

# revista trágica



estudos de filosofia  
da imanência

Número temático

**Psicologia Spinozista I**

Rio de Janeiro

2023, v. 16, nº 1

ISSN 1982-5870

Publicação do Grupo de Pesquisa “Spinoza & Nietzsche de Estudos de Filosofia da Imanência” (SpiN), vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF-UFRJ), do Grupo de Pesquisa “Deleuze: Filosofia Prática”, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense (PFI-UFF), e do Grupo de Pesquisa “Humanismo”, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPGFIL-UFRRJ).

**Universidade Federal do Rio de Janeiro**

Reitora: Denise Pires de Carvalho

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais

Diretor: Fernando Santoro

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenador: Fernando Fragozo

**Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro**

Reitor: Roberto de Souza Rodrigues

Instituto de Ciências Humanas e Sociais

Diretora: Flávia Braga Vieira

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenador: Francisco José Dias de Moraes

**Universidade Federal Fluminense**

Reitor: Antonio Claudio Lucas da Nóbrega

Instituto de Ciências Humanas e Filosofia

Diretora: Alessandra Barreto

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenadora: Mariana de Toledo Barbosa

### **Editores Responsáveis / Editors-in-Chief**

Dr. André Martins, UFRJ

Dr. Danilo Bilate, UFRRJ

Dra. Mariana de Toledo Barbosa, UFF

### **Editores Associados / Associated Editors**

Mestrando Ádil Bulkool Bernstein, UFF

Doutoranda Ana Carolina Costa Moreira, UFRJ

Doutorando André Felipe Gonçalves Correia, UFRJ

Mestrando Caio Hoffmann Cardoso Zanon, UFF

Doutoranda Daniela Magioli, UFF

Doutorando Eduardo Weisz, UFRJ

Doutorando Frederico P. Lemos, UFF

Doutoranda Letícia Conti Decarli, UFF

Doutorando Thiago Vidal Ricardo, UFF

Mestranda Vanessa Pereira Dias, UFRRJ

### **Conselho Científico / Scientific Advisors**

Antônio Edmilson Paschoal (UFPR), Bertrand Binoche (Université de Paris I – Panthéon-Sorbonne), Clademir Araldi (UFPEL), Ernani Chaves (UFPA), Fernando Dias Andrade (UNIFESP), Gilvan Fogel (UFRJ), Guillaume Sibertin-Blanc (Université de Paris 8 Vincennes-Saint-Denis), João Constâncio (Universidade Nova de Lisboa), Maurício Rocha (PUC-RJ), Miguel Angel de Barrenechea (UNIRIO), Olímpio José Pimenta Neto (UFOP), Oswaldo Giacoia Jr (Unicamp), Rosa Maria Dias (UERJ), Sandro Kobol Fornazari (UNIFESP), Scarlett Marton (USP), Tereza Cristina B. Calomeni (UFF), Vania Dutra de Azeredo (PUC-Campinas)

## Sumário

<i>Editorial</i>	7
<i>Artigos temáticos</i>	10
<b>Relation d’objet et structure Autrui chez Spinoza</b> Laurent Bove	11
<b>Relação de objeto e estrutura Outrem em Spinoza (tradução de André Martins)</b> Laurent Bove	25
<b>Drogadição: as duas questões de Deleuze e Lancetti e uma resposta spinozista</b> Carlos Eduardo Fraga	39
<b>Os conceitos de potência e a psicologia spinozista: um breve tensionamento entre Aristóteles e Spinoza</b> Ana Carolina Costa Moreira	59
<b>Uma tópica winnicottiana e spinoziana</b> André Martins	75
<b>Política de los afectos: el cuerpo y el ejercicio de lo sensible. Diálogos clínicos entre la danza contemporánea y la filosofía de Baruch Spinoza</b> Alejandra Padilla-Gómez	107
<b>Afetologia: para uma psicopatologia spinozista</b> Paulo de Tarso Peixoto	131
<i>Traduções temáticas</i>	161
<b>Duas questões sobre a droga (tradução de André Martins)</b> Gilles Deleuze	163
<b>B de Beber (tradução de André Martins)</b> Gilles Deleuze	167



**Psicologia Spinozista I**

Os artigos reunidos neste número da Revista Trágica e no próximo, foram apresentados na I Jornada de Psicologia Spinozista, realizada na Universidade Federal Fluminense (UFF), organizada em parceria pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGPSI-UFF), pelo Instituto de Psicologia da UFF, pelo Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (PPGBIOS - UFRJ, FIOCRUZ, UERJ e UFF) e pelo Núcleo de Bioética e Ética Aplicada (NUBEA) da UFRJ, em junho de 2022.

A expressão Psicologia Spinozista se refere à relação de transdisciplinaridade que pode ser estabelecida entre a filosofia de Spinoza e o campo da Psicologia. Para Spinoza, quanto mais encontros fizermos, mais potentes seremos, e isso diz respeito tanto ao corpo quanto à mente. Uma psicologia spinozista busca construções, ressonâncias provisórias entre os campos da filosofia, entendida como filosofia da imanência, psicologia, psicologia social e psicanálise. Essas construções não extinguirão as diferenças entre esses campos, mas poderão ser tomadas em um sentido estratégico. Psicólogos estudiosos de Spinoza, ou filósofos que transitam pela psicanálise e pelas psicologias clínica e social, poderão, servindo-se de conceitos desses campos do saber associados a conceitos da filosofia de Spinoza e à compreensão de sua proposta ética, produzir novas composições no sentido do aumento da potência de agir e de pensar, da potência de ser, tanto individual quanto coletiva.

Spinoza é um pensador da imanência por excelência, não passou despercebido por nenhum filósofo posterior, ao mesmo tempo em que foi um escândalo em sua época e desde então. Sua filosofia é uma ética, uma terapêutica, uma psicologia também; uma teoria dos afetos, uma teoria da mente, uma teoria do conhecimento que entende o conhecimento como um pensar dinâmico, reconstruindo todas as bases da história da filosofia, que se revela assim, claramente, metafísica e irreal, defensiva, reativa. Por isso a filosofia de Spinoza, e toda filosofia da imanência, não oferece propriamente um sistema, dentro do qual encaixamos o mundo ou a partir do qual lemos o mundo; mas, ao contrário, oferece ferramentas conceituais, que, compreendidas, nos servem para pensar o mundo inseridos nele, a vida, nossa vida, pois pensar o é somente quando em ato, como processo atual, presente. As palavras não são coisas, e servem como ferramentas para pensar imersos na vida. Por isso Spinoza nos alerta, em seu *Tratado da Emenda do*

*Intelecto*, que é preciso uma reforma do pensamento para pensar a vida, na vida, no instante em que o pensamento se dá. E não no âmbito da representação ou da linguagem, como um duplo do real. A filosofia não serve para se pensar a própria filosofia, mas para viver. E isso não se resume a uma “filosofia moral” – a ética implica toda a epistemologia, a ontologia, a crítica, a política, à condição de não se desejar o autoengano de uma *philosophy fiction* sob a pele de racionalismos metafísicos que no fundo nada mais são do que defesas psíquicas que buscam um controle imaginário do devir.

Neste primeiro número, trazemos um texto inédito de Laurent Bove, professor emérito da Université de Amiens e pesquisador da École Normale Supérieure de Lyon, no qual analisa a relação de objeto na filosofia de Spinoza, e sua proposta inovadora de compreensão do que seria uma estrutura Outrem (*structure Autrui*), que não é um Outro, mas o um em relação às coisas singulares, percebendo o quanto amores passionais podem conter a experiência de alegrias ativas, a partir de um afeto que não passa pela razão. Trazemos também, após o original do texto inédito em francês, sua tradução para o português.

Em seguida, Carlos Eduardo Fraga, Doutor em Psicologia pela UFF, analisa a partir do método de Spinoza o que seria a essência da drogadição, como um desejo fixado na alteração da percepção, em diálogo crítico com Lancetti e Deleuze, propondo então novos horizontes para a clínica assim como para as políticas públicas, no âmbito da Saúde Coletiva. Acompanhando o artigo de Fraga, o número traz traduções inéditas dos dois textos centrais de Deleuze sobre o tema: “Duas questões sobre a droga” e “B de beber”, sendo este último a transcrição de parte da célebre entrevista a Claire Parnet no documentário *Abecedário de Gilles Deleuze*.

Ana Carolina Costa Moreira, doutoranda em Filosofia pela UFRJ, compara o conceito de potência em Aristóteles e Spinoza, concluindo que uma psicologia spinozista implica pensamento e vida, enquanto que a perspectiva aristotélica se fundamenta numa divisão metafísica entre mente e corpo, com implicações éticas evidentes. André Martins (UFRJ), por sua vez, propõe uma tópica winnicottiana e spinoziana, que, contrariamente às tópicas propostas por Freud e Lacan, compreende o psiquismo a partir de uma unidade de corpo e mente e a capacidade humana de pensar uma ideia da ideia, como uma função do psiquessoma, que pode ser tanto de compreensão dos afetos e por conseguinte terapêutica e libertadora, quanto de defesa psíquica e dissociação, agravando o sofrimento e inclinando o psiquismo para a reatividade.



Alejandra Padilla (Universidad de la República, Uruguai), associa o conceito de corpo sensível, da dança, ao conceito de corpo em Spinoza, numa análise crítica à hegemonia da consciência presente na tradição da educação somática, enfatizando o potencial terapêutico de experiências da dança contemporânea. Paulo Peixoto, Doutor em Psicologia pela UFF, por sua vez, constrói, inspirado em Spinoza, uma compreensão dos afetos como melodias de composição entre os corpos, e apresenta casos clínicos do que nomeia como afetologia e afetopatologia.

Esperamos que este número e o próximo representem uma contribuição seminal para a interface que une a filosofia terapêutica de Spinoza ao campo da psicologia em suas diversas possibilidades, tanto teóricas quanto práticas, e desejamos a todos uma ótima leitura.

André Martins & Cristina Rauter  
Editores dos números temáticos de Psicologia Spinozista

## *Artigos temáticos*

## Relation d'objet et structure Autrui chez Spinoza\*

Laurent Bove<sup>1</sup>

**Résumé:** Le texte extrait de la philosophie et de la psychologie présentes chez Spinoza une conception de la relation d'objet, mais aussi de ce que l'on peut considérer comme une structure ontologique qui expliquerait la reconnaissance d'autrui. L'argument prend l'exemple de l'histoire biblique d'Adam présenté par Spinoza dans la partie V de l'Éthique, l'analysant depuis la joie de type hilaritas, d'où on arrive à l'idée que l'amour, y compris l'amour passionnel, peut être considérée une forme de connaissance vraie.

**Mots-clés:** Spinoza, relation d'objet, structure Autrui, amour, hilaritas.

**Abstract:** The article extracts from the philosophy and psychology present in Spinoza's work a conception of the object relation and what can be considered an ontological structure that explains the recognition of others. The argument takes the example of the biblical story of Adam presented by Spinoza in part IV of the Ethics, analyzing it from the point of view of *hilarity* joy, demonstrating that love, including passionate love, can be a form of true knowledge.

**Keywords:** Spinoza, object relation, Other structure, love, hilaritas.

### 1. Introduction

Dans la philosophie spinoziste – et, plus particulièrement, dans la psychologie –, deux structures jouent un rôle matriciel sans donner cependant lieu à une explication directe et véritablement explicite de la part de Spinoza. Il s'agit de la relation concernant notre rapport aux choses, et de la structure qui explique notre reconnaissance d'autrui. Deux relations donc qui ont une importance opératoire certaine mais qui ne sont pourtant pas véritablement traitées et démontrées *pour elles-mêmes*, et qui, de plus, posent, entre elles, le problème de leur articulation<sup>2</sup>.

---

\* Texte inédit, présenté à la Journée de Psychologie Spinoziste réalisée à l'Université Fédérale Fluminense, UFF, dans l'État de Rio de Janeiro, Brésil, en 2022.

<sup>1</sup> Professeur émérite de l'université d'Amiens, chercheur de l'IHRIM, ENS Lyon, Président de l'Association des ami.e.s de Spinoza. Email: laurent.bove@wanadoo.fr

<sup>2</sup> Nous avons déjà traité séparément de ces deux questions dans deux articles distincts : « Deleuze-Spinoza : la structure Autrui », dans *Spinoza-Deleuze : lectures croisées*, sous la direction de Pascal Séverac et Anne Sauvagnargues, Lyon, ENS Éditions, 2016, p. 121-137 ; « La finitude et l'éclat. Relation objectale et structure mémorielle », pour un livre d'hommage à Pierre-François Moreau, sous la direction de Mœgens Laerke et Raphaële Andrault (à paraître).

## 2. La relation d'objet

Commençons par la relation d'objet. Nous devons d'abord remarquer son changement de statut au cours de la rédaction de l'œuvre.

Dans les premiers écrits – le *Tractatus de Intellectus Emendatione* et le *Court Traité* –, l'horizon de l'existence humaine est d'abord posé, *de fait*, comme celui de l'objet ; c'est une évidence sur laquelle Spinoza ne s'interroge pas. Le rapport à l'objet définit, de fait, une *matrice pratique* que l'on peut tenir pour la forme même de notre manière ordinaire de vivre, une forme de vie que Spinoza a traitée sous le thème de la *communis vita*. En qualifiant, en *TIE* 9-10, la relation générale aux choses par le terme d'« amour », Spinoza offrait un premier « concept » qui permet de réfléchir la relation d'objet comme la structure générale de l'expérience commune. Le *Court Traité* (qui est écrit à la même époque que le *TIE*) permet de préciser cette problématique : c'est celle d'une anthropologie qui souligne, d'abord, combien la consistance (et l'existence même de notre être) est entièrement dépendante de l'objet et/ou du type d'objet auquel nous sommes attachés par l'amour. De ce point de vue, « être », c'est être-attaché-à-l'objet. D'où la construction d'une première « psychologie » spinoziste qui est une psychologie assujettie à l'objet et plus précisément à l'objet d'amour.

Dans *Éthique* III, l'amour perdra cette position de principe, qu'il avait dans le *TIE* et dans le *Court Traité*, au profit d'un nouveau principe, le *conatus* et les affects de joie et de tristesse qui vont donner aux désirs leur orientation. Mais la question de l'amour – mais d'un amour *sans objet* – va rebondir dans *Éthique* V...

Avant d'en venir à *l'Éthique*, je veux préciser la manière dont le philosophe a d'abord défini ce que nous allons, au cours de notre étude, nommer *relation d'objet*, une notion qui vient de la psychanalyse<sup>3</sup> et dont nous devons rapidement justifier l'usage. Cet usage se justifie, d'abord, par la résonance du concept de relation d'objet avec le commentaire que donne Spinoza de la vie ordinaire. La relation d'objet (ou relation objectale) permet, en effet, de problématiser ce qui se présente, d'abord, comme la description d'une vie attachée aux choses périssables c'est-à-dire aux trois *objets* de l'amour : « les richesses, l'honneur, le plaisir ». Car le concept d'amour apparaît, non pas pour qualifier l'affect lui-même, mais afin d'éclairer une *relation*. L'affect dont parle Spinoza c'est ce qui *attache* un sujet à un objet. Car le sujet dont il est question (l'*animus*

---

<sup>3</sup>« Relation d'objet », in J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, sous la direction de D. Lagache, Paris, Puf, 1981.

du *TIE*) ne prend de consistance que par son attachement à l'objet. En insistant sur l'*attachement* du sujet à l'objet ainsi que sur l'interrogation à propos de la *qualité* ou de la nature de cet objet, le *TIE* et le *Court Traité* faisaient d'une « relation d'objet » le lieu conceptuel de la compréhension de toute expérience possible. Et, comme en psychanalyse, il faut bien préciser ici *relation d'objet* et non pas relation à l'objet, car cette seconde formulation implique que l'objet dont on parle – comme le sujet attaché à cet objet –, préexistent à la relation et/ou à l'attachement ; ce qui n'est pas le cas chez Spinoza. Car c'est non seulement l'expérience qui produit le sujet, mais c'est elle qui produit, aussi, ses modes d'existence par le jeu de ses aspirations et de ses répulsions. Dans ces conditions, se libérer de l'amour (c'est-à-dire de la relation d'objet) est impossible. Ainsi, la solution « éthique » proposée par Spinoza, porte-t-elle, exclusivement sur la nature de la chose à laquelle nous sommes attachés par l'amour (objet périssable ou objet éternel) et non pas sur le sujet qui, de fait, est, lui-même, le produit ou l'effet d'un tel attachement. Tenter de quitter le champ de la relation objectale (ce qui sera possible, nous allons le voir, dans l'*Éthique*) est une question qui ne se pose donc pas dans le *TIE* ni dans le *Court Traité* car cette rupture avec la relation objectale est impossible.

