no seu domínio, para o estudo de suas formas e processos, buscando dar maior precisão teórica a suas funções. Nos EUA, por exemplo, Antonio Damásio, para citar apenas um dos trabalhos referenciais mais midiáticos dos últimos anos, com sua denúncia do *Erro de Descartes*, recolocou a questão do afeto no centro da biologia humana, renovando assim a abordagem, durante muito tempo apenas referencial, de Darwin e de seu *Tratado das emoções*. Vários “observadores” e clínicos da primeira infância, por sua vez, também se dedicaram ao estudo do lugar e da importância da vida afetiva partilhada na organização primária da subjetividade, assim como na regulação primeira da relação que une e diferencia o bebê humano e seus primeiros objetos.

Em termos gerais, dada a importância e a amplitude destes dois temas, decidimos abordar aqui a questão da corporeidade conjugando-a com a dimensão da afetividade, partindo de algumas breves reflexões a propósito do corpo e dos afetos nas obras de Baruch de Spinoza e Donald Winnicott, supondo que com elas seja possível pensar a respeito da importância da vida, dos encontros, da natureza e do ambiente em sua imanência ao ser, tanto na filosofia quanto na psicanálise. Considerando as devidas aproximações e distâncias entre as teorias do filósofo holandês e do psicanalista britânico, este trabalho pretende mostrar, mais especificamente, que em ambos os

autores o corpo assume o lugar de um motor criativo que afirma a potência imanente de afetar e ser afetado como instância de intensificação da vitalidade da existência.

A potência dos corpos e afetos em Spinoza

Começamos então com Spinoza. Em face da tradição moderna e do dualismo mente-corpo cartesiano, a inovação espinosista é sem precedentes. Ele nega que a mente, o corpo e o homem sejam substâncias, isto é, seres em si, afirmando que eles são modificações e expressões singulares da atividade imanente de uma única e mesma substância infinita. A unidade entre corpo e mente, assim como a comunicação entre os dois decorreria então, direta e imediatamente, do fato de que eles são expressões finitas determinadas de uma substância apenas, cujos atributos se exprimem diferenciadamente numa atividade comum a ambos. Corpo e mente nestas condições são isonômicos, isto é, estão sob as mesmas leis e os mesmos princípios, expressos diversamente.

Nas quatro últimas partes de sua *Ética* (1677/2009), sempre atento às potências afetivas do intelecto, Spinoza examina a produção e a produtividade da natureza humana, não como uma substância criada por um Deus transcendente, mas como modo de uma substância única e infinita em constante transformação. O modo, em tal caso, diz respeito à modificação da substância através dos seus atributos. Nestas condições, o corpo é um modo do atributo extensão e a mente é um modo do atributo pensamento. A natureza humana repetiria então, de maneira finita, a mesma estrutura que compõe a substância infinita. A mente aqui é, antes de tudo, ideia do corpo. Já o corpo é uma máquina complexa de movimento e repouso, composto por corpos menores que, por sua vez, são máquinas de movimento e repouso. É sempre pelo corpo que entramos em contato com a realidade exterior, ou seja, com os demais corpos com os quais interagimos. A mente, entendida como ideia do corpo, não é um mero reflexo dele; ela é pensamento do corpo próprio e de outros corpos em suas respectivas inteligibilidades.

A relação entre mente e corpo também não é equivalente àquela entre ação e paixão – a mente ativa e o corpo passivo -, nem se assemelha à relação cartesiana de ação recíproca do corpo sobre a mente e vice-versa. A relação estabelecida pelo filósofo holandês é de correspondência ou de expressão, a qual foge de uma explicação mecanicista tal como a formulada por Descartes: o corpo não é a causa das ideias, nem as ideias são causa dos movimentos do corpo. Mente e corpo exprimem ao seu próprio modo o mesmo acontecimento.

O movimento interno do corpo e o nexa interno das ideias na mente constituem a essência do homem, aquilo que Spinoza chamou de *conatus*, esforço para perseverar na existência - ou para permanecer no próprio ser, como veremos em Winnicott - potência para vencer os obstáculos exteriores à existência, poder de se expandir e de se realizar plenamente. O mundo exterior aparece então como um conjunto de causas que podem aumentar ou diminuir o poder do *conatus* de cada um. A ação consiste em apropriar-se de todas as causas exteriores que aumentam o poder do *conatus*; a paixão, em deixar-se vencer por todas aquelas causas externas que diminuem o seu poder.

Segundo Marilena Chauí, por essência o corpo espinosista é relacional: constituído por relações internas e externas com outros corpos e por afecções, ou seja, “pela capacidade de afetar outros corpos e de ser afetado por eles sem se destruir, o corpo se regenera com eles, assim como lhes dá uma maior capacidade vital”¹. Concebido nestes termos, ou seja, como um sistema complexo de movimentos externos e internos, ele pressupõe e põe a intercorporeidade como originária. Para Spinoza, portanto, o corpo é uma individualidade dinâmica e intercorpórea. Os corpos são forças que não se definem apenas por seus encontros e choques ao acaso, mas por relações e processos de composição e decomposição de acordo uma maior ou menor conveniência².

Na quarta parte da *Ética*, Spinoza afirma que o corpo precisa de uma alimentação variada e de exercícios diversos para estar plenamente apto a cumprir tudo o que concerne a sua natureza. Ele não deve se restringir apenas à repetição das mesmas atividades, pois, neste caso, “o desenvolvimento de suas aptidões seria desigual, conduziria à hipertrofia de algumas de suas partes em detrimento do todo, o que se faria acompanhar de uma atrofia mental em função da exposição excessiva a ideias fixas ou afetos renitentes”³. Nestes termos, a igualdade entre a potência de agir do corpo e a potência de pensar da mente manifesta antes de tudo uma igualdade de aptidões para exprimir toda a diversidade contida na natureza de cada indivíduo.

O *conatus*, como nos mostra a parte III da *Ética*, é a essência atual do corpo e da mente. Enquanto força interior para existir e permanecer no próprio ser, ele é uma força interna positiva ou afirmativa, intrinsecamente indestrutível, pois nenhum ser, ao menos por princípio, busca a autodestruição. Ele possui, portanto, uma duração ilimitada até

¹ Chauí, 1995, pp. 50-51.

² Cf. Deleuze, 1993.

³ Jaquet, 2004, p. 20.

que causas exteriores mais fortes e mais poderosas o destruam. Definindo o corpo e a mente pelo *conatus*, Spinoza faz então com que eles sejam essencialmente vida, de maneira que, na definição da essência humana, a morte não entra de imediato. Ela é sempre o que vem de fora do ser, jamais do seu interior.

O apetite é o *conatus* referido simultaneamente à mente e ao corpo. Já o desejo é o apetite acompanhado de pensamento.

Não há, portanto, nenhuma diferença entre o apetite e o desejo, exceto que o desejo se refere em geral aos homens quando têm consciência de seu apetite, e por isso pode ser definido assim: *o desejo é o apetite com consciência de si mesmo*⁴.

Eis porque Spinoza afirma que a essência do homem é desejo, pensamento do que, no corpo, se chama apetite. Dizer que somos concomitantemente apetite corporal e desejo psíquico é dizer que as afecções do corpo são afetos da mente. O que diferencia as afecções dos afetos não é o seu pertencimento a um ou outro atributo, mas o fato de que os afetos resultam das afecções, ambos envolvendo os dois atributos. As afecções são sempre do corpo e da mente ao mesmo tempo, assim como também o são os afetos que delas decorrem⁵. Para o que nos interessa aqui, o fundamental a destacar nessa discussão é que a relação originária da mente com o corpo e destes com o mundo é sempre a relação afetiva.