Dans l'*Éthique*, au contraire, c'est à partir non plus de l'amour mais des quatre concepts fondamentaux – que sont le *conatus*, l'appétit, la joie et la tristesse –, que Spinoza va étayer sa théorie des affects et une explication (indirecte) de la *fabrication* de cette structure de l'expérience qu'est la relation d'objet. Une relation dont la genèse s'explique alors à partir de la consistance de la singularité finie, étayée sur la puissance d'agir du *conatus* qui est, en elle-même et au sens strict, un *désir sans objet ni manque*. Dans l'*Éthique*, en effet, la nature du désir comme « affect primaire », c'est d'abord la puissance de « faire quelque chose » (c'est-à-dire de produire activement des effets), et non pas l'aspiration envers un objet. C'est cette nature productive du désir qui permettra, dans la proposition 2 d'*Éthique* V, d'envisager la déconnexion de l'affect avec « la pensée d'une cause extérieure » ; la cause extérieure s'accompagnant, dans ce contexte, de la représentation d'un objet-du-désir, hallucinatoire voire obsessionnel, dans la confusion mentale de l'objet du désir et de sa cause. La position d'une nature productive du désir permet ainsi d'opérer une véritable émancipation vis-à-vis de la relation d'objet.

Dans le troisième genre de connaissance, la première conséquence, dans *Éthique* V, de la pratique de déprogrammation des dispositions « du dehors » au profit de

nouvelles programmations de connexions « du dedans » – jusqu'à ce que tous nos affects comme toutes les affections de notre corps puissent être rapportées à l'idée de Dieu, dit la proposition 14 d'*Éthique* V –, c'est l'avènement d'un premier type « adéquat » de l'amour de Dieu que Spinoza nomme *amor erga deum* (ou « amour envers Dieu »). Par cet amour, nous éprouvons, en effets, des désirs « sans excès » car ces désirs suivent, logiquement, de la nécessité rationnelle de notre nature.

Il y a pourtant une limite dans le procès de cette connaissance et de cet amour envers Dieu, c'est la limite même de la « vie présente », dit le scolie de la proposition 20 d'*Éthique* V. Car c'est bien en référence à la définition 6 d'*Éthique* III des Affects (dans *Éthique* V, 15, dém.) que Spinoza présente l'*amor erga deum*. Cet amour est encore, dit-il, une joie, jointe à l'idée d'une cause *extérieure*. J'insiste sur l'extériorité de la cause car cette extériorité, de laquelle dépend « l'amour envers Dieu », s'explique à partir de l'association dynamique des affections d'un corps qui dure (ou persévère), ici-maintenant, dans la « vie présente ». Et ce processus enveloppe nécessairement *encore* un imaginaire – celui de Dieu comme « objet » de l'amour, si l'on entend par là la relation en extériorité qui nous attache encore à un « objet » (même divin) sur la base des affections corporelles qui sont des images, c'est-à-dire des affections passives sous la détermination des causes extérieures. L'idée de Dieu de l'*amor erga deum* est donc à la fois totalement adéquate<sup>4</sup> et pourtant encore comprise dans une appréhension dont l'enveloppe, ou *la forme en extériorité* est imaginative. La structure de l'amour envers Dieu demeure, par là, comprise dans une relation objectale bien qu'étayée sur une connaissance adéquate.

Il nous est pourtant possible de vivre et de penser dans et par un amour de Dieu totalement libéré de la relation d'objet. Et c'est cette forme de connaissance et de vie que l'*Éthique* appelle *amor intellectualis dei*. Cet amour intellectuel nous libère, en effet, entièrement, du dernier enveloppement de la matrice imaginative : car cet amour de Dieu, précise Spinoza, « se rapporte à l'âme seule » (*quatenus ad solam mentem refertur*) c'est-à-dire abstraction faite de ce qui dure, soit abstraction faite de l'existence actuelle présente, ici-maintenant, du corps<sup>5</sup> (que supposait encore l'*amor erga deum*).

Je reviens, à présent, au principe de cette révolution théorique qu'a été, dans l'*Éthique*, l'introduction du *conatus*.

Car le *conatus* est, en lui-même sans manque, sans but, ni objet, ni sujet. Il est même, à proprement parler, inconscient *en son principe*. Il est vrai que le *conatus*

<sup>4</sup> *Éthique* V, 14, dém., en se référant à *Éthique* I, 15.

<sup>5</sup> E. V, 29 et 40, scolie.

s'accompagne d'une certaine conscience de l'effort – en tant que l'âme humaine « perçoit les idées des affections de son corps »<sup>6</sup> –, mais cette conscience est *illusoire* de part en part. Elle ne réfléchit la puissance de l'appétit qu'en termes téléologiques de moyens subordonnés à des fins et/ou à des objets immédiatement jugés comme des « biens » ou comme des maux<sup>7</sup>.

Ainsi l'*Éthique* nous apprend-t-elle que la structure du désir d'objet, mais aussi celle de l'objet lui-même, dans et par cette relation, est *essentiellement* de nature imaginative. Car c'est un monde imaginaire que celui où l'amour domine et semble précéder le désir. C'est le monde d'un désir qui est structuré par l'imaginaire d'un objet imaginaire qui se donne à la conscience et à son interprétation comme le monde dans lequel l'homme agit en fonction d'une fin à savoir « l'objet » qu'il juge lui être utile.

La productivité du désir sans objet (le *conatus*) nous a donc conduit jusqu'à ce seuil où c'est le désir d'objet, qui est *devenu*, dans un imaginaire réel, la matrice des opérations affectives qui vont être examinées, par Spinoza, jusqu'à la proposition 26 d'*Éthique* III.

À partir de la proposition 27, Spinoza indique cependant un autre principe d'orientation globale du désir qui va se combiner avec le plaisir, bien qu'il en soit, par nature, indépendant : c'est le principe de l'imitation affective sur la base de la reconnaissance du semblable<sup>8</sup>. C'est alors une autre ligne de nécessité du désir sans objet, *concernant à présent* « autrui », que va développer l'*Éthique*.

### 3. La structure Autrui

Il faut dire, d'abord, que si la relation mimétique au semblable s'exprime dans l'imaginaire, elle n'est pourtant pas, en elle-même (comme l'est la relation d'objet) de nature imaginative : la relation mimétique est, en premier lieu, une loi de la nature. Spinoza échappe-t-il par là à l'alternative philosophique traditionnelle (comprise dans la relation d'objet) de concevoir autrui soit comme un objet, soit comme un sujet ? Et si la relation à autrui est, comme nous venons de le dire, *indépendante* de la relation objectale, comment alors Spinoza conçoit-il ce que l'on appelle « autrui » ?

---

<sup>6</sup> E. II, 23 et dém.

<sup>7</sup> E. I, appendice.

<sup>8</sup> Sur l'importance de la dynamique de l'imitation affective dans l'*ensemble* de l'œuvre de Spinoza, cf. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit 1969 (à partir du ch. 5 de la partie I p. 151), et aussi « Les fondements d'une éthique de la similitude », *Revue de Métaphysique et de Morale* n° 4, 1994.

Pour répondre à ces questions, nous allons examiner la manière dont Spinoza traite de l'histoire du premier homme. Spinoza tient cette histoire pour une « parabole »<sup>9</sup>. C'est une histoire qu'il commente à diverses reprises, et qui peut donc être utilisée comme un véritable instrument de recherche. Ce que nous allons faire en prolongeant le propos en référence à un concept de l'*Éthique* que nous introduisons dans notre commentaire : l'*hilaritas* (ou allégresse), dont Spinoza dit que c'est une joie qui « consiste en ce que toutes les parties du corps sont affectées de la même façon [...], et qu'ainsi l'allégresse est toujours bonne et [qu']elle ne peut avoir d'excès » (*É.* IV, 42, dém.).

Dans le scolie de la proposition 68 d'*Éthique* IV, Spinoza écrit que l'histoire du premier homme, semble confirmer ce qu'affirme sa propre proposition, à savoir que « Si les hommes naissaient libres, ils ne formeraient aucun concept de bien et de mal, aussi longtemps qu'ils seraient libres ». Et Spinoza rappelle le texte de l'Écriture en soulignant qu'Adam, dès la première rencontre avec Ève, « reconnut » sa semblable et son utile propre : Dieu « a créé l'homme, c'est-à-dire la puissance par laquelle il a veillé à l'homme seulement, et dans cet esprit il est raconté que Dieu a interdit à l'homme libre de manger le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, et que sitôt il en mangerait il se mettrait immédiatement à craindre la mort plutôt qu'à désirer de vivre. Il est raconté ensuite que l'homme, une fois découverte l'épouse qui s'accordait entièrement avec sa nature, a reconnu qu'il ne pouvait rien y avoir dans la Nature qui pût lui être plus utile qu'elle ; mais qu'après avoir cru que les animaux étaient semblables à lui, il s'est mis aussitôt à imiter leurs affects et à perdre sa liberté ».

Adam qui s'est, jusqu'alors abstenu de manger le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, reconnaît donc immédiatement en Ève un « autrui-semblable » qui s'accorde entièrement avec sa nature, et non une chose quelconque... Comment alors expliquer la possibilité même de cette connaissance (et de cette reconnaissance) de l'utile propre ?

D'abord, si l'on suit l'hypothèse de la proposition, il est facile de répondre qu'Adam, qui est libre et parfait en son genre, « n'a que des idées adéquates » et qu'il est donc logique qu'il connaisse ce qui est le plus utile pour lui à savoir un être de même nature. *Mais ce n'est pas ce que pense Spinoza.* Cette réponse logique (selon le système) se heurte immédiatement, en effet, à ce que dit la suite du scolie, puisqu'on y apprend qu'Adam a cru, aussi, que les bêtes étaient ses semblables, et qu'aussitôt il s'est mis à

---

<sup>9</sup> *TTP* IV [11], traduction de Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, PUF 1999, p. 200-201.



imiter leurs affects ! Adam n'est donc pas un être qui agit véritablement sous la conduite de la raison. On doit pouvoir cependant trouver une cohérence logique à ce récit puisque Spinoza a d'abord affirmé que cette histoire semblait confirmer une proposition vraie...

Or, il y a bien une cohérence si l'on considère que l'on peut entendre par la liberté du premier homme, non pas la liberté d'un homme qui agit sous la direction de *la raison*, mais un type de conduite qui, du fait des conditions exceptionnellement favorables de son exercice, est d'abord entièrement équilibrée et « sans excès ». Car, de même que l'homme sous la direction de la raison, l'homme qui est conduit par des désirs « sans excès », non seulement agit raisonnablement mais peut aussi *penser rationnellement*... Et c'est, d'abord, le cas d'Adam qui bénéficie du total secours de Dieu qui a organisé le monde pour lui. Le premier homme se trouve ainsi parfaitement ajusté au monde mais aussi à lui-même, et il ne relève de son propre droit qu'à la condition expresse d'observer strictement la loi qui lui a été prescrite. La « liberté » d'Adam est alors celle d'un homme à l'état de nature bénéficiant d'un secours de Dieu si absolument favorable, qu'il instaure la jouissance d'une joie de l'équilibre parfait de toutes les parties de son corps, qui sont pareillement affectées. Or, dans la démonstration de la proposition 42 de la partie IV de l'*Éthique*, Spinoza a défini un affect qui est parfaitement ajusté à la situation d'Adam : c'est l'*hilaritas*. Et cet affect est réellement celui d'une forme de « liberté » si l'on considère que l'*hilaritas* révèle, en vérité, la positivité intrinsèque d'une nature productive et consistante, celle du *conatus* d'une âme qui, dans ces conditions qui lui sont totalement favorables, est ainsi apte à produire des idées vraies. Chatouillement et douleur se rapportent, en effet, à l'homme, écrit Spinoza, quand une de ses parties est affectée plus que les autres, tandis qu'*hilaritas* et mélancolie s'y rapportent quand toutes sont affectées à égalité » (*Éthique* III, 11 scolie). C'est d'abord cette égalité de l'affect (joie ou tristesse) dans toutes les parties de l'individu, qui caractérise l'*hilaritas*. Dans le scolie de la proposition 44 d'*Éthique* IV, Spinoza écrit : « les affects auxquels nous sommes quotidiennement en proie se rapportent la plupart du temps à une certaine partie du corps, qui se trouve plus affectée que les autres, et partant les affects sont le plus souvent excessifs, et retiennent l'esprit dans la contemplation d'un seul objet au point qu'il ne peut pas penser aux autres ». En opposant l'*hilaritas* à la *titillatio* – jusqu'au délire que peut provoquer l'adhérence tenace du corps à un seul et même affect dans son rapport à un seul et même objet qui fixe l'esprit –, Spinoza ouvrait une question à laquelle il ne répond pas mais à laquelle nous pouvons raisonnablement, quant à nous, répondre : à

savoir, si la *titillatio* se caractérise par une relation d'objet exclusive (ou quasi exclusive), la caractéristique majeure de la relation d'objet propre à l'*hilaritas* devra être, sans doute, une relation plurielle, mais cependant équilibrée et équilibrante dans la relation même. L'*affectus est*, en effet (étymologiquement), la force qui se met à-faire (*ad-ficere*) selon sa manière ; et, ce que fait, à sa manière, l'*hilaritas*, c'est cette équilibration et cette modération des diverses joies éprouvées dans et par la relation plurielle d'objet... Par *hilaritas*, Spinoza entend donc (selon sa définition même du « bon » affect en *Éthique* III, déf. 3) « les affections du corps qui aident [...] et augmentent [...] la puissance d'agir de ce corps et en même temps les idées de ces affections ».

Ce qu'enseigne donc dans l'histoire du premier homme Dieu à Adam, c'est l'exigence d'une fidélité à l'ordre même de sa création et à sa loi ; une fidélité heureuse et féconde, c'est-à-dire – si l'on traduit la parabole philosophiquement – la fidélité à la constitution intrinsèquement positive de sa nature, soit un effort qui « n'a en soi-même rien qui puisse [le] détruire », comme l'indique la démonstration de la proposition 4 d'*Éthique* III... et un effort qui est déjà, en lui-même, *liberté*. Pour Adam, en effet, comme pour l'homme à l'état de nature, cette « prudence » [*sane cautio*] à laquelle chacun est tenu, n'est donc pas, à proprement parler, « une obéissance [*non obsequium*] » ; c'est l'exercice même de « la liberté de la nature humaine [*sed humana naturæ libertas est*] »<sup>10</sup> !

La lecture de l'histoire du premier homme sous l'éclairage de l'*hilaritas*, nous permet donc de comprendre, à la fois, qu'Adam ait pu, aussi fugitivement soit-il, posséder la connaissance effective de son utile propre, mais qu'il ait pu, aussitôt, laisser échapper son très fragile équilibre à la vue de la copulation des bêtes (l'*hilaritas*, du fait même de sa fugacité, se conçoit plus facilement qu'on ne l'observe, signale le scolie de la proposition 44 d'*Éthique* IV).