Nestes termos, a lei natural da autoconservação não determina apenas a conservação da existência como perseverança no mesmo estado, mas a determina como permanência no ser, e, por esse motivo, determina também a variação de intensidade do *conatus*. Comentando esse conceito Spinozano, Chauí afirma que nosso ser é definido pela intensidade maior ou menor desta força para existir. No caso do corpo trata-se da sua força maior ou menor para afetar outros corpos e ser afetado por eles; no caso da mente, da força maior ou menor para pensar. A variação em intensidade da potência para existir depende da qualidade de nossos apetites e desejos e, portanto, da maneira como nos relacionamos com as forças externas, na maioria dos casos, muito mais poderosas e numerosas do que a nossa. “A força do desejo aumenta ou diminui conforme a natureza do desejado, assim como a sua intensidade aumenta ou diminui quando o desejo é bem ou malsucedido em sua busca por realização, ou seja, caso haja ou não satisfação”⁶.

⁴ Negri, 1993, p. 185, grifado no original.

⁵ Sobre isso Cf. Misrahi, 1998; Beyssade, 1999.

⁶ Chauí, Op. Cit., p. 60.

O desejo realizado aumenta a nossa força de existir e pensar. Em tal caso ele se chama *alegria*, definida por Spinoza como o afeto que experimentamos quando nossa capacidade de existir aumenta, chamando-se *amor* quando atribuímos esse aumento a uma causa externa (o objeto do desejo). O desejo frustrado diminui nossa força de existir e pensar. Neste caso ele é chamado de *tristeza*, definida por Spinoza como o afeto por nós experimentado quando a nossa capacidade para existir diminui, chamando-se *ódio* se considerarmos essa diminuição existencial como um efeito proveniente de uma causa externa.

Fica evidente, portanto, que a virtude do corpo aqui se refere a sua possibilidade de afetar simultaneamente outros corpos, das mais diversas formas, e à possibilidade de também ser afetado por eles de inúmeras maneiras simultâneas. Pois o corpo é um indivíduo que se define tanto por seus agenciamentos internos de equilíbrio quanto pelas relações de composição que mantém com os demais corpos, sendo por eles alimentado, revitalizado e vice-versa⁷.

A teoria dos afetos, elaborada por Spinoza na terceira parte da *Ética*, coloca em jogo tanto a realidade corporal quanto a mental. Para o autor, um afeto não se reduz nem a uma paixão nem a uma ação da mente. O afeto possui ao mesmo tempo uma realidade física e uma realidade psicológica. Ele implica, portanto, uma dimensão corporal, fundada sobre a associação das imagens no corpo, e uma dimensão mental, fundada sobre o encadeamento das ideias na mente. O afeto engloba ao mesmo tempo uma afecção do corpo e a ideia dessa afecção, conforme nos revela a definição III da parte III da *Ética*, a qual define os afetos como aquelas “afecções do corpo pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções”⁸. O desejo, a alegria e a tristeza, que são os afetos primários de acordo com o filósofo holandês, não são, portanto, simples realidades psicológicas; eles possuem um correlato corporal e indicam um estado do corpo. Nestas condições, compreender o desejo é apreender ao mesmo tempo os processos corporais que presidem o seu estado e a sua coloração psíquica, assim como a maneira pela qual ele é vivido e percebido enquanto um acréscimo de potência na alegria ou uma diminuição de perfeição na tristeza.

Em virtude de sua extrema complexidade, o corpo humano poderá ser modificado de um grande número de maneiras pelos corpos exteriores, ainda que

⁷ Cf. Peixoto Junior, 2009.

⁸ Spinoza, 1677/2009, p. 98

conservando sua forma. O corpo humano se caracteriza pela sua imensa capacidade de afetar e de ser afetado pelos corpos exteriores de modo diverso e variado em qualidade e quantidade. Ele está apto a modificar as coisas e a ser modificado por elas, de modo que se presta a inúmeras mudanças em sua natureza e na natureza exterior. Ainda que a mente humana seja a ideia do corpo humano, ele só pode saber sobre sua natureza na medida em que é afetado por outros corpos; “e a natureza e a existências destes outros corpos só podem ser conhecidas pela mente na medida em que eles ‘afetam’ seu corpo”⁹.

Conforme mostrou Gilles Deleuze, em sua análise das proposições cinética e dinâmica elaboradas por Spinoza,

concretamente, se definirmos os corpos e os pensamentos como poderes de afetar e de ser afetado, muitas coisas mudam. Definiremos um animal, ou um homem, não por sua forma ou por seus órgãos e suas funções, e tampouco como sujeito: nós o definiremos pelos afetos de que ele é capaz¹⁰.

Com suas proposições, portanto, a *Ética* espinosista nos abre a possibilidade de uma investigação sobre a potência do corpo fundada unicamente sobre o exame das leis da Natureza entendida em termos corporais. Assim, ele convida o homem a ser um explorador de si mesmo e a compreender a potência do seu corpo exercendo-a. Esta investigação não exclui certamente uma pesquisa correlativa da potência da mente, pois, como vimos, trata-se neste caso de uma única e mesma substância abordada segundo dois atributos diferentes. O mais importante é que, ao articular internamente mente e corpo, força pensante e força imaginadora, virtude e aptidão para pensar e agir, e ao tornar inseparáveis o pensamento e o afeto, a liberdade e a felicidade, Spinoza nos oferece uma via ampla – embora árdua e difícil – para compreendermos as relações entre o psíquico e o físico, o intelectual e o afetivo, a autonomia e a alegria de viver.

Winnicott: corpo, afeto e continuidade do ser

Considerando estas teses do filósofo holandês sobre o tema que nos interessa, vejamos agora, no contexto psicanalítico, o que Donald Winnicott nos diz a propósito do que chamamos aqui de corpo-afeto. Por certo, Winnicott foi um dos analistas pós-freudianos e pós-ferenczianos que mais se preocupou em sublinhar a importância da corporeidade para uma existência saudável. Da forma como ele o entendia, o corpo é

⁹ Hallet, 1990, p. 35.

¹⁰ Deleuze, 1981/2002, p. 129.

essencial para a psique, na medida em que ela é vista, antes de tudo, como uma organização específica, proveniente da elaboração imaginativa das funções corporais. Contudo, do ponto de vista do indivíduo em processo de amadurecimento emocional, processo fundado numa dimensão eminentemente relacional ou interpessoal, o autor não considera que o *self* e o corpo sejam inerentemente superpostos, e aqui talvez encontremos uma de suas principais diferenças com relação às teses espinosistas. Ainda assim, para que haja saúde, ele nos diz, torna-se necessário e indispensável que essa superposição se torne um fato. Gradualmente, a psique chegaria a um importante acordo com o corpo, de tal forma que, na saúde, deveria existir um estado no qual as fronteiras corporais seriam também as fronteiras da psique, tal como queria Spinoza.

Em “A mente e sua relação com o psique-soma”, um de seus artigos seminais sobre a questão do corpo - “parcialmente inspirado em um comentário de Jones, o qual afirma não acreditar ‘que a mente humana realmente exista como uma entidade’”¹¹ -, Winnicott tenta pensar o processo de individuação e, considerando a importância fundamental dos aspectos corporais, afirma que não se deve distinguir entre a psique e o soma, exceto quando olhamos em uma direção em detrimento da outra. Mas só neste contexto de uma certa indistinção seria possível observar de modo preciso e rigoroso o corpo ou a psique em desenvolvimento. Citando o autor: “Suponho que a palavra psique aqui signifique a *elaboração psíquica de partes, sentimentos e funções somáticas*, isto é, da vivência física”¹².

Gradualmente, então, psique e soma se envolvem em um movimento de coparticipação imanente, o qual se constitui como uma fase inicial importantíssima para o amadurecimento emocional. Em um estágio posterior, o corpo vivo, com seus limites, responsáveis pela formação de um interior e de um exterior, é sentido pelo indivíduo como um elemento constitutivo do que o psicanalista britânico chama de núcleo do *self* imaginativo. Aliás, já em seu artigo sobre o “Desenvolvimento emocional primitivo”, de 1945, Winnicott afirmava que a consolidação de um sentimento de que se está dentro do próprio corpo, ou seja, a localização ou habitação do *self* no corpo é tão importante quanto a integração. Gradualmente, os mecanismos instintivos, em conjunto com as repetidas e tranquilas experiências afetivas de cuidado corporal, próprias a um ambiente

¹¹Abram, 1997, p. 237.