Le scolie de la proposition 68, qui fait référence à la proposition 27 d'*Éthique* III, laisse cependant clairement entendre la condition de possibilité d'une connaissance adéquate dans et par l'*hilaritas* : c'est l'*identification*. Une double identification affective ; 1<sup>o</sup>) Adam, qui sait que Dieu est la cause du plaisir que lui procure la totalité de son expérience, ne peut qu'aimer, en retour, un Dieu qui, à travers tant de bienfaits, lui prouve son amour. Or la gratuité même de l'amour divin détermine nécessairement Adam à désirer ce que Dieu désire et cela de toute son âme ; car Adam prend aussi plaisir à

---

<sup>10</sup> *Traité politique*, IV, 5.

plaire à Dieu. D'où une identification affective puissante avec Dieu, d'abord passionnelle, mais qui, compte tenu des grandes aptitudes à affecter et à être affecté du corps d'adulte que possède immédiatement le premier homme (Dieu « a créé l'homme, c'est-à-dire la puissance par laquelle il a veillé à l'homme seulement », et cette « puissance » est le plus important des bienfaits divins...), ouvre à présent Adam, *par-delà la connaissance du bien et du mal*, à l'aventure de la vérité<sup>11</sup> ; 2°) dès qu'il la rencontre, Adam s'identifie immédiatement à Ève. Une identification qui semblerait, d'abord, laisser Adam et Ève séparés, au sens où l'âme d'un homme ne peut percevoir un autre homme que par les idées des affections de son propre corps. Mais, dans le cas précis de la constitution affective d'Adam – que la présence d'Ève vient, en quelque sorte, surdéterminer en intensifiant sa propre présence au monde –, l'identification prend une tout autre profondeur. En effet, si la joie d'Adam est celle, totale, de l'*hilaritas* (dans le passage à une joie supérieure, qui conserve la satisfaction de toutes les parties de son corps comme de toutes les parties de son esprit, à égalité) l'*hilaritas*, accompagnée de l'idée d'Ève comme de sa cause, devient alors de l'« amour ». Et ce *coup de foudre*, dont le Dieu créateur est structurellement le principe – ce qu'Adam n'ignore pas – donne au processus d'identification *un tout autre sens* : celui d'une métaphysique de la puissance cognitive de l'amour (dans le passage tendantiel de l'amour passionnel à l'*amor intellectualis dei*). Car Spinoza a déjà fait référence, dans sa correspondance, à une situation théoriquement analogue en expliquant ce que *rend possible* l'amour identificatoire d'un père pour son fils...

*Le coup de foudre d'Adam pourrait alors faire écho à un autre coup de foudre, un coup de foudre dans la théorie de Spinoza !*

On pense, en effet, au cas précis discuté par Spinoza dans la lettre 17 à Pierre Balling. Dans cette lettre le philosophe suggère à Balling – qui lui a raconté avoir eu, en rêve, la prémonition de la mort de son fils –, une explication métaphysico-psychologique par la participation de l'essence du père à l'essence du fils. Spinoza précise que l'imagination (dans et par un amour identificatoire) peut devenir une puissance cognitive lorsque ses « effets [...] naissent de la constitution [...] de l'âme », car « l'âme peut toujours pressentir confusément ce qui sera ». « Nous voyons – a d'abord écrit Spinoza –

---

<sup>11</sup> Nous appliquons ici au cas d'Adam ce que dit Alexandre Matheron (p. 181-208), à propos de « l'obéissance sans contrainte », dans le traitement de la question du « salut par l'obéissance » ; ce type d'« amour passionnel de Dieu, chez les ignorants, est sans doute ce qui correspond le mieux à la notion spinoziste d'*hilaritas* », écrit, en effet, Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants*, Aubier-Montaigne, 1971, p. 200.

que l'imagination peut être sous la dépendance de la seule constitution de l'âme quand, ainsi que nous en faisons souvent l'expérience, elle suit en tout les traces de l'entendement, enchaîne et ordonne ses images, comme l'entendement ses démonstrations ; de sorte que nous ne pouvons presque rien connaître par l'entendement dont l'imagination ne forme à sa suite une image ». Dans la suite de sa lettre, Spinoza souligne le rôle cognitif qu'il attribue, dans l'amour, au puissant processus d'*identification* et à ses conséquences dans la pensée : « comme il doit y avoir nécessairement dans la pensée une idée de l'essence des affections propres au fils et de leurs conséquences, que d'autre part, en raison de son union avec son fils, le père est une partie du fils, il est nécessaire aussi que l'âme du père participe de l'essence idéale du fils, de ses affections et de leurs conséquences [...]. Puisque maintenant l'âme du père participe idéalement de tout ce qui découle de l'essence du fils, le père peut, ainsi que je l'ai dit, imaginer parfois quelque chose qui en découlent aussi vivement que si elle se présentait à lui [...] ». Alexandre Matheron commentant cette importante réponse, a ouvert une perspective tout à fait stimulante : « Pourquoi, interroge-t-il, notre identification passionnelle à autrui n'aurait-elle pas [...] pour condition de possibilité éternelle une communion intellectuelle encore presque inconsciente entre les parties éternelles de nos esprits ? Dans ce cas – poursuit Matheron – la communion intellectuelle explicite qu'instaure le troisième genre de connaissance ne serait que la mise en lumière de l'éternel fondement de tout amour interhumain »<sup>12</sup>...

Cette perspective est essentielle quant à la possibilité d'une théorie spinoziste d'Autrui indépendante de la relation objectale ; une théorie que Spinoza n'a pas théorisée mais qui, pourtant, opère dans sa psychologie en ce qu'elle est la théorie de la matrice éternelle en acte de toute relation amoureuse...

Selon cette théorie (restée donc implicite et embryonnaire), Autrui se révèle, en effet, dans tout processus d'identification *actuel*, à la charnière de ce qui est éternel (la communion des essences) et de ce qui est de l'ordre de la durée. Autrui, qui n'est donc ni un sujet, ni un objet, peut ainsi être conçu comme une structure : *la structure même de l'affect de similitude* dans et par l'actualisation des convenances intensives entre les êtres : les êtres s'accordant en puissance et non en impuissance<sup>13</sup> dans et par l'ordre de production naturel (ou divin – Dieu étant au principe –) des essences singulières.

---

<sup>12</sup> Alexandre Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 600.

<sup>13</sup> *É.* IV, 32 et dém.

Selon ce cas de figure théorique, Adam a donc pu connaître, actuellement, intensément mais fugitivement, *par l'amour devenu principe de connaissance*, le plan d'immanence de la production du corps commun *éternel* qu'il constitue en *vérité* avec Ève, dans et par la communion universelle des essences singulières. Mais, du fait même de la fugacité de cette connaissance intuitive et du fait de sa dépendance aux forces extérieures, il n'a pu actualiser ce corps commun que sous le modèle animal (dans l'identification à l'affect des bêtes).

Or, cette expérience d'Adam, qui paraît exceptionnelle, est, en réalité – au sens large –, tout à fait commune : *c'est l'expérience intensive mais non consciente de soi qui est partagée par tous au cours de la petite enfance, étant donné les « aptitudes très peu nombreuses »*<sup>14</sup> *du corps de l'enfant à être affecté* (aptitudes très limitées qui expliquent pourquoi, chez l'enfant – à la différence d'Adam – il y a impossibilité, de fait, du passage du *sentir* – soit de l'affect primaire si intense soit-il – au *connaître adéquat*). La petite enfance est, en effet, la période au cours de laquelle on peut effectivement expérimenter le très fragile équilibre de l'*hilaritas* (comme dans la quasi béatitude du nourrisson), bien que, dans ce même temps, l'enfant soit – du fait même de ses aptitudes très limitées – assujéti au règne hégémonique de la fluctuation des affects et aux déséquilibres de la *titilatio*.

Tirons à présent la leçon de ces réflexions à propos d'autrui.

Première leçon : bien qu'elle ne puisse qu'être actuelle, dans et par nos identifications à travers l'imagination du semblable, la structure Autrui est, en chacun, une structure qui a des conditions de possibilité éternelles dans et par la Gloire du troisième genre de connaissance et la communion des essences. C'est la forme *a priori* de toute reconnaissance de l'autre en tant que semblable, mais aussi d'une connaissance intuitive *par la voie de l'amour*, qui, au premier abord, n'apparaît pas spinoziste, mais qui peut, pourtant, s'expliquer par *Éthique V*. Nous pouvons, en effet, étayer notre propos sur un autre commentaire d'Alexandre Matheron qui précise, qu'à partir du corollaire de la proposition 36 d'*Éthique V*, « en aimant Dieu nous aimerons les essences de nos semblables » et, qu'ainsi, notre amour intellectuel de Dieu en se prolongeant en amour envers « les hommes » est effectivement identique à l'amour de Dieu envers les hommes. Or la Gloire, comme Béatitude (évoquée dans la scolie de la proposition 36), nous conduit à penser une identification « poussée jusqu'à son terme » précise Matheron ; c'est-à-dire

---

<sup>14</sup> *E. V*, 39, scolie.

une identification absolue entre l'amour que nous portons à nous-même, l'amour intellectuel de Dieu, l'amour de Dieu envers nous-même comme envers tous les hommes « et » l'amour que les autres nous portent et par lequel aussi nous nous aimons<sup>15</sup>. C'est, dans l'ordre de la production de la substance, l'identité parfaite, de soi et d'autrui, dans et par l'amour intuitif que nous lui portons et qu'il nous porte. Une identification sans séparation ni manque, dans et par un pur amour, c'est-à-dire un amour *sans objet ni manque*. Cet amour peut ainsi s'expérimenter *de deux manières* ; 1°) dans *l'ordre du nécessaire des déductions de la raison*, dans et par le troisième genre de connaissance, comme l'enseigne *Éthique V* ; 2°) par éclairs, au hasard des rencontres passionnelles de la vie ordinaire, au cœur même de l'imagination (comme dans le cas de l'amour de Pierre Balling pour son fils, ou dans le cas du coup de foudre d'Adam...).

Dans et par cet amour identificatoire, sans sujet ni objet, sommes-nous alors plongés dans l'indifférenciation des essences ? En déduisant les caractéristiques majeures et les effets principaux de la structure Autrui, nous pouvons répondre négativement à cette question. En effet, lorsque notre semblable entre, par logique passionnelle, dans le délire de vouloir imposer aux autres son désir, la structure Autrui se révèle, *immédiatement*, être une structure de *résistance* à la domination, les hommes ne supportant pas d'être dominés par leurs semblables ; c'est l'expression d'une loi de nature. La structure Autrui, à la charnière de la durée et de l'éternité, est alors, aussi, la condition d'apparition de la *singularité en tant que telle*, une singularité résistante qui refuse de se plier au commandement du semblable. De la « vaine gloire » à la Gloire du troisième genre de connaissance, c'est donc la structure Autrui qui est la condition de la production du singulier en tant que tel. La structure Autrui est ainsi la condition du processus d'individuation (d'un devenir autonome de l'individu) et d'individualisation (d'un devenir singulier) par lequel et dans lequel s'engendrent et s'enchevêtrent indéfiniment, imagination et communication/communion des essences, histoire et éternité.

Significativement, si l'on revient à l'histoire du premier homme, c'est ce même principe de résistance à la domination du semblable qui permet d'expliquer la *désobéissance* d'Adam et finalement sa singularisation dans un processus d'anthropogénèse. Adam, en effet, écrit Spinoza, « ignora que Dieu était omniprésent et omniscient ; car il se cacha de Dieu et essaya d'excuser son péché devant Dieu *comme s'il était devant un homme* » (*TTP II* [paragraphe 14] et aussi en *TTP IV* [9]).

---

<sup>15</sup> A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*, « Fondement de la vie éternelle interhumaine », p. 591-602.

Or – et ce sera la dernière leçon tirée de ce propos –, si l’homme (Adam) ne désire pas se soumettre aux commandements de celui qu’il tient pour son semblable, c’est que la structure Autrui a immédiatement aussi pour effet un principe d’égalité. Et l’on sait l’importance anthropogénétique que Spinoza attribue au désir de ne pas être dirigé par un semblable *tenu pour un égal* ; il fait, en effet, de ce désir le principe même de la construction démocratique de la multitude et aussi de l’État (en *Traité Politique* VIII, 12).

#### 4. Concluons

Nous avons montré que la relation d’objet était de nature imaginative et qu’elle était indépendante, sur le plan théorique, de la relation mimétique (même si celle-ci soumet de fait, socialement, la relation objectale au jeu de la concurrence interhumaine) ; alors que la relation mimétique, dans la structure Autrui est, au contraire, de nature ontologique, et qu’elle ne peut pas être subsumée sous une relation objectale. Si bien que, dans l’amour intellectuel de Dieu, la relation objectale s’efface (et avec elle, les catégories imaginatives du sujet et de l’objet), alors que la structure Autrui demeure dans le procès d’identification au semblable qui est celui de la Gloire ; une identification absolue qui supprime toute séparation au profit, dans le circuit de production de la puissance divine, de l’avènement des singularités qui conviennent communicationnellement, et à égalité, avec leurs semblables dans et par l’affirmation de leur différence.

Les textes de Spinoza permettent donc de répondre à la question « qui est autrui ? » selon une voie théorique tout à fait nouvelle, par-delà les catégories du sujet et de l’objet. Une voie qui montre que les limites du semblable sont, en vérité, *inassignables*. En effet Autrui n’est pas l’expression d’une essence platonicienne que la structure aurait pour mission de réaliser ; la structure Autrui délimite certes, *de fait*, dans une imagination toujours historiquement située, le champ de l’identification du semblable : mais c’est une limitation toujours contestable et qui sera historiquement toujours contestée... La structure Autrui est donc une structure ouverte sur l’avenir et l’advenir de l’humanité.

D’où la tâche pour le genre humain, d’abord animal, assujetti au règne animal et au monde des objets, d’inventer et de produire (en commun, par les voies de l’imagination et de la raison), les chemins toujours ouverts de son humanité. Une humanité qui, à la pointe éthique extrême de la connaissance, peut s’émanciper de la relation objectale en expérimentant un autre type d’amour, intellectuel et sans objet. Un amour qui est donc

découvert dans et par l'aventure de la connaissance (ce que démontre l'*Éthique*), mais qui peut aussi surgir, fugitivement, aux hasards de nos rêves et de nos amours passionnelles (ce que Spinoza n'a traité que marginalement). Car cet amour, sans sujet ni objet, est l'amour essentiel et constituant de la matrice éternelle du Réel lui-même et d'une humanité des hommes toujours à faire.

*Recebido em 29/12/2022*

*Aprovado em 29/04/2023*



## Relação de objeto e estrutura Outrem em Spinoza\*

Laurent Bove<sup>1</sup>

Tradução de André Martins<sup>2</sup>

**Resumo:** o artigo extrai da filosofia e da psicologia presentes na obra de Spinoza uma concepção da relação de objeto e do que se pode considerar uma estrutura ontológica que explica o reconhecimento de outrem. O argumento toma o exemplo da história bíblica de Adão apresentado por Spinoza na parte IV da *Ética*, analisando-a a partir da alegria de tipo *hilaritas*, demonstrando que o amor, inclusive o passionai, pode ser uma forma de conhecimento verdadeiro.

**Palavras-chave:** Spinoza, relação de objeto, estrutura Outrem, amor, hilaritas.

**Abstract:** The article extracts from the philosophy and psychology present in Spinoza's work a conception of the object relation and what can be considered an ontological structure that explains the recognition of others. The argument takes the example of the biblical story of Adam presented by Spinoza in part IV of the Ethics, analyzing it from the point of view of *hilarity* joy, demonstrating that love, including passionate love, can be a form of true knowledge.

**Keywords:** Spinoza, object relation, Other structure, love, hilaritas.

### 1. Introdução

Na filosofia spinozista – e, mais particularmente, na psicologia spinozista –, duas estruturas exercem um papel matricial sem, no entanto, darem lugar a uma explicação direta e verdadeiramente explícita por parte de Spinoza. Trata-se da nossa relação com as coisas, e da estrutura que explica nosso reconhecimento de outrem. Duas relações, portanto, que têm uma importância operatória segura, mas que, contudo, não são verdadeiramente tratadas e demonstradas *enquanto tais*, e que, ainda por cima, trazem o problema da articulação de uma com a outra<sup>3</sup>.

---

\* Trabalho originalmente apresentado (em francês) na I Jornada de Psicologia Spinozista, realizada na UFF em 2022.

<sup>1</sup> Professor Emérito da Université d'Amiens, pesquisador da École Normale Supérieure de Lyon, presidente da *Association des Ami.e.s de Spinoza*. Email: laurent.bove@wanadoo.fr

<sup>2</sup> Professor de Filosofia da UFRJ. E-mail : andre.marrins.vilar66@gmail.com.