¹² Winnicott, 1949/1978, p.411, grifado no original.

suficientemente adaptativo, constroem o que se poderia chamar de personalização satisfatória¹³.

A saúde, nos primórdios do desenvolvimento emocional individual, leva a uma continuidade do ser - expressão que, na obra winnicottiana, designa uma experiência tão fundamental no âmbito da existência quanto a do o *conatus* espinosista. O psique-soma inicial só pode prosseguir ao longo de uma determinada linha de amadurecimento na medida em que a sua continuidade não seja quebrada ou excessivamente perturbada por qualquer tipo de fator externo; daí, portanto, a necessidade quase que absoluta de um meio ambiente satisfatório em termos de encontros afetivos ou de afetações, desde os primeiros momentos da existência de um ser. Considerando que esse ambiente adequado é aquele que se adapta de forma ativa às necessidades do psique-soma recém-formado (isto é, o bebê), Winnicott define como insuficiente ou, até mesmo, mau o ambiente que, não conseguindo se adaptar, promove uma invasão e exige que o psique-soma reaja. É basicamente essa reação que perturba a continuidade do ser. Nestas condições, a mente teria dentre as suas raízes um funcionamento excessivamente variável do psique-soma, e se veria obrigada a lidar com as ameaças à continuidade da existência posteriores a qualquer fracasso na adaptação ambiental ativa. Segundo o autor,

Certos tipos de fracasso materno, especialmente um comportamento irregular, produzem uma hiperatividade do funcionamento mental. Aqui, no crescimento excessivo da função mental como reação a uma maternagem inconstante, vemos que é possível o desenvolvimento de uma oposição entre a mente e o psique-soma, pois em reação a este estado anormal do meio ambiente, o pensamento do indivíduo começa a controlar e organizar os cuidados a serem dispensados ao psique-soma, ao passo que na saúde esta é uma função do meio ambiente. Quando há saúde, a mente não usurpa a função do ambiente, tornando possível, porém, a compreensão e, eventualmente, a utilização de seu fracasso relativo¹⁴.

Discutindo “A integração do ego no desenvolvimento da criança”, o psicanalista inglês considera que não se deve pensar no bebê apenas como uma pessoa que sente fome e cujos impulsos instintivos podem ser satisfeitos ou frustrados. Mais do que isso, ele precisaria ser encarado como um ser imaturo que está constantemente à beira de uma ansiedade inimaginável. Esta ansiedade poderia ser evitada graças à função vitalmente importante da mãe neste estágio, isto é, graças a sua capacidade de se pôr no lugar do bebê, sintonizando afetivamente com ele, de modo a saber de suas necessidades em

¹³ Cf. Winnicott, 1945/1978.

¹⁴ Winnicott, Op. Cit., p.413-14.

termos do cuidado geral com o seu corpo e com a sua pessoa. O amor, nesse estágio, só pode ser demonstrado em termos de cuidados corporais, tal como no período de gestação, antes do nascimento a termo. E se amor aí é sinônimo de cuidado corporal, este corpo, do nosso ponto de vista, não pode ser senão um corpo-afeto. Segundo o autor, “O ego se baseia em um ego corporal, mas só quando tudo vai bem, [em termos afetivos, diríamos], é que a pessoa do bebê começa a ser relacionada com o corpo e suas funções, com a pele como membrana limitante”¹⁵.

Para Winnicott, a natureza humana não seria uma questão de corpo e mente concebidos em uma relação dual, mas de psique e soma inter-relacionados, os quais, em seu ponto culminante, apresentam um ornamento: a mente. Distúrbios do psicossoma seriam alterações do corpo ou do funcionamento corporal associadas a estados da psique. Do seu ponto de vista,

As primeiras complicações a serem estudadas são aquelas mudanças fisiológicas que dizem respeito à atividade e ao repouso, e depois as mudanças referentes a excitações locais ou gerais. No estudo da excitação geral, os tecidos não podem ser estudados fora do contexto da psique total. Uma vez aceita a psique como um todo, então a fisiologia pode concentrar-se nas mudanças específicas relativas ao desejo e à ira, e também ao amor afetivo, ao medo, ao luto e outros afetos que representam facetas de sofisticadas fantasias, fantasias específicas ao indivíduo¹⁶.