<sup>3</sup> Nós já tratamos separadamente essas duas questões em dois artigos distintos: « Deleuze-Spinoza: la structure Autrui », em *Spinoza-Deleuze : lectures croisées*, organizado por Pascal Séverac e Anne Sauvagnargues, Lyon, ENS Éditions, 2016, p. 121-137 ; « La finitude et l'éclat. Relation objectale et structure mémorielle », para o livro em homenagem a Pierre-François Moreau, organizado por Mœgens Laerke e Raphaële Andrault (ainda inédito).

## 2. A relação de objeto

Começamos pela relação de objeto. Devemos primeiramente observar a mudança de seu estatuto ao longo da redação da obra. Nos primeiros escritos – o *Tractatus de Intellectus Emendatione* (TIE) e o *Breve Tratado* –, o horizonte da existência humana é primeiramente posto, *de fato*, como o do objeto; é uma evidência que Spinoza não põe em questão. A relação ao objeto define, de fato, uma *matriz prática* que se pode tomar pela forma mesma de nossa maneira ordinária de viver, uma forma de vida que Spinoza tratou sob o tema da *communis vita*. Qualificando, no TIE § 9-10, a relação geral às coisas pelo termo de “amor”, Spinoza oferecia um primeiro “conceito” que permitia refletir a relação de objeto como a estrutura geral da experiência comum. O *Breve Tratado* (escrito à mesma época que o TIE) permite precisar esta problemática: é a de uma antropologia que sublinha, primeiramente, o quanto a consistência (e a própria existência de nosso ser) é inteiramente dependente do objeto e/ou do tipo de objeto ao qual somos vinculados por amor. Deste ponto de vista, “ser”, é ser-vinculado-a-um-objeto. Donde a construção de uma primeira “psicologia” spinozista que é uma psicologia assujeitada ao objeto e mais precisamente ao objeto de amor.

Na *Ética* III, o amor perderá essa posição de princípio, que tinha no TIE e no *Breve Tratado*, em proveito de um novo princípio, o *conatus* e os afetos de alegria e de tristeza, que darão aos desejos sua orientação. Mas a questão do amor – porém de um amor *sem objeto* – reaparecerá na *Ética* V...

Antes de abordar a *Ética*, quero precisar a maneira pela qual o filósofo primeiramente definiu o que nomearemos, ao longo de nosso estudo, *relação de objeto*, uma noção que vem da psicanálise<sup>4</sup> e da qual devemos rapidamente justificar o uso. Tal uso se justifica, primeiramente, pela ressonância do conceito de relação de objeto com o comentário que Spinoza faz da vida ordinária. A relação de objeto (ou relação objetal) permite, com efeito, problematizar o que se apresenta, primeiramente, como a descrição de uma vida vinculada às coisas percíveis, isto é, aos três objetos de amor: “as riquezas, a honra, o prazer”. Pois o conceito de amor aparece, não para qualificar o afeto em si, mas afim de esclarecer uma *relação*. O afeto do qual fala Spinoza é o que *vincula* um sujeito a um objeto. Pois do sujeito do qual se trata (o *animus* no TIE), somente se toma conhecimento por seu vínculo ao objeto. Insistindo no *vínculo* do sujeito ao objeto, assim

---

<sup>4</sup>« Relação de objeto », in J. Laplanche; J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris: PUF, 1981.

como na *qualidade* ou na natureza desse objeto, o TIE e o *Breve Tratado* fazem de uma “relação de objeto” o lugar conceitual da compreensão de toda experiência possível. E, como na psicanálise, é necessário precisar aqui: *relação de objeto* e não *relação ao* objeto, pois esta segunda formulação implica que o objeto do qual se fala, assim como o sujeito vinculado a esse objeto, preexistem à relação e/ou ao vínculo; o que não é o caso em Spinoza. Pois é não somente a experiência que produz o sujeito, mas é ela que produz, também, seus modos de existência pelo jogo de suas aspirações e de suas repulsões. Nessas condições, libertar-se do amor (isto é, da relação de objeto) é impossível. Assim, a solução “ética” proposta por Spinoza reside exclusivamente na natureza da coisa à qual somos vinculados pelo amor (objeto perecível ou objeto eterno) e não no sujeito que, de fato, é, ele próprio, o produto ou o efeito de um tal vínculo. Tentar deixar o campo da relação objetual (o que será possível, como veremos, na *Ética*) é uma questão que não se coloca no TIE nem no *Breve Tratado*, pois essa ruptura com a relação de objeto é impossível.

Na *Ética*, ao contrário, é a partir não mais do amor, mas dos quatro conceitos fundamentais – que são o *conatus*, o apetite, a alegria e a tristeza – que Spinoza sustentará sua teoria dos afetos e uma explicação (indireta) da *fabricação* dessa estrutura da experiência que é a relação de objeto. Uma relação cuja gênese se explica então a partir da consistência da singularidade finita, sustentada sobre a potência de agir do *conatus* que é, nela mesma e no sentido estrito, um *desejo sem objeto nem falta*. Na *Ética*, com efeito, a natureza do desejo como “afeto primário” é primeiramente a potência de “fazer algo” (isto é, de produzir ativamente efeitos) e não a aspiração por um objeto. É esta natureza produtiva do desejo que permitirá, na proposição 2 da *Ética* V, vislumbrar a desconexão do afeto com “o pensamento de uma causa externa”; a causa externa se fazendo acompanhar, nesse contexto, da representação de um objeto-do-desejo, alucinatório ou até mesmo obsessivo, na confusão mental do objeto do desejo e de sua causa. A posição de uma natureza produtiva do desejo permite assim operar uma verdadeira emancipação face à relação de objeto.

No terceiro gênero de conhecimento, a primeira consequência, na *Ética* V, da prática de desprogramação das disposições “de fora” em proveito de novas programações de conexões “de dentro” – até que todas as afecções de nosso corpo possam estar relacionadas à ideia de Deus, diz a proposição 14 da *Ética* V –, é o advento de um primeiro tipo “adequado” de amor a Deus que Spinoza nomeia *amor erga deum*. Através desse

amor, experimentamos, como afeitos, desejos “sem excesso”, pois esses desejos se seguem, logicamente, da necessidade racional de nossa natureza.

Há aí, no entanto, um limite no processo desse conhecimento e desse amor a Deus, que é o próprio limite da “vida presente”, diz o escólio da proposição 20 da *Ética* V. Pois é em referência à definição 6 dos afetos, na *Ética* III (indicada na *Ética* V, 15, demonstração) que Spinoza apresenta o *amor erga deum*. Esse amor é ainda, diz ele, uma alegria, concomitante à ideia de uma causa *externa*. Insisto na exterioridade da causa pois esta exterioridade, da qual depende o “amor a Deus”, se explica a partir da associação dinâmica das afecções de um corpo que dura (ou persevera), aqui e agora, na “vida presente”. E esse processo envolve necessariamente *ainda* um imaginário – o que Deus como “objeto” do amor, si entende-se por isso a relação de exterioridade que nos vincula ainda a um “objeto” (mesmo divino) baseado nas afecções corporais que são imagens, isto é, afecções passivas sob a determinação de causas externas. A ideia de Deus no *amor erga deum* é, portanto, ao mesmo tempo totalmente adequada<sup>5</sup> e, no entanto, ainda compreendida por uma apreensão cujo envelope, ou *a forma em exterioridade*, é imaginativo. A estrutura do amor a Deus permanece, assim, compreendida em uma relação objetual, embora sustentada em um conhecimento adequado.

Nos é, contudo, possível viver e pensar no e pelo amor de Deus totalmente liberto da relação de objeto. E é esse modo de conhecimento e de vida que a *Ética* chama *amor Intellectualis dei*. Este amor intelectual nos libera, com efeito, inteiramente, do último envolvimento da matriz imaginativa: pois este amor a Deus, precisa Spinoza, “refere-se unicamente à alma” (*ad solam mentem refertur*), isto é, abstrai o que dura, e a própria existência atual presente, aqui e agora, do corpo (que o *amor erga deum* ainda supunha).

Atenho-me, agora, ao princípio dessa revolução teórica que foi, na *Ética*, a introdução do *conatus*. Pois o *conatus* é em si mesmo sem falta, sem objetivo, nem objeto, nem sujeito. É inclusive, propriamente falando, inconsciente *em seu princípio*. É verdade que o *conatus* se faz acompanhar de uma certa consciência do esforço – no que a alma humana “percebe as afecções de seu corpo”<sup>6</sup> –, mas essa consciência é inteiramente *ilusória*. Ela somente reflete a potência do apetite em termos teleológicos, dos meios subordinados a fins e/ou de objetos imediatamente julgados como “bons” ou como “ruins”<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> *Ética* V, 14, dem., referindo-se à *Ética* I, 15.

<sup>6</sup> *E* II, 23 e dem.

<sup>7</sup> *E* I, apêndice.

Assim, a *Ética* nos ensina que a estrutura do desejo de objeto, mas também aquela do próprio objeto, nessa e por essa relação, é *essencialmente* de natureza imaginativa. Pois é um mundo imaginário aquele onde o amor domina parece preceder o desejo. É o mundo de um desejo que é estruturado pelo imaginário de um objeto imaginário que se dá à consciência e à sua interpretação como o mundo no qual o homem age em função de um fim, a saber, o “objeto” que ele julga ser-lhe útil.

A produtividade do desejo sem objeto (o *conatus*) nos conduziu então ao ponto em que é o desejo de objeto que *se tornou*, em um imaginário real, a matriz das operações afetivas que serão examinadas por Spinoza até a proposição 26 da *Ética* III.

A partir da proposição 27 de E III, Spinoza indica, contudo, um outro princípio de orientação global do desejo que se combinará com o prazer, embora lhe seja, por natureza, independente: é o princípio de imitação afetiva sobre a base do reconhecimento do semelhante<sup>8</sup>. É então uma outra linha de necessidade do desejo sem objeto, *concernindo dessarte* “outrem”, que se desenvolverá na *Ética*.

### 3. A estrutura Outrem

É preciso dizer, primeiramente, que se a relação mimética ao semelhante se expressa no imaginário, no entanto ela não é, nela mesma (como o é na relação de objeto) de natureza imaginativa: a relação mimética é, antes de tudo, uma lei da natureza. Spinoza escapa assim à alternativa filosófica tradicional (compreendida na relação de objeto) de conceber outrem seja como um objeto, seja como um sujeito? E se a relação a outrem for, como acabamos de dizer, *independente* da relação objetual, como então Spinoza concebe o que se chama “outrem”?

Para responder a essas questões, examinaremos a maneira pela qual Spinoza trata a história do primeiro homem. Spinoza toma essa história por uma “parábola”<sup>9</sup>. É uma história que Spinoza comenta em vários momentos, e que pode, portanto, ser utilizada como um verdadeiro instrumento de pesquisa. O que faremos estendendo a proposta em questão a um conceito da *Ética* que introduzimos em nosso comentário: o de *hilaritas*

---

<sup>8</sup> Sobre a importância da dinâmica da imitação afetiva no *conjunto* da obra de Spinoza, cf. A.Matheron. *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit 1969 (a partir do cap. 5 da parte I, p. 151), e também Matheron, A. « Les fondements d'une éthique de la similitude », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4, 1994.

<sup>9</sup> *Traité Théologico-Politique* (TTP) IV [11], tradução de Jacqueline Lagrée e Pierre-François Moreau, PUF 1999, p. 200-201.

(traduzido por contentamento), o qual Spinoza define como uma alegria que “consiste em que todas as partes do corpo são igualmente afetadas [...], e que assim o contentamento é sempre bom e nunca pode ser excessivo” (E IV 42 dem.).

No escólio da proposição 68 da *Ética* IV, Spinoza escreve que a história do primeiro homem parece confirmar o que afirma sua própria proposição, a saber, que “se os homens nascessem livres, não formariam, enquanto fossem livres, nenhum conceito de bem e de mal”. E Spinoza retoma o texto da Escritura sublinhando que Adão, *desde o primeiro encontro* com Eva, “reconheceu” sua semelhante e seu útil próprio: Deus “criou o homem, isto é, a potência pela qual levou em conta exclusivamente a utilidade do homem. E, nesse sentido, Moisés conta que Deus proibiu que o homem livre comesse o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal e que, tão logo o comesse, mais do que desejar viver, seria tomado pelo medo da morte. Conta, ainda, que, tendo o homem encontrado a mulher, a qual combinava perfeitamente com sua natureza, viu que não podia existir nada, na natureza, que lhe pudesse ser mais útil que ela; mas por passar a acreditar que os animais lhe eram semelhantes, imediatamente começou a imitar seus afetos e a perder a sua liberdade”<sup>10</sup>.

Adão, que havia até então se absterido de comer o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, reconheceu imediatamente em Eva um “outrem-semelhante” que se acordava inteiramente com sua natureza, e não uma coisa qualquer... Como então explicar a própria possibilidade desse conhecimento (e desse reconhecimento) do útil próprio?

Primeiramente, se seguimos a hipótese da proposição, é fácil responder que Adão, que é livre e perfeito em seu gênero, “tem somente ideias adequadas” e que é, portanto, lógico que ele conheça o que lhe é mais útil, a saber, um ser de mesma natureza. *Mas não é o que pensa Spinoza.* Essa resposta lógica (segundo o sistema) se choca imediatamente, efetivamente, com o que é dito na sequência do escólio, pois que ali sabemos que Adão acreditou, também, que os animais eram seus semelhantes, e que logo pôs-se a imitar seus afetos! Adão não é, portanto, um ser que age verdadeiramente sob a condução da razão. Deve-se, contudo, encontrar uma coerência lógica neste relato pois que Spinoza inicialmente afirmou que esta história parecia confirmar uma proposição verdadeira...

Ora, há nela sim uma coerência se considera-se que é possível entender por liberdade do primeiro homem, não a liberdade de um homem que age sob a direção da

---

<sup>10</sup> Utilizamos aqui a tradução de Tomaz Tadeu: Spinoza, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. (NT).

*razão*, mas um tipo de conduta que, pelo fato das condições extremamente favoráveis de sua existência, é inicialmente inteiramente equilibrado e “sem excesso”. Pois, assim como o homem sob a direção da razão, o homem que é conduzido por seus desejos “sem excesso” não somente age razoavelmente mas pode também *pensar racionalmente*... E é, primeiramente, o caso de Adão, que se beneficia do total apoio de Deus, que organizara o mundo para ele. O primeiro homem se encontra assim perfeitamente ajustado ao mundo, mas também a si mesmo, e somente exprime seu próprio direito à condição expressa de observar estritamente a lei que lhe foi prescrita. A “liberdade” de Adão é assim a de um homem em estado de natureza beneficiando de um apoio de Deus tão abundantemente favorável, que ele instaura o júbilo de uma alegria do equilíbrio perfeito de todas as partes de seu corpo, que são igualmente afetadas. Ora, na demonstração da proposição 42 da parte IV da *Ética*, Spinoza definiu um afeto que é perfeitamente ajustado à situação de Adão: é a *hilaritas*. E este afeto é realmente o de uma forma de “liberdade” se considera-se que a *hilaritas* exprime, na verdade, a positividade intrínseca de uma natureza produtiva e consistente, a do *conatus* de uma alma que, em condições que lhe são inteiramente favoráveis, é assim apta a produzir ideias verdadeiras. Excitação e dor, com efeito, estão referidas ao homem, escreve Spinoza, “quando uma de suas partes é afetada mais do que as outras”, enquanto que *hilaritas* e melancolia são a ele referidas “quando todas suas partes são igualmente afetadas” (E III 11 esc.). É primeiramente essa igualdade do afeto (alegria ou tristeza) em todas as partes do indivíduo que caracteriza a *hilaritas*. No escólio da proposição 44 da *Ética* IV, Spinoza escreve: “os afetos pelos quais somos cotidianamente afligidos estão referidos, em geral, a uma parte do corpo que é mais afetada que as outras e, por isso, esses afetos são, frequentemente, excessivos, e ocupam a mente de tal maneira na consideração de um único objeto que ela não pode pensar em outros.” Opondo *hilaritas* a *titilatio* – até o ponto do delírio que pode ser provocado pela adesão tenaz do corpo a um único e mesmo afeto em relação a um único e mesmo objeto que fixe a mente –, Spinoza abre uma questão à qual não responde, mas à qual podemos razoavelmente, por nossa parte, responder, a saber: se a *titilatio* se caracteriza por uma relação de objeto exclusiva (ou quase exclusiva), então a característica maior da relação de objeto própria à *hilaritas* deve ser, sem dúvida, uma relação plural, no entanto equilibrada e equilibrante dentro da própria relação. O *affectus* é, com efeito (etimologicamente), a força que se põe a-fazer (*ad-ficere*) segundo sua maneira; e o que faz, à sua maneira, a *hilaritas* é este equilíbrio e esta moderação das diversas alegrias experimentadas na e pela relação plural de objeto... Por *hilaritas* Spinoza entende,

portanto (segundo sua própria definição do “bom” afeto na *Ética* III definição 3) “as afecções do corpo que favorecem [...] e aumentam [...] a potência de agir desse corpo e ao mesmo tempo as ideias dessas afecções.”

O que Deus ensina a Adão, portanto, na história do primeiro homem, é a exigência de uma fidelidade à própria ordem de sua criação e à sua lei; uma fidelidade feliz e fecunda, isto é – *se traduz-se a parábola filosoficamente* – a fidelidade à constituição intrinsecamente positiva de sua natureza, ou seja, um esforço que “não tem em si mesmo nada que possa destruí-lo”, como o indica a demonstração da proposição 4 da *Ética* III... e um esforço que é já, em si mesmo, *liberdade*. Para Adão, com efeito, assim como para o homem no estado de natureza, esta “prudência” [*sane cautio*] à qual cada um é clamado, não é, na verdade, “uma obediência [*non obsequium*]”, é o próprio exercício da “liberdade da natureza humana [*sed humanæ libertas*]”<sup>11</sup>!

A leitura da história do primeiro homem sob a luz da *hilaritas* nos permite assim compreender, de uma só vez, que Adão pôde, ainda que fugidamente, possuir o conhecimento efetivo de seu útil próprio, mas que, logo em seguida, ele tenha deixado escapar seu tão frágil equilíbrio, ao ver a copulação dos animais (a *hilaritas*, pelo próprio fato de sua fugacidade, se concebe mais facilmente que se a observa, assinala o escólio da proposição 44 da *Ética* IV).

O escólio da proposição 68 da parte IV, que faz referência à proposição 27 da *Ética* III, deixa, no entanto, claramente entender a condição de possibilidade de um conhecimento adequado na e pela *hilaritas*: é a *identificação*. Uma dupla identificação afetiva: 1º. Adão, que sabe que Deus é a causa do prazer que a totalidade da experiência lhe proporciona, só pode amar, em retorno, um Deus que, através de tantos benefícios, lhe prova seu amor. Ora, a própria gratuidade do amor divino determina necessariamente Adão a desejar o que Deus deseja e isso de plena alma; pois Adão também tem prazer em agradar a Deus. Donde uma identificação afetiva potente com Deus, inicialmente passional, mas que, dadas as grandes aptidões a afetar e ser afetado do corpo de adulto que possui imediatamente o primeiro homem (Deus “criou o homem, isto é, a potência a qual levou em conta exclusivamente a utilidade do homem” e essa “potência” é o mais importante das benesses divinas...), abre então Adão, *para além do conhecimento do bem e do mal*, à aventura da verdade<sup>12</sup>; 2º. Desde que Adão a encontra, ele se identifica a Eva.

---

<sup>11</sup> *Tratado Político*, IV, 5.

<sup>12</sup> Aplicamos aqui ao caso de Adão o que diz Alexandre Matheron (p. 181-208) a propósito da “obediência sem constrangimento” no tratamento da questão da “salvação pela obediência”: “este tipo de amor passional



Uma identificação que pareceria, primeiramente, deixar Adão e Eva separados, no sentido em que a alma de um homem somente pode perceber um outro homem pelas ideias das afecções de seu próprio corpo. Mas, no caso preciso da constituição afetiva de Adão – que a presença de Eva vem, de algum modo, sobredeterminar, intensificando a sua própria presença no mundo –, a identificação toma uma outra profundidade. Com efeito, se a alegria de Adão é a, total, da *hilaritas* (na passagem a uma alegria superior, que conserva a satisfação de todas as partes de seu corpo, assim como de todas as partes de sua mente, de maneira igual), a *hilaritas*, concomitante à ideia de Eva como sua causa, torna-se “amor”. E este *amor à primeira vista*, do qual Deus criador é estruturalmente o princípio – o que Adão não ignora –, dá ao processo de identificação *inteiramente um outro sentido*: aquele de uma metafísica da potência cognitiva do amor (na passagem tendencial do amor passional ao *amor Intellectualis dei*). Pois Spinoza já se referiu, em sua correspondência, a uma situação teoricamente análoga explicando o que *torna possível* o amor identificatório de um pai por seu filho...

*O amor à primeira vista de Adão poderia então ter eco em uma outra paixão à primeira vista, uma paixão à primeira vista pela teoria de Spinoza!*

Pensamos, efetivamente, no caso preciso debatido por Spinoza na carta 17 a Pierre Balling. Nessa carta, o filósofo sugere a Balling – que lhe contou ter tido em sonho a premonição da morte de seu filho – uma explicação metafísico-psicológica pela participação da essência do pai na essência do filho. Spinoza precisa que a imaginação (no e por um amor identificatório) pode tornar-se uma potência cognitiva quando seus “efeitos [...] nascem da constituição [...] da alma”, pois “a alma pode sempre pressentir confusamente o que virá”. “Vemos”, escreve anteriormente Spinoza, “que a imaginação pode estar sob a dependência unicamente da constituição da alma quando, tal como experimentamos com frequência, ela segue em tudo os traços do entendimento, encadeia e ordena suas imagens, como o entendimento o faz com suas demonstrações; de modo que quase nada podemos conhecer pelo entendimento que a imaginação não forme em seguida uma imagem”. Na sequência da carta, Spinoza sublinha o papel cognitivo que ele atribui, no amor, ao potente processo de *identificação* e às suas consequências no pensamento: “como deve haver necessariamente no pensamento uma ideia da essência das afecções próprias ao filho e de suas consequências, e que, por outro lado, em razão de sua união com seu filho, o pai é uma parte do filho, é necessário também que a alma

---

a Deus, para os ignorantes, é sem dúvida o que corresponde melhor à noção spinozista da *hilaritas*”, escreve. Matheron, A. *Le Christ et le salut des ignorants*, Aubier-Montaigne, 1971, p. 200.

do pai participe da essência ideal do filho, de suas afecções e de suas consequências [...]. Pois que agora a alma do pai participa de tudo o que decorre da essência do filho, o pai pode, como eu disse, por vezes imaginar alguma coisa que dela decorrem tão vivamente quanto se ela se apresentasse a ele [...]”. Alexandre Matheron, comentando essa importante resposta, abriu uma perspectiva muito estimulante: “Por quê nossa identificação passional a outrem não teria”, se pergunta ele, “por condição de possibilidade eterna uma comunhão intelectual ainda que quase inconsciente entre as partes eternas de nossas mentes?” “Nesse caso”, prossegue, “a comunicação intelectual explícita que o terceiro gênero de conhecimento instaura colocaria em evidência o eterno fundamento de todo amor inter-humano”<sup>13</sup>.

Essa perspectiva é essencial quanto à possibilidade de uma teoria spinozista de Outrem independente da relação objetal; uma teoria que Spinoza não teoriza, mas que, no entanto, opera em sua psicologia no que é a teoria da matriz eterna em ato de toda relação amorosa...

Segundo esta teoria (que permanece, portanto, implícita e embrionária), Outrem se revela, com efeito, em todo processo de identificação *atual*, no encontro do que é eterno (a comunhão entre essências) e do que é da ordem da duração. Outrem, que não é, portanto, nem um sujeito, nem um objeto, pode assim ser concebido como uma estrutura: *a própria estrutura do afeto de semelhança* na e através da atualização das conveniências intensivas entre os seres: os seres se acordam entre si em potência e não em impotência<sup>14</sup> na e através da ordem de produção natural (ou divina – Deus estando no princípio) das essências singulares.

Neste caso teórico, Adão pôde conhecer, atualmente, intensamente, mas fugidamente, *pelo amor tornado princípio de conhecimento*, o plano de imanência da produção do corpo comum *eterno* que ele constitui *verdadeiramente* com Eva, na e através da comunhão universal das essências singulares. Mas, pelo próprio fato da fugacidade deste conhecimento intuitivo e pelo fato de sua dependência das forças exteriores, ele somente pôde atualizar esse corpo comum sob o modelo animal (pela identificação ao afeto dos animais).

Ora, essa experiência de Adão, que parece excepcional, é, na realidade – em um sentido amplo –, inteiramente comum: *é a experiência intensiva mas não consciente de si que é compartilhada por todos ao longo da primeira infância, dadas as “aptidões*

---

<sup>13</sup> Alexandre Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 600.

<sup>14</sup> E. IV, 32 et dém.

*muito pouco numerosas*”<sup>15</sup> *do corpo da criança a ser afetado* (aptidões muito limitadas que explicam porque, na criança – diferentemente de Adão – há a impossibilidade, de fato, da passagem do *sentir* – ou seja, do afeto primário por mais intenso que seja – ao *conhecimento adequado*). A primeira infância é, com efeito, o período ao longo do qual pode-se efetivamente experimentar o extremamente frágil equilíbrio da *hilaritas* (na forma da quase beatitude do lactante), embora, nesse mesmo período, a criança seja – pelo próprio fato de suas aptidões muito limitadas – sujeita ao reino hegemônico da flutuação dos afetos e aos desequilíbrios da *titilatio*.

Tiremos agora algumas lições dessas reflexões sobre outrem.

Primeira lição. Embora somente possa ser atual, em e através de nossas identificações por meio da identificação ao semelhante, a estrutura Outrem é, em cada um, uma estrutura que tem condições de possibilidade eternas na e pela Glória do terceiro gênero de conhecimento e a comunicação das essências. É a forma *a priori* de todo reconhecimento de outro enquanto semelhante, mas também de um conhecimento intuitivo *pela via do amor*, que, num primeiro momento, não parece spinozista, mas que, no entanto, se pode explicar pela *Ética V*. Podemos, com efeito, sustentar nossa proposta sobre um outro comentário de Alexandre Matheron que precisa que, a partir do corolário da proposição 36 da *Ética V*, “amando a Deus, amaremos as essências de nossos semelhantes”, e que, assim, nosso amor intelectual a Deus, prolongando-se em amor para com “os homens” é efetivamente idêntico ao amor de Deus para com os homens. Ora, a Glória, como Beatitude (evocada no escólio da proposição 36), nos conduz a pensar uma identificação “levada a seu termo”, precisa Matheron: isto é, uma identificação absoluta entre o amor que temos por nós mesmos, o amor intelectual a Deus, o amor de Deus em relação a nós mesmos e a todos os homens, “e” o amor que os outros têm por nós e pelo qual nós nos amamos<sup>16</sup>. É, na ordem da produção da substância, a identidade perfeita, de si e de outrem, no e pelo amor intuitivo que por ele temos e que ele tem por nós. Uma identificação sem separação nem falta, em e por um puro amor, isto é, um amor *sem objeto e sem falta*. Este amor pode também ser experimentado *de duas maneiras*: 1. Na *ordem do necessário das deduções da razão*, no e pelo terceiro gênero de conhecimento, como ensina a *Ética V*; 2. Por rompantes, ao acaso dos encontros passionais da vida

---

<sup>15</sup> *E. V*, 39, scolie.

<sup>16</sup> A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, *op. cit.*, « Fondement de la vie éternelle interhumaine », p. 591-602.

ordinária, no próprio coração da imaginação (como no caso do amor de Pierre Balling por seu filho, ou no caso do amor à primeira vista de Adão...).

No e por esse amor identificatório, sem sujeito nem objeto, nos vemos então mergulhados na indiferenciação das essências? Deduzindo as características maiores e os efeitos principais da estrutura Outrem, podemos responder negativamente a esta questão. Com efeito, quanto nosso semelhante entra, pela lógica passional, no delírio de querer impor aos outros seu desejo, a estrutura Outrem se revela, *imediatamente*, ser uma estrutura de *resistência* à dominação, os homens não suportando serem dominados por seus semelhantes; é a expressão de uma lei da natureza. A estrutura Outrem, no cruzamento da duração e da eternidade, é então, também, a condição de aparição da *singularidade enquanto tal*, uma singularidade resistente que recusa se dobrar ao comando do semelhante. Da “vã glória” à Glória do terceiro gênero de conhecimento, é então a estrutura Outrem a condição da produção do singular enquanto tal. A estrutura Outrem é assim a condição do processo de individuação (de um devir autônomo do indivíduo) e de individualização (de um devir singular) pelo qual e no qual se engendram, e se sobrepõem indefinidamente, imaginação e comunicação/comunhão das essências, história e eternidade.

Significativamente, se retomamos a história do primeiro homem, é este mesmo princípio de resistência à dominação do semelhante que permite explicar a *desobediência* de Adão e finalmente sua singularização em um processo de antropogênese. Adão, com efeito, escreve Spinoza, “ignora que Deus era onipresente e onisciente; pois ele se escondeu de Deus e tentou desculpar-se de seu pecado diante de Deus *como se ele estivesse diante de um homem*” (TTP II §14 e também TTP IV §9).

Ora – e esta será a última lição tirada desta proposta –, se o homem (Adão) não deseja se submeter aos comandos daquele que ele toma por semelhante, é que a estrutura Outrem tem imediatamente por efeito também um princípio de *igualdade*. E sabe-se a importância antropogenética que Spinoza atribui ao desejo de não se deixar dirigir por um semelhante *tido por um igual*; ele faz, de fato, desse desejo o próprio princípio da construção democrática da multidão e também do Estado (no *Tratado Político* VIII, 12).

#### **4. Concluamos**

Mostramos que a relação de objeto é de natureza imaginativa e que ela é independente, no plano teórico, da relação mimética (mesmo se esta submete de fato,

socialmente, a relação objetual ao jogo da concorrência inter-humana); ao passo que a relação mimética, na estrutura Outrem é, ao contrário, de natureza ontológica, e que ela não pode ser subsumida sob uma relação objetual. De modo que, no amor intelectual a Deus, a relação objetual *se apaga* (e com ela, as categorias imaginativas do sujeito e do objeto), ao passo que a estrutura Outrem permanece no processo de identificação ao semelhante que é o da Glória; uma identificação absoluta que suprime toda separação em proveito, no circuito de produção da potência divina, do advento das singularidades que convêm comunicacionalmente, e em igualdade, com seus semelhantes na e pela afirmação de sua diferença.

Os textos de Spinoza permitem, portanto, responder à questão “quem é outrem?” segundo uma via teórica inteiramente nova, para além das categorias de sujeito e de objeto. Uma via que mostra que os limites do semelhante são, na verdade, *inassinaláveis*. Com efeito, Outrem não é a expressão de uma essência platônica que a estrutura teria por missão realizar; a estrutura Outrem delimita, decerto, *de fato*, em uma imaginação sempre historicamente situada, o campo de identificação do semelhante: mas é uma limitação sempre contestável e que será historicamente sempre contestada... A estrutura Outrem é portanto uma estrutura aberta sobre o futuro e o futuro da humanidade.

Donde a tarefa para o gênero humano, primeiramente animal, sujeito ao reino animal e ao mundo dos objetos, de inventar e de produzir (em comum, pelas vias da imaginação e da razão) os caminhos sempre abertos de sua humanidade. Uma humanidade que, na extremidade ética do conhecimento, pode se emancipar da relação objetual experimentando um outro *tipo* de amor, intelectual e sem objeto. Um amor que é portanto descoberto na e pela aventura do conhecimento (o que a *Ética* demonstra), mas que pode também surgir, fugidamente, no acaso de nossos sonhos e de nossos amores passionais (o que Spinoza somente tratou marginalmente). Pois este amor, sem sujeito nem objeto, é o amor essencial e constitutivo da matriz eterna do próprio Real e de uma humanidade dos homens sempre a fazer.