Como atento estudioso do psicossoma, Winnicott também mostra certa preocupação com as fantasias conscientes e inconscientes. No entanto, a nosso ver, o que torna mais interessante o seu ponto de vista é que essas fantasias constituem o que ele chama de “histologia da psique”, termo que evidentemente denota a imanência do psíquico ao somático. À anatomia e à fisiologia da ação deveria ser acrescentado o significado da ação para o indivíduo. Nestas condições, a fisiologia funde-se suavemente à psicossomática, que inclui a fisiologia das mudanças somáticas associada às pressões e tensões da psique. A parte psíquica da pessoa se ocupa com os relacionamentos, tanto dentro do corpo quanto com ele, e com as relações mantidas com o mundo externo. Emergindo da elaboração imaginativa das mais diversas funções corporais, tal como a teoria winnicottiana não cessa de salientar, assim como do acúmulo de memórias, a psique liga o passado, o presente e o futuro, dando um sentido ao sentimento do eu. Com isso, ela justifica a percepção de que dentro de um determinado corpo exista um indivíduo¹⁷. Certamente, por esse motivo, sempre que se

¹⁵ Winnicott, 1962/1983, p. 58.

¹⁶ Winnicott, 1988/1990, p. 44-45.

¹⁷ Cf. Peixoto Junior, 2008.

estuda uma excitação instintiva, é preciso ter em conta a função corporal mais intensamente envolvida. A excitação pode ser local ou geral. De acordo com Winnicott, a excitação generalizada tanto pode contribuir para que o bebê se sinta um ser total, quanto pode advir do estágio de integração alcançado no decorrer do amadurecimento. Além disso, também é possível estabelecer uma relação bastante interessante entre as excitações instintivas e o brincar.

Os problemas dos períodos de excitação são claramente determinados pelos instintos e, muito daquilo que ocorre entre uma excitação e outra se refere ou à preparação para a satisfação do instinto, ou à tentativa de mantê-lo vivo de modo indireto através do brincar ou da dramatização de uma fantasia. No brincar, o corpo obtém satisfação ao participar da dramatização, e no fantasiar ele a obtém de forma secundária, pelo fato de no fantasiar ocorrerem excitações somáticas localizadas, assim como há fantasia junto com o funcionamento corporal¹⁸.

A elaboração imaginativa da corporeidade organiza-se em fantasias qualitativamente determinadas pela localização no corpo, as quais, no entanto, são específicas a cada indivíduo em razão da hereditariedade e da sua experiência. Se a psique se forma a partir do material fornecido por aquele tipo de elaboração, ela está fundamentalmente unida ao corpo através da relação que estabelece com suas diversas partes, e graças a novos relacionamentos produzidos pela fantasia e pela mente, consciente ou inconscientemente. O mundo interno é um mundo pessoal na medida em que é mantido na fantasia, no interior das fronteiras do ego e do corpo limitado pela pele. Essa é mais uma das razões pelas quais o sentimento de integridade do *self* remete ao corpo e à psique conjuntamente. A saúde do corpo, na medida em que é percebida ou notada, pode ser traduzida em termos de fantasia e, ao mesmo tempo, os fenômenos da fantasia também podem ser sentidos corporalmente. À título de exemplo, Winnicott se refere a possibilidade do vômito expressar um sentimento de culpa e poder ser sentido como uma ameaça de traição ao *self* secreto, a qual seria vivida como um desastre.