### Referências bibliográficas

SPINOZA, B. *Breve Tratado*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

\_\_\_\_\_. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Campinas: Ed. Unicamp, 2015.

\_\_\_\_\_. *Traité Théologique-Politique* [Tratado Teológico-Político]. Tradução de Jacqueline Lagrée e Pierre-François Moreau. Paris : PUF 1999.

\_\_\_\_\_. *Correspondência*. Obra Completa II. São Paulo: Perspectiva, 2019.

\_\_\_\_\_. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007

LAPLANCHE, J.; J.-B. PONTALIS, J.-B. *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris: PUF, 1981.

MATHERON, A. *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit 1969.

\_\_\_\_\_. Matheron, A. *Le Christ et le salut des ignorants*, Aubier-Montaigne, 1971.

\_\_\_\_\_. « Les fondements d'une éthique de la similitude », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4, 1994.

*Recebido em 29/12/2022*

*Aprovado em 29/04/2023*

## Drogadição: as duas questões de Deleuze e Lancetti e uma resposta spinozista\*

Carlos Eduardo Fraga<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo utiliza a filosofia de Spinoza para pensar o problema da dependência de drogas psicoativas. Partindo-se do conceito de desejo como essência do ser humano, busca-se uma definição para a *drogadição*. Somente explicando como uma afecção do desejo se pode realmente compreendê-la. Um desejo excessivo e fixado na alteração de percepção é o que produz a *drogadição*. Esta seria sua *definição genética*, o que explica sua produção, assim como nos ensina o método do filósofo no TIE. É um conceito principalmente pragmático, pode servir como ferramenta na construção de uma clínica própria e de políticas públicas adequadas ao problema. Para chegar a esta definição, nos valem também das reflexões de Gilles Deleuze sobre drogas e das práticas em redução de danos de Antonio Lancetti.

**Palavras-chave:** Drogadição; Lancetti; Deleuze; Spinoza; Winnicott;

**Abstract:** This article uses Spinoza's philosophy to think about the problem of psychoactive drug addiction. Starting from the concept of desire as the essence of the human being, a definition for drug addiction is sought. Only by explaining it as an affection of desire can it be truly understood. An excessive and fixated desire on the alteration of perception is what produces drug addiction. This would be its genetic definition, which explains its production, just as the philosopher's method teaches us in TIE. It is a mainly pragmatic concept, it can serve as a tool in the construction of a clinic of its own and public policies adequate to the problem. To arrive at this definition, we also use Gilles Deleuze's reflections on drugs and Antonio Lancetti's harm reduction practices.

**Keywords:** Drug addiction; Lancetti; Deleuze; Spinoza; Winnicott

A redução de danos é um conjunto de estratégias de saúde pública no que diz respeito aos usuários de drogas, e começou com uma ideia muito simples: diminuir os efeitos destrutivos das drogas nos usuários compulsivos que não querem ou não conseguem a abstinência. No Brasil, teve início em 1989 no município de Santos e difundiu-se nos anos 1990 com a distribuição de seringas descartáveis aos usuários de drogas injetáveis. É deste tipo de prática, inicialmente tão simples, que Antonio Lancetti (2016) vai retirar uma dimensão política e clínica extremamente rica e inovadora. Aqui analisaremos o sentido de redução de danos tal como aparece no capítulo 4 de seu livro *Clínica peripatética: redução de danos como ampliação da vida*. Mas, é relevante notar que praticamente em todas as vezes que Lancetti escreve mais longamente sobre drogas,

---

\* Trabalho originalmente apresentado na I Jornada de Psicologia Spinozista, realizada na UFF em 2022.

<sup>1</sup> Doutor em Psicologia pela UFF.

ele cita sempre um mesmo texto de Deleuze (1991): *Dois questões*. Um texto curtíssimo (pouco mais de duas páginas), porém extremamente denso. O filósofo francês parece ser o principal interlocutor de Lancetti ao pensar as drogas. Lancetti debruçou-se anos sobre este texto e dele extraiu a base de práticas novas e de pura afirmação da vida ao enfrentar o difícil problema da dependência de drogas. Começaremos nossa análise, então, resumindo este texto de Deleuze e mostrando, depois, a leitura que dele é feita por Lancetti. Tentaremos mostrar a originalidade de Lancetti na sua interpretação do texto de Deleuze, além de expor novas possíveis interpretações deste mesmo texto, que podem se compor com a dele na tentativa de se pensar tanto clínica quanto politicamente o problema das drogas.

Lancetti é um pensador original. A prática para ele está sempre vinculada a conceitos filosóficos e psicanalíticos. Ele chega mesmo a criar alguns: *pedagogia da surpresa, contrafissura, clínica peripatética...* E a própria *redução de danos* que, assim como ele a define, é também um conceito. Mas seus conceitos não são abstratos, são ferramentas em suas mãos para uso em práticas libertárias. Nisto, ele se aproxima muito de Deleuze e, também, de Spinoza que, na nossa interpretação, é a fonte comum de ambos.

Em *Dois questões*, Deleuze afirma que ninguém naquele momento sabia como agir em relação *ao problema* das drogas e nem mesmo, ao menos, se sabia como falar sobre isto. O que existia era uma grande confusão. Sugere que, para se chegar a um mínimo de clareza, seria preciso distinguir pelo menos duas questões: a primeira é se existiria uma *causalidade* específica da droga e, a segunda, seria o porquê de alguns desenvolverem um uso compulsivo e suicidário e outros não. Ele propõe essas duas questões sem dar a elas uma resposta definitiva e sugerindo que elas poderiam estar, inclusive, intrinsecamente interligadas.

Devido à densidade do texto de Deleuze, esta breve análise não deixa de ser também uma interpretação: não busca conclusões definitivas, mas apenas continuar a conversa sobre o tema. Tendo isto em vista, analisaremos brevemente essas duas questões. A *primeira questão* colocada por Deleuze é se existiria uma *causalidade* específica da droga<sup>2</sup>. Ou seja, se o uso de drogas geraria alterações específicas na disposição do corpo e da mente do usuário, mudanças na sua essência. Se surgiria então uma *causalidade* nova, ou seja, uma mudança de essência (no desejo) que traria como

---

<sup>2</sup> A primeira questão diz respeito a uma *causalidade* específica da droga, já a segunda questão, a uma busca da *causa da drogadição*. Duas questões que Deleuze coloca como distintas.



efeitos mudanças na maneira de pensar, sentir e agir. Com isso, entendemos que o filósofo questiona se o uso de drogas teria efeitos para além da pura alteração de percepção momentânea, se o uso de drogas poderia ser causa de uma mudança no próprio desejo do usuário (entendendo aqui desejo como Spinoza o define: como a própria essência do homem). Compreendemos *causalidade* específica da droga como essa possibilidade de seu efeito gerar uma mudança na maneira própria de desejar dos usuários. O efeito mais evidente das drogas é a alteração da percepção, mas essa alteração poderia, em algumas circunstâncias, gerar alterações mais globais na disposição do corpo e da mente, no próprio desejar? Caso exista essa mudança na essência do ser humano, ela geraria seus efeitos específicos, ou seja, existiria então o que Deleuze denomina uma *causalidade* específica da droga. Se o uso de drogas for causa de uma mudança no desejo, de uma afecção da própria essência do homem de acordo com Spinoza, será aí que se deverá buscar também a explicação para a *segunda questão*: o motivo de alguns se tornarem drogadictos. É aí que devemos buscar a causa da dependência e de um uso suicidário. Deleuze apenas sugere no texto que as duas questões estão interligadas; mas, lendo mais atentamente o que ele parece definir como uma *causalidade*<sup>3</sup> específica da droga, essa possível ligação fica mais clara. É na interpretação original que Lancetti faz da segunda questão, que vemos a fonte da grande riqueza da sua prática com drogadictos. Por isso, antes de analisar a primeira, nos deteremos na segunda questão: existiria uma *causa* específica da *drogadição*, da dependência?

Propomos interpretar causa específica como causa suficiente ou genética: aquilo que por si só explica a produção de algo. Mas a causa *de que* exatamente Deleuze procura? Parece-nos que a causa específica é justamente o que liga as duas questões e, *desde o início*, ele busca a causa de alguns fazerem um uso de drogas apenas recreativo ou mesmo afirmativo da vida enquanto outros recaem em um uso suicidário, ou seja, seu foco parece ser a segunda questão. Ou seja, existe um jogo sutil entre as palavras causa e *causalidade*. A segunda questão busca a causa da compulsão por drogas, mas sua resposta está vinculada à primeira questão, uma *causalidade* específica que o uso de

---

<sup>3</sup> É importante, para se entender as ideias de Deleuze sobre drogas, notar a diferença entre *causa* e *causalidade*. Uma *causalidade* específica da droga significa um novo domínio de causas e efeitos específicos. Ele se pergunta se o uso da droga gera uma *causalidade* específica, ou seja, se a alteração que a droga causa no desejo gera toda uma nova maneira de ser, toda uma nova maneira de conectar causa (desejo) e efeitos (maneiras de pensar, sentir e agir). Já quando fala em drogadição, na segunda questão, se pergunta sobre uma causa específica (e não uma *causalidade* geral) de alguns se tornarem dependentes de drogas.

drogas gera no indivíduo. A *drogadição* seria uma das possibilidades de uma nova *causalidade* geral gerada pelo uso de drogas. Mas, dentro dessa nova *causalidade* geral, a *drogadição* tem sua própria causa específica. Parece ser essa a preocupação de Deleuze no artigo, apontar a importância de se chegar à causa suficiente *da compulsão por drogas*.

Apesar disso não estar explícito no texto, a preocupação principal de Deleuze parece ser com a causa específica da dependência, a causa de alguns usarem e se tornarem compulsivos. Desde o início, o filósofo afirma que existe um problema e que ele é muito mal compreendido. Mas, o problema só pode surgir com a dependência, pois um uso de drogas que não causa compulsão não é problema<sup>4</sup> algum. Um uso que aumenta as conexões e é afirmativo da vida não apresenta problemas e nem precisa ser definido: ele é só uma ação aberta à vida, afirmativa da vida, que se conecta com outras ações. O que é problemático é a *drogadição* e, no nosso ver, fica clara a preocupação de Deleuze em tentar esclarecer este urgente problema. Lancetti, também, só vê como problemático o uso compulsivo, o uso não compulsivo não é para ele sequer assunto para terapia ou saúde pública: “Aquele que consegue usar drogas, todo tipo de drogas, e não fica dependente de nenhuma, não é drogado, esse não é objeto de terapia, de tratamento, não é preocupação de saúde pública” (LANCETTI, 2016, pag. 71).

A preocupação de Deleuze, portanto, é com a causa da *drogadição*; mas, para entendê-la, precisa antes entender a *causalidade* específica da droga: que efeitos específicos a droga causa que podem levar alguns à compulsão. Precisa primeiro entender os *efeitos* específicos das drogas para, a partir deles, tentar entender a dependência. Ou seja, é na segunda questão que parecem se concentrar as preocupações do filósofo neste texto. Na nossa interpretação, então, o texto nos leva à busca da causa específica *da drogadição*. Deleuze não chega a definir esta causa específica da compulsão, mas entendemos que este é o caminho a se seguir. Pois, como já expusemos, um uso não compulsivo não apresenta nenhum problema maior e não exige definição. Um uso afirmativo da vida, sem a dependência, não produz a ideia fixa nem a necessidade de repetição contínua. É, ao contrário, uma ação aberta que mantém a potência de ser afetado pelo múltiplo e simultâneo. Esta multiplicidade, esta abertura ao devir, impossibilita inclusive qualquer tentativa de definição precisa. A primeira

---

<sup>4</sup> Deleuze nos parece usar o termo problema em dois sentidos: problema no sentido filosófico e problema no sentido de uma dificuldade prática a ser resolvida. Na nossa interpretação, nesse texto o segundo sentido é a sua maior preocupação.

questão, então, busca apenas expor *os efeitos* mais gerais das drogas sobre a percepção e o desejo, sendo assim neutra, e pode, como diz o próprio filósofo, ser usada tanto pelos que buscam entender um uso afirmativo da vida quanto pelos que buscam uma explicação para a compulsão. Já, na segunda questão, ele tenta entrar no território mais específico da compulsão, porém sem dar uma resposta conclusiva: afinal são apenas duas questões...

Pensemos nós, portanto, nas causas que se costuma atribuir à compulsão por drogas. Deleuze parece sugerir que as causas atribuídas à *drogadição* são *genéricas* e que não ajudam em nada a entender o problema. Expliquemos mais lentamente nossa interpretação do que o filósofo tenta dizer. As causas geralmente apontadas para a compulsão, como a química, a sociológica, de comunicação, etc... não são a causa específica do problema, não são a causa suficiente que explique a dependência. Por exemplo: as reações químicas da droga acontecem em todos os indivíduos que a usam. Alguns se tornam drogados, mas outros não. Logo, somente a causa química não pode explicar porque alguns se tornam dependentes e outros não. Assim, Deleuze descarta logo de início o cientificismo químico para explicar o problema. A mesma coisa com as causas sociais: numa mesma comunidade e enfrentando os mesmos problemas existenciais, alguns se tornam adictos e outros não. Logo, as questões sociais não podem explicar *sozinhas* a causa da toxicomania. Não são sua causa específica. Evidentemente que tanto a questão social quanto a química são causas indiretas da adicção, mas não explicam sua produção, não são sua causa específica (ou suficiente, ou genética, no método geométrico de Spinoza). Podemos notar que Deleuze percebe a importância da busca de uma causa específica da dependência, para além de uma *causalidade* geral da droga da primeira questão.

O desejo é o que liga as duas questões e dá a elas uma única resposta, a resposta à principal pergunta do artigo: qual a causa produtora da *drogadição*? É no desejo, na sua produção, que está a chave para a compreensão tanto de um uso de drogas afirmativo da vida quanto de um uso compulsivo. Mas, para se entender melhor a ideia de causa específica e a maneira como ela se relaciona com outras causas indiretas também envolvidas no processo (causas químicas, sociais, psicológicas), é preciso falar um pouco sobre o método de Spinoza que nos parece ser, em *Duas questões*, a fonte principal de Deleuze.

Deleuze se mostra spinozista ao buscar uma causa específica, essa noção nos parece claramente inspirada na ideia de causa genética assim como foi definida no *TIE*

(*Tratado da Emenda do Intelecto*). A definição genética para Spinoza é aquela que mostra a regra de produção de algo, que expressa sua essência. Mostra o que é necessário para que a coisa exista. Pois, assim, Spinoza (2007) define essência na definição 2 da Parte II da *Ética*:

Digo pertencer à essência de uma certa coisa aquilo que, se dado, a coisa é necessariamente posta e que se retirado, a coisa é necessariamente retirada; em outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida e vice-versa, isto é, aquilo que sem a coisa não pode existir nem ser concebido.

Podemos então entender essência em Spinoza como o que é necessário para que uma coisa singular exista. Definição genética é a que mostra a essência, ou seja, o que é necessário para que a coisa exista. Por exemplo, quando defino um círculo como pontos equidistantes de um centro, esta definição é verdadeira, mas não é genética. Esta definição não me mostra como se produz um círculo, ela apenas me mostra uma de suas propriedades. Porém, a definição do círculo como um seguimento de reta que gira com uma extremidade fixa e outra móvel é uma definição genética. Ela mostra o que é preciso para um círculo existir: é o princípio usado no compasso, por exemplo, para produzir círculos. Ele mostra a essência do círculo. A essência para Spinoza não é algo abstrato e único comum a todos os círculos. Cada círculo existente tem sua essência singular que faz com que ele exista. É sua causa suficiente, sua causa genética, sua causa específica, sinônimos do necessário para que ele exista.

Qual seria então a causa específica da *drogadição*? Deleuze não responde, apenas aponta caminhos para se pensar o problema. Começa, na primeira questão, a tentar entender o efeito geral das drogas e busca, para isso, a experiência de quem muito as experimentou. Procura entender o efeito subjetivo das drogas e descobre, em vários relatos, um efeito muito específico sobre o desejo. Ele descobre uma coisa nestes textos e aponta o caminho: as drogas podem mudar a relação entre desejo e percepção (uma *causalidade* nova). Surge uma nova maneira de desejar, uma nova maneira de ser humano já que o desejo é a essência do homem. Surge, de acordo com Deleuze, todo um novo domínio, toda uma *causalidade* nova dentro de um domínio com uma lógica própria. Se existe uma causa específica que possa explicar a *drogadição*, é aí que ela

deve ser procurada: em uma afecção do desejo<sup>5</sup>, em uma modificação do desejo específica dentro dessa nova *causalidade* trazida pelo uso de drogas.

Deleuze descobre nestes relatos e, talvez, até em sua própria experiência pessoal, o principal efeito das drogas psicoativas: *elas alteram a percepção e podem alterar também o desejo*. O desejo pode passar a investir diretamente o sistema-perceptivo. Essa é para nós a grande ideia do artigo, uma ideia que pode levar a novas explicações para o difícil problema da *drogadição*. Mas, Deleuze não desenvolve a ideia, não a especifica, fica ainda preso às generalidades da primeira questão. No fundo, Deleuze comete o mesmo erro que critica: também se prende a ideias abstratas, generalidades. O método de Spinoza, como mostramos, trabalha por causa próxima, deduzindo a essência de modos singulares. Porém, Deleuze tenta um método híbrido, para além da simples dedução da essência de modos singulares por causa genética; talvez esse seja o motivo dos paradoxos que encontra. Esse método talvez só nos permita fazer modestamente *uma* questão e não *duas* como faz Deleuze. Apenas buscar a resposta da causa próxima da *drogadição*, pensar sua produção pelo desejo (causa próxima suficiente). No uso de drogas, o desejo sempre investiria a percepção? Algumas vezes, o uso poderia não levar a este investimento na percepção, daí o desinteresse de alguns que experimentaram drogas? Por outro lado, em alguns, o uso levaria a um investimento do desejo praticamente exclusivo na percepção e, aí, se tornam drogaditos? São caminhos abertos por Deleuze, mas ainda não desenvolvidos para se pensar uma causa específica para a *drogadição*.

Desenvolvendo essas ideias, se pode pensar que quando se fala de desejo investido diretamente na percepção, se pode traduzir isto como: um desejo de perceber mais as coisas, ou mais coisas, ou as mesmas coisas de maneira diferente. A alteração da percepção, neste caso, poderia estar nos ligando de novas maneiras às coisas e nos fazendo desejá-las mais e diferentemente. Esse seria um caso de uso ativo de drogas e que aumentaria e traria o devir à nossa conexão com as coisas. Mas o que aconteceria de diferente no caso da dependência?

No caso da drogadição, parece-nos que *o que vai se perdendo é a própria ligação com as coisas, o que se busca é alteração de percepção pela própria alteração da*

---

<sup>5</sup> Spinoza afirma que o desejo é um afeto. Um dos três afetos primários, junto com a alegria e a tristeza. Mas, Spinoza também afirma que o desejo é a própria essência do homem. Desta perspectiva, podemos dizer que esta essência pode ter afecções de acordo com seus encontros. Neste sentido, o desejo é o afeto mais primário: nem mesmo contrário ele tem. É a expressão direta do *conatus*, um grau da potência da substância, que vai sendo determinado em seus encontros. Neste sentido, ele é causa e não efeito.

*percepção*. A alteração perceptiva é buscada por si. Está geralmente associada a um rompimento de vínculos, à dor e à fuga. A droga vai substituindo outros vínculos que podem trazer dor. O momento em que a droga deixa de ser uma aliada para se conectar diferentemente com o mundo, para se tornar um anestésico para se fugir das dores do mundo. A percepção se fecha sobre si mesma ao buscar compulsivamente sua própria alteração. Uma atividade puramente mental que nos afasta das coisas. Isto explicaria também o narcisismo ligado à *drogadição*, e o isolamento afetivo, que Deleuze percebe sempre acompanhar um uso suicidário de drogas.

Na nossa leitura, as duas questões de Deleuze se ligam e se sintetizam na seguinte questão: qual a causa específica da *drogadição*? A causa específica da *drogadição* é o *investimento do desejo na percepção (na busca pela alteração da percepção) de forma praticamente exclusiva e em detrimento de outros objetos (ou vínculos)*. Esta seria então a causa genética, ou seja, quando isto acontece temos um caso de *drogadição*. Se isso não acontecer, não teremos a *drogadição*. É dar este tipo de resposta – uma alteração perceptiva anestésica e analgésica – a problemas de ordem social ou psicológica que leva alguém à dependência. Frente aos mesmos problemas de ordem social, psicológica, econômica etc., alguns os “solucionam” alterando compulsivamente a percepção. É o tipo de solução encontrada que produz o drogadicto e não diretamente causas sociais, econômicas ou psicológicas. Assim entendemos aquilo que Deleuze nomeia como *causalidade* específica do problema das drogas: um novo domínio de problemas que envolve uma nova relação entre desejo e percepção, que envolve uma mudança do desejo assim como o conceitua Spinoza, e que *pode* levar à *drogadição* quando existe uma causa suficiente (desejo investido na percepção *em detrimento de outros objetos*).

Mas, por que um texto filosófico que procura, inclusive, desvincular a adicção de uma ligação direta a causas sociais e econômicas pôde interessar tanto a um homem que pensa as políticas públicas como Lancetti? Ele nos parece ter entendido profundamente o texto e, por isso, pôde tirar dele ideias inovadoras para lidar com o problema do uso abusivo de drogas. Tentando resumir a rica prática de Lancetti a partir do texto de Deleuze, poderíamos dizer que a causa específica da dependência é sempre uma resposta a situações concretas de vida. A “solução” encontrada é o investimento exclusivo na percepção, mas esta solução é sempre a solução para um problema existencial. Lancetti viu aí o caminho para se trazer de volta estes desejos alienados pela droga novamente para o mundo, para relações afetivas, para o mundo do trabalho.

Lancetti entendeu como ninguém o texto deleuziano. Fez dele uma prática. O que causa a compulsão é uma afecção do desejo. O desejo está como que aprisionado na percepção, como que encantado. Pode ser uma maneira de fugir das dores de um mundo muito duro. Lancetti entendeu que era preciso tocar este desejo, desencantá-lo, trazê-lo de novo para o mundo: afeto significa toque. Ele sabia da complexidade do problema, mas procurava abrir caminhos para esses desejos amedrontados, desconfiados, machucados: os convidava a voltar à vida. Esse é o sentido maior dado à *redução de danos*.

A causa genética está sempre ligada a outras causas. A causa genética é o que faz existir a *drogadição*, é o que aprisiona o desejo, mas ela está sempre também conectada a outras causas anteriores, a causas próximas singulares, da história de vida, contextuais. É sempre uma resposta a causas sociais, químicas, psicológicas. Para desfazer a clausura da adicção é preciso, sim, desfazer sua causa genética. Fazer com que o desejo deixe de investir somente a percepção e volte a investir outras coisas. Para isso, existem também as causas anteriores à causa genética e que a ela estão conectadas, como mostrou Spinoza no *TIE*. Pode-se intervir sobre as causas anteriores à causa genética na tentativa de desfazê-la, de liberar o desejo da percepção. Afinal, a pessoa só investiu exclusivamente a percepção porque sua experiência afetiva da vida, certamente, não estava muito boa...

No Brasil, com sua imensa desigualdade social, certamente as causas sociais e econômicas tornam a vida de muitos precária, e entre estes, para muitos psicologicamente insuportável. Embora as condições ambientais, no sentido psicológico que Winnicott dá ao termo, possam ser hostis em qualquer contexto, as condições de vida da camada mais desfavorecida da população causam dores e isolamento social que, muitas vezes, levam a encontrar como “solução” a *drogadição*. Lancetti, um homem de esquerda, percebia isso como ninguém. O que ele tenta, então, é tratar o isolamento afetivo, econômico e social que, muitas vezes, são a *causa próxima* da causa genética da *drogadição* no Brasil. Ele percebeu a conexão de outras causas anteriores com a causa genética específica da dependência. Daí, a grande eficácia de suas práticas.

Mas, Lancetti sempre lembrava da complexidade do problema. Concordava com Deleuze e achava que até hoje se age e se fala muito confusamente sobre drogas. Ele percebia, inclusive, os limites de seu trabalho. Percebia que não conseguia tratar os que ele chamava de “mimados”: os dependentes de classe média ou alta, cuja hostilidade ambiental não era tão visível por não ser propriamente material. Na nossa interpretação,

seu trabalho não atingia esses “mimados” porque o investimento exclusivo na percepção, nestes casos, não foi uma resposta a condições sociais e econômicas desfavoráveis. Nestes casos, as causas da causa genética (o investimento exclusivo na percepção) devem ser procuradas em outro lugar. É preciso um outro tipo de clínica. De todo modo, também para se entender os “mimados” é preciso, sempre, partir da causa genética da *drogadição: um investimento de desejo na busca de alterações de percepção em detrimento de outros objetos*.

Em determinada altura do artigo *Duas questões*, Deleuze se pergunta: será que as micro-percepções errôneas, um certo narcisismo paranoico, e até a própria dependência já estariam intrinsecamente ligados a um *plano-droga*? Para entender o sentido dessa dúvida deleuziana, precisamos entender o que ele parece chamar *plano-droga*. As drogas, para ele, envolveriam a percepção de novas velocidades nas relações e com isso a novas maneiras de pensar, a formação inclusive de um novo tipo de subjetivação. O *plano-droga* seria essa nova maneira de pensar, a partir de um novo ponto de vista, capaz de perceber outras velocidades antes imperceptíveis. Uma nova maneira pensar que ele se pergunta se poderia chegar também à *adequação*, esse nos parece o *plano-droga*: uma forma de pensar quase sobre-humana a partir das novas velocidades perceptivas proporcionados pela droga.

Porém, Deleuze percebe o fracasso dos que tentaram esse suposto projeto por volta dos anos sessenta. Artaud, Michaux, Burroughs, entre outros muitos, relatam esse fracasso que sentiam como uma espécie de traição: falsas percepções, delírios paranoicos, “sentimentos ruins” pareciam a eles inevitáveis com o uso contínuo de drogas. Por isso, ele se pergunta neste artigo: o fracasso faz parte do próprio *plano-droga*? Novamente, Spinoza pode nos ajudar a responder essa pergunta.

O problema parece estar em buscar aquilo que Spinoza conceitua como *ideias adequadas* a partir do efeito das drogas. Esse parece ser o engano, buscar a verdade ou a adequação pelo efeito das drogas. O efeito das drogas são do campo da imaginação no sentido de não decorrem de nossa própria natureza, dependem de um objeto externo (a droga). Nesse sentido, são aquilo que Spinoza denomina alegrias passivas, alegrias que não dependem somente de nossa própria natureza ou essência.

Como demonstra Spinoza, não existe mal em imaginar e muito menos nas alegrias passivas: é impossível ao ser humano não imaginar. Como afirma Martins (2017) comentando o filósofo, o problema surge ao darmos fiança a essa imaginação, quando esquecemos que estamos só imaginando. O problema surge quando buscamos verdade e



adequação diretamente em ideias da imaginação. Para o Spinoza, ideias adequadas não podem depender diretamente de objetos externos, elas são formadas a partir da nossa natureza, tendo essa natureza como causa adequada.

O problema então não está na experiência com as drogas, o problema vem com um projeto pretensioso de fundar uma espécie de nova ontologia num suposto poder das drogas de perceber outras dimensões do real. Na verdade, essas novas dimensões do real são imaginárias no sentido de não dependerem de nossa natureza para serem supostamente percebidas. Para Spinoza, só podemos compreender o real quando usamos nossa própria potência mental de pensar, depender de drogas e de seus efeitos levaria necessariamente à inadequação.

Para Spinoza, é importante distinguir o que é do campo da imaginação daquilo que podemos considerar como verdadeiro ou adequado. Não há problema em ler um livro de ficção, pode inclusive nos ensinar muito sobre a vida. O problema surge quando se pensa que o livro é real, no sentido de achar que os personagens são reais ou que se pode viver dentro do livro, fazer parte de sua história. Não há problema em experimentar os efeitos das drogas. Mas, buscar uma suposta verdade<sup>6</sup> e uma suposta adequação através delas foi o que parece ter gerado o fracasso daquilo que foi chamado por Deleuze de *plano-droga*. Alegrias passivas, como as geradas pelas drogas, não nos levam à compreensão das causas ou mesmo de uma causalidade específica da droga ou de qualquer outra coisa. A passividade nos faz conhecer as coisas parcialmente, só por seus efeitos. Insistir em buscar uma causalidade adequada através do efeito das drogas só poderia levar, então, ao fracasso. O engano parece ter sido tentar compreender a experiência das drogas a partir dos seus próprios efeitos e sob excessiva alegria passiva. Isso os levou a delírios, paranoia, sentimentos ruins...

Mesmo que as drogas façam perceber novas velocidades ou novas temporalidades, não será apenas a percepção dessas velocidades e tempos novos que levará à adequação. Seria preciso encontrar, dentro dessa nova condição perceptiva, noções comuns para além dos efeitos só perceptivos. Assim, seríamos causa adequada e nos abriríamos a novas conexões. Porém, quando se atribui muito poder aos efeitos da droga, como em

---

<sup>6</sup> Isso não significa que buscar uma suposta verdade através do efeito das drogas leve necessariamente à dependência. Algumas religiões têm esse tipo de prática e não se percebe em seus membros desenvolvimento de compulsão às drogas quando seu uso é ritualizado. Porém, seus métodos são para Spinoza de primeiro gênero, utilizando-se de ritos e mitos imaginativos. O filósofo analisa este conhecimento de primeiro gênero na prática religiosa no livro *Tratado Teológico-Político* (TTP). Totalmente diferente é o pensamento que chega à adequação com o uso afetivo da razão, somente com este último se chegaria a alegrias ativas. Por fugir ao escopo deste artigo, analisaremos o tema das religiões que usam psicoativos em outro momento.

um suposto *plano-droga*, se cai necessariamente em passividade e nos enganos descritos.

O próprio Deleuze afirma, no artigo, não ter ficado muito claro para ele os motivos do fracasso de um suposto *plano-droga*. Spinoza poderia ter ajudado a entender as contradições de buscar alegrias ativas dependendo de um objeto exterior, dependendo do efeito provocado pelas drogas psicoativas. Mas, Deleuze, no seu comentário a Spinoza, não parece distinguir de maneira precisa alegria passiva e alegria ativa. Esse nos parece o motivo principal de ele não ter percebido claramente que a dependência da droga, que traz uma alegria passiva, nunca poderá se tornar uma alegria ativa.

Deleuze apresenta em seus livros sobre o pensamento de Spinoza a conhecida proposta da busca do *bom encontro*. A ideia de que as alegrias são sempre boas, sejam passivas ou ativas. Devemos buscar sempre as alegrias, mesmo as passivas, pois elas tenderiam a se tornar, com o tempo, alegrias ativas. Para Deleuze, Spinoza teria pensado que as tristezas são sempre ruins e que devemos buscar sempre alegrias, bons encontros. Porém, isso nos parece um erro de interpretação de Deleuze. Spinoza diz textualmente (E IV, proposições 43 e 44) que a tristeza pode ser boa, que uma alegria excessiva pode ser má, e que nem toda alegria passiva se torna alegria ativa. Essa imprecisão de Deleuze dificulta sua compreensão da *drogadição*, que é justamente uma alegria passiva que não consegue se tornar ativa.

Em um artigo de *Espinosa, filosofia prática*, Deleuze (2002) afirma:

A *Ética* é necessariamente uma ética da alegria: somente a alegria é válida, só a alegria permanece e nos aproxima da ação e da beatitude da ação. A paixão triste é sempre impotência. (p.34)

Porém, Spinoza afirma algo diferente de Deleuze. Na Proposição 43 da parte IV, afirma que a *excitação*, que é uma alegria, pode ser má; e que a dor, que é uma tristeza, pode ser boa:

A excitação pode ser excessiva e ser má; a dor, por sua vez, pode ser boa, à medida em que a excitação, ou seja, a alegria, for má (SPINOZA, 2007).