A saúde corporal é ativamente reasseguradora para o bebê em termos afetivos, dado que ele está às voltas com dúvidas sobre a psique, assim como a saúde psíquica também promove um saudável funcionamento corporal, garantindo a capacidade de ingerir, digerir e eliminar. Por esse motivo, a figura materna, que foi a responsável pelo ambiente em seu sentido físico no decorrer da gestação, deve continuar a prover o cuidado corporal após o nascimento. Como vimos anteriormente, no princípio da vida

¹⁸ Winnicott, Op. Cit., p. 72

esse cuidado afetivo com o corpo é a única expressão de amor que o bebê pode reconhecer. De acordo com Safra,

O encontro do corpo do bebê com o corpo da mãe devotada dá a ele condições de ter um repertório imaginativo que o capacitará a elaborar imaginativamente as funções corporais. Portanto, as diferentes funções corporais atualizam a qualidade dos encontros que o bebê teve com sua mãe. Trata-se de um repertório que é fruto da presença humanizadora do outro. A criança ganha unidade corporal por meio da e na presença do outro, surgindo paulatinamente um corpo psíquico: um corpo cujas funções foram elaboradas imaginativamente. Ocorre [então] uma integração das diferentes experiências sensoriais¹⁹.

A nosso ver, esta é a situação que constitui o plano de imanência para a construção do que estamos chamando de corpo-afeto.

Conforme foi possível notar até aqui, muito daquilo que Winnicott pensa a respeito da integração também pode ser aplicado à localização da psique no corpo, ou seja, à personalização. As experiências tranquilas e excitadas dão, cada qual, neste contexto, a sua própria contribuição afetiva. O processo de localização da psique no corpo, como também tivemos a oportunidade de ver, se produz a partir de duas direções, a pessoal e a ambiental. Na primeira, o corpo afeta; na segunda, ele é afetado. Isso implica a experiência pessoal dos impulsos e sensações da pele, o erotismo muscular e os instintos, envolvendo ainda a excitação do indivíduo como um todo, assim como tudo aquilo que se refere aos cuidados corporais e à satisfação das exigências instintivas que possibilitam gratificação. Quando a experiência instintiva é deflagrada em vão, o vínculo entre a psique e o corpo pode se afrouxar ou mesmo perder-se. No entanto, esse relacionamento pode vir a se reestabelecer com o tempo, desde que haja uma boa fase de manejo afetivo tranquilo do bebê. No amadurecimento saudável, portanto, a integração e a coexistência entre psique e soma dependem tanto de fatores pessoais, referentes à vivência das experiências funcionais, quanto do cuidado oferecido pelo ambiente. A ênfase recai algumas vezes sobre o primeiro elemento, em outras, sobre o último. Seja como for, o que importa é o encontro enquanto acontecimento.

Resumindo, em uma perspectiva winnicottiana, no início há o soma; logo em seguida, na saúde, a psique vai gradualmente ancorando-se nele. Cedo ou tarde aparece um terceiro fenômeno, chamado de intelecto ou mente. Por essa razão, a melhor abordagem para o estudo da mente na natureza humana é aquela que parte da base mais simples oferecida pelo psicossoma, caso exista um ambiente suficientemente bom. Este foi o esquema mínimo formulado pelo psicanalista britânico para situar o corpo como

¹⁹ Safra, 2005, p. 79.

base para a continuidade do ser, no contexto de uma vida criativa e digna de ser vivida. Dada a importância fundamental atribuída por ele ao corpo, diríamos que, para além de qualquer utilização instrumental da corporeidade, Winnicott, na tradição psicanalítica de Ferenczi e no esteio das filosofias de Spinoza e Nietzsche, talvez tenha sido o psicanalista que mais contribuiu para reverter as pretensões cartesianas dos desprezadores do corpo no meio psicanalítico.