O termo “excitação” é a tradução do termo latino *Titillatio*. É a alegria de uma parte ou apenas algumas partes do corpo. É uma alegria que, de acordo com Spinoza, *se for excessiva* pode ser má. A excitação, quando em excesso é má, mas continua sendo certamente alegria. Neste caso, uma alegria passiva que é má por alegrar apenas uma ou

poucas partes do corpo e de forma excessiva. A alegria passiva depende de coisas externas e não diretamente de nossa própria natureza. O que vem de fora afeta nosso corpo necessariamente em apenas algumas de suas partes. Toda alegria passiva é sempre parcial. Os comentadores em geral não parecem ter percebido a importância deste termo *Titillatio*, sua frequente tradução como Carícia ou Cócega aponta para esse fato. Toda alegria passiva é em maior ou menor grau uma *Titillatio*. Concomitante a ela, existe também uma ideia inadequada, pois “a ordem e conexão das ideias é o mesmo que a ordem e conexão das coisas” (*Ética*, Parte II, Prop. 7) . Como a mente é a ideia do corpo, na mente também ocorre a dissociação de uma parte das ideias da totalidade da mente e muitas vezes uma dissociação de sua própria essência. Podendo gerar aquilo que Winnicott chama, em sua teoria psicanalítica, de um falso *self*.

Na alegria ativa, por outro lado, a causa direta desta alegria é nossa própria natureza. Ela decorre de uma disposição interna da mente, vem de nossa essência que consegue se expressar. Por isso, é como se viesse de dentro e pode abranger muitas partes do corpo. Tende a alegrar todo o indivíduo, é uma alegria que faz bem ao corpo e à mente como um todo e está em acordo com a sua própria natureza.

Na passividade, se é apenas causa parcial do que acontece em si e fora de si. Mas, além de se ser causa parcial dos efeitos, esses efeitos são causados também com apenas algumas partes do corpo e da mente. Este último fato também não tem sido muito bem percebido pelos comentadores em geral: a fragmentação do corpo e da mente na passividade. Neste caso, se age de forma dissociada da própria essência, no corpo e na mente. Novamente, percebemos grande semelhança entre a ideia de falso *self* de Winnicott e essas ideias de Spinoza.

Voltando ao problema da *drogadição*, ela é claramente uma *Titillatio*. As drogas psicoativas afetam apenas uma parte do corpo, aquela ligada ao de sistema-perceptivo. Causam alegria a apenas essa parte do corpo. Isso pode causar um desequilíbrio, uma disposição desequilibrada do corpo e da mente. Ou seja, o desejo pode se fixar apenas nessa alegria passiva que vem de se alterar a percepção. Isto pode gerar compulsão ou desejo excessivo por drogas. Citaremos, de forma integral, a demonstração da proposição 43 da parte IV, por ela detalhar de forma precisa o que é uma *Titillatio* excessiva, ou seja, os riscos de uma alegria parcial, passiva e excessiva como a *drogadição*:

A excitação é a alegria que, enquanto se refere ao corpo, consiste que uma ou algumas de suas partes são mais afetadas do que outras, e a potência deste afeto pode ser tanta que supera as outras ações do corpo e adere a ele pertinazmente, impedindo, portanto, que o corpo esteja apto a ser afetado de outras múltiplas maneiras, e por isso, pode ser má. Por sua vez, a dor, ao contrário, é uma tristeza, não pode ser boa considerada em si mesma. Na verdade, visto que sua força e crescimento são definidos pela potência da causa externa comparada com a nossa, podemos conceber infinitos graus e modos das forças deste afeto; e por isso podemos concebê-lo tal que possa coibir a excitação para que não tenha excesso, e nesta medida fazer com que o corpo não se torne menos apto; por conseguinte, nesta medida a dor será boa (SPINOZA, 2007).

Parece claro então que a *drogadição* é um tipo de *Titillatio*. A droga psicoativa atua sobre uma parte do corpo, aquela ligada ao sistema-perceptivo, e a potência deste afeto supera outras ações do corpo no caso da dependência. A fixação do desejo no sistema perceptivo causa a impossibilidade de o corpo ser afetado de múltiplas maneiras. Essa seria a diferença entre um uso afirmativo da vida, que se abre a novas conexões, e a adicção, que fixa o desejo na repetição compulsiva do uso. A definição que propomos da *drogadição* confirma esses pontos: desejo fixado na alteração da percepção em detrimento de outros objetos.

A compulsão por drogas é uma *Titillatio* com características próprias. O investimento do desejo diretamente na percepção forma um tipo específico de subjetividade, bem diferente da neurótica, por exemplo, em que o desejo investe traços de memória. A dissociação causada por investir o sistema perceptivo forma um falso *self* com características bem próprias. Spinoza afirma que o *homem é o que há de mais útil a outro homem*, ou seja, boas relações com outros seres humanos é o que mais favorece nossa potência. Mas, o dependente tem sua relação principal e quase exclusiva com um produto químico. Essa relação dual se fecha cada vez mais na dependência, levando a um grande isolamento.

O isolamento é uma das principais característica do falso *self* do dependente. Ele se afasta do real, seu contato com o mundo é mediado pela droga. Esse isolamento torna suas relações com as coisas menos satisfatórias, menos capazes de alegrá-lo genuinamente. É como se estivesse encapsulado e sente cada vez menos as afecções diretas do real. Daí ele se tornar compulsivo e buscar na droga uma alegria que não é mais capaz de sentir. Começa assim o círculo vicioso da dependência em que cada vez precisa mais do químico. O conceito de falso *self* de Winnicott nos ajuda a compreender este processo de subjetivação do drogadicto. Em *Ego distortion*, ele afirma:

Apenas o verdadeiro *self* pode ser criativo, e apenas ele pode sentir-se real. Considerando-se que o verdadeiro *self* sente-se real, a existência de um falso *self* resulta em um sentimento de irrealidade ou de inutilidade (WINNICOTT *apud* ABRAM, 2000, p. 229).

Esta maneira de viver isolado o leva a ter cada vez menos alegrias satisfatórias e, com isso, mais necessidade da droga; o que se torna causa de uma dor que vai sendo anestesiada com a própria droga. O comportamento muito autocentrado vai levando a conflitos em todas as áreas da vida do adicto.

Esses conflitos parecem advir também de uma vivência diferenciada da temporalidade. Para Spinoza, a mente é a ideia do corpo, tudo que acontece no corpo acontece simultaneamente na mente. As drogas afetam o corpo quimicamente em partes ligadas ao sistema-perceptivo, na vida mental, concomitantemente, a percepção também é afetada, tocada, estimulada. Essa alegria parcial, que envolve corpo e mente, pode levar a uma nova disposição do corpo e da mente (no caso, o próprio desejo) que investe esse sistema-perceptivo em busca da repetição dessa alegria passiva compulsivamente. A percepção passa a ter então uma centralidade na vida mental. Porém, a percepção se dá sempre no presente. O drogadicto passa, por isso, a ter a *vivência subjetiva* de um presente constante, uma espécie de presente eterno, um presente que não passa. Vê-se ele sempre nos mesmos lugares, fazendo o mesmo percurso, por horas nos mesmos bares. Vivencia um presente desconectado de passado e futuro. Uma espécie de fuga para um presente contínuo. Isto acaba sendo causa de conflito social, pois as outras pessoas vivenciam uma outra temporalidade. Daí, a dificuldade de ele cumprir compromissos sociais, de ter vida comum, de formar e usar as *noções comuns* necessárias à vida comunitária. Isso pode levá-lo finalmente a uma vida marginal ou limitada a guetos onde encontra seus iguais.

Essa *Titillatio*<sup>7</sup>, essa alegria parcial do sistema-perceptivo, envolve corpo e mente, envolve uma nova maneira de desejar, de pensar, sentir o mundo, sentir o tempo. Um modo de viver a partir da imaginação e que tem características próprias no caso da dependência. A afecção parcial do corpo pela droga nas partes ligadas ao sistema-perceptivo é simultânea a uma estimulação parcial também na vida mental da percepção. Forma-se um falso *self* dissociado por essa fixação em alterações de percepção. Junto com uma falsa sensação de onipotência por ter-se a impressão de

---

<sup>7</sup> Não consideramos apropriada a tradução de *Titillatio* como Carícia ou Céciga, pois parece indicar uma afecção apenas corporal quando na verdade é um afeto e envolve corpo e mente. É um afeto que foi deduzido por Spinoza na perspectiva corporal, mas não se pode esquecer que envolve corpo e mente.

mudar o mundo com apenas algumas doses: isso levaria ao narcisismo percebido por Deleuze. O egocentrismo e o isolamento afetivo parecem decorrer dessa maneira de viver ao mesmo tempo autocentrada e dependente quase que exclusivamente de um único objeto.

Deleuze também fala em um movimento em espiral para dentro de si no drogadicto. A metáfora lembra um caracol. Existe uma casca mais dura por fora, um falso *self* narcísico e onipotente; e, por dentro, um afundamento cada vez maior em espiral de um cerne mole, um isolamento cada vez maior dessa parte viva e “conservada em álcool”. Como disse Deleuze em *Dois questões*: “enfado, mais que destruído”. Como mostra Winnicott (Winnicott *apud* Abram, 2000, p.228), “o falso *self* se organiza com o intuito de ocultar o verdadeiro *self*”. Esta condição torna difícil a formação de *noções comuns*, ficando o adicto refém da imaginação e seus delírios. Daí, serem eles, para Deleuze, os doadores da *dor na consciência*, julgando a todos e projetando no mundo, paranoicamente, o próprio narcisismo. Deleuze fala ainda de chantagem e veneno: colocam-se no centro do mundo, distribuindo a culpa ao seu redor.

A utilidade que vemos em uma definição genética da *drogadição* é por esta se constituir em uma ferramenta para a compreensão dos casos singulares de dependência de drogas, ao nos possibilitar análises mais conceituais da questão, como as que fizemos acima. Com tal definição, podemos entender os movimentos afetivos singulares, além de poder pensar políticas públicas em acordo com a essência do problema, o que as tornarão necessariamente mais eficazes (conforme nos mostra o trabalho de Lancetti). A definição genética coloca a essência da coisa e, então, como nos mostra Spinoza no TIE, pode-se deduzir suas propriedades. Com uma definição genética adequada da *drogadição*, pode-se deduzir as propriedades dela decorrentes ou, em outras palavras, pode-se deduzir uma clínica e uma política pública adequadas ao problema. Ou seja, uma definição genética do problema tem implicações sobretudo pragmáticas.

Porém, Deleuze, que entendeu tão bem muitos aspectos do problema das drogas, teve dificuldades para entender a *drogadição*: exatamente por não admitir teoricamente a possibilidade de que alegrias passivas podiam ser más e aprisionar o desejo em repetições compulsivas. Para ele, como citado acima, todas as alegrias seriam boas. Como, então, poderia ele entender uma *Titillatio*, a alegria excessiva que é a *drogadição*? Ele se pergunta, sem saber bem o porquê, sobre a causa do fracasso de um suposto *plano-droga*. Esse projeto seria, no seu entendimento, uma nova maneira de pensar e agir adequadamente a partir das novas percepções dadas pelas drogas. Deleuze

se pergunta o porquê desse projeto ter fracassado, pois que finda por levar quase sempre a percepções errôneas e delírios persecutórios.

Spinoza também nos ajuda a pensar essa questão. O pensamento adequado decorre de nossa natureza, de nossa potência de pensar e encontrar as *noções comuns* entre as coisas. Buscar em algo externo, como os efeitos das drogas, um pensamento adequado sobre o real, recairá necessariamente em fracasso. O uso contínuo da droga alegra apenas uma parte do corpo e essa parte se dissocia mentalmente do todo. Forma-se um *self* dissociado da natureza essencial do indivíduo. Esse falso *self* pensa necessariamente de forma inadequada. Pelo isolamento, ele está impossibilitado de chegar a *noções comuns* e recairá sempre nas percepções errôneas da imaginação.

Ou seja, o *plano-droga* fracassou, mas é possível se tentar compreender o porquê desse fracasso. Se não é possível pensar adequadamente a partir do efeito das drogas, é possível se pensar o tipo de subjetividade que surge a partir da dependência de drogas. Trata-se de um modo de viver na passividade, mas muito singular, muito diferente de outros. Diferente, por exemplo, da maneira de viver do neurótico. E essa compreensão é necessária para se pensar uma clínica das toxicomanias. A transferência, por exemplo, não funciona da mesma maneira em um dependente na ativa. A transferência depende do investimento em traços de memória e sua projeção no analista. É muito mais difícil no drogadicto, que tem seu investimento no sistema-perceptivo. Isto talvez explique a dificuldade da psicanálise com dependentes.

Deleuze nos parece ter tido, no momento em que escreveu *Dois questões*, dificuldade em entender a *drogadição*. Porém, apesar de não admitir teoricamente que alegrias passivas podiam ser más, passou por um sério impasse em sua vida pessoal. Teve problemas com a bebida e decidiu parar completamente. Percebeu que a alegria passiva do álcool não estava se transformando em alegria ativa. A bebida o estava impedindo até mesmo de trabalhar. Deleuze neste momento foi radical: se tornou totalmente abstinente. Percebeu que a alegria passiva do álcool era excessiva e escolheu a tristeza da abstinência. Naquele momento, aquela tristeza lhe pareceu boa. Pois, como é lembrado na *Ética*, da experiência ninguém pode duvidar. Afinal, não se chega a alegrias ativas com intelectualismos abstratos; não se pode formar *noções comuns* isolando a mente e ignorando o corpo. A razão, na *Ética*, é sempre afetiva; é, aliás, o mais potente dos afetos, como notou Nietzsche comentando Spinoza.

Deleuze escreveu *Duas questões* em 1978. Porém, dez anos depois, em 1988, em uma entrevista a Claire Parnet no documentário *Abecedário*, suas ideias sobre drogas pareciam ter mudado bastante:

Bebi muito, bebi muito. Parei, bebi muito... Eu tive o sentimento de que isso me ajudava a fazer conceitos, é bizarro, a fazer conceitos filosóficos. Sim, porque isso me ajudava. Depois percebi que não ajudava mais, que me punha em perigo, ou que eu não tinha mais vontade de trabalhar se eu tivesse bebido. Nesse momento, renunciar é muito simples.

Em 1988, já pareciam bem claros para ele os perigos de uma alegria passiva e excessiva como o alcoolismo. Se, em 1978, ainda se questionava sobre a possibilidade de um suposto *plano-droga*, em 1988 parece ter certeza de que não funcionaria:

E depois, é evidente que quando tudo se inverte, e que beber impede de trabalhar, e a droga se torna uma maneira de não trabalhar, é o perigo absoluto, não tem mais nenhum interesse, e, ao mesmo tempo, percebe-se, cada vez mais, que quando se pensava que o álcool era necessário ou a droga era necessária, eles não eram de modo algum necessários.

Em outras palavras: ele acreditava que o álcool podia ajudá-lo a escrever conceitos filosóficos até que, em determinado momento, deixou de ajudar e ele parou de beber. Só então ele percebeu que o álcool nunca tinha realmente ajudado. Deleuze que, como vimos, no plano teórico não distinguia com clareza as alegrias passivas das alegrias ativas, as considerando todas boas, precisou fazer essa distinção no plano prático e renunciar à alegria passiva do álcool. Depois de abstinente por um tempo, chegou a alegrias ativas sóbrio e pôde perceber que o álcool nunca tinha o ajudado realmente. Na verdade, era a atribuição de uma potência própria a uma causa externa, uma alegria passiva.

Essa entrevista de 1988 reforça a ideia de que a primeira das *duas questões* de Deleuze está mal colocada e precisa ser corrigida. É ele mesmo quem diz que achava que o álcool podia ajudá-lo a escrever conceitos filosóficos, mas depois percebe que não. Em 1978, isso não parecia estar claro ainda. Ele mostra isto no próprio texto do artigo *Duas Questões*, não sabendo