Breves considerações finais

Spinoza nos fala de corpos que se afetam mutuamente no sentido do aumento de sua potência, de acordo com o *conatus*, e que, acima de tudo, são capazes de “formar ideias adequadas” de seu próprio ser, com a consciência de seus caminhos para o alcance de sua essência. Em Winnicott, para que o indivíduo se constitua numa unidade consistente, em um “eu” próprio, relativamente separado do “não eu”, do ambiente que o cerca, a caminho do *self* verdadeiro, é necessário que ele seja capaz de integrar o seu psiquismo ao seu corpo, ou seja, que ele compreenda seus sentimentos, emoções e pensamentos como pertencentes ao seu corpo limitado, ao seu “psicossoma”. Caso isso não ocorra de modo satisfatório, não chegaríamos a um corpo intensivo integrado com consistência, capaz de viver de forma mais plena estados de não integração, assim como não poderíamos dizer que haveria aí alguém propriamente. Talvez tivéssemos apenas a sensação de pertencer a um outro corpo, a um outro indivíduo, a uma outra situação qualquer, que se perdeu num passado remoto do qual não se tem lembrança e muito menos consciência.

Estabelecendo algumas observações a partir da teoria psicanalítica de Winnicott, em comparação com a filosofia de Spinoza, no que diz respeito à corporeidade e aos afetos, tentamos estabelecer aqui um diálogo possível entre elas, supondo que ambas se adequariam a uma visada que corrobora a completude do ser e a integração básica entre os aspectos somático e psíquico do homem. Por reconhecerem a enorme importância do ambiente, da relação e do encontro, em suas funções de afetação, constituintes da natureza humana, arriscaríamos ainda uma última hipótese: a de que a teoria winnicottiana poderia ser considerada, em vários aspectos, uma “expressão clínica” da filosofia espinosista. Isto nos mostra que uma importante vertente ética na história da Filosofia Ocidental, o pensamento de Spinoza, pode oferecer subsídios bastante significativos para um aprofundamento teórico-clínico ainda mais rigoroso em um

modo de pensar psicanalítico que, dentro outros, com sua independência, sustentam propostas bastante originais diante da psicanálise clássica.

Referências bibliográficas:

ABRAM, J. *The language of Winnicott: a dictionary and guide to understanding his work*. London: Jason Aronson. 1997.

BEYSSADE, J. M. “Nostri Corporis Affectus: can an affect in Spinoza be ‘of the body’?” In: YOVEL, Y. (org.) *Desire and affect: Spinoza as psychologist*, N. York, Little Room Press, 1999.

CHAUÍ, M. *Spinoza: uma filosofia da liberdade*, SP, Editora Moderna, 1995.

DELEUZE, G. *Spinoza: filosofia prática*, SP, Escuta, 1981/2002.

_____. “Prefácio”. In: NEGRI, A. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*, RJ, Editora 34, 1993.

HALLET, H. F. *Benedict de Spinoza: the elements of his philosophy*, Bristol, Thoemmes, 1957/1990.

JAQUET, C. *L’unité du corps et de l’esprit: affect, actions et passions chez Spinoza*, Paris, PUF, 2004.

MISRAHI, R. *Le corps et l’esprit dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Synthélabo, 1998.

NEGRI, A. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*, RJ, Editora 34, 1993.

PEIXOTO JUNIOR, C. A. “Sobre a importância do corpo para a continuidade do ser”. *Revista Mal-Estar e Subjetividade*, v. VIII, p. 927-958, 2008

_____. “Permanecendo no próprio ser: a potência de corpos e afetos em Spinoza”. *Fractal Revista do Departamento de Psicologia da UFF*, v. 21, p. 371-386, 2009.

SAFRA, G. *A face estética do self*. SP: Ideias e letras, 2005.

SPINOZA, B. *Ética*, Belo Horizonte, Autêntica Editora, 1677/2009.

WINNICOTT, D. W. “Desenvolvimento emocional primitivo”. In *Da pediatria à psicanálise*. RJ: Francisco Alves. 1945/1978.

_____. “A mente e sua relação com o psique-soma”. In *Da pediatria à psicanálise*. RJ: Francisco Alves. 1949/1978.

_____. “A integração do ego no desenvolvimento da criança”. In *O ambiente e os processos de maturação*. Porto Alegre: ArtMed Editora. 1962/1983.

_____. *Natureza Humana*. RJ: Imago. 1988/1990.

YOVEL, Y. (org.) *Desire and affect: Spinoza as psychologist*, N. York, Little Room Press, 1999.

Recebido em: 19/09/2017

Aprovado em: 04/04/2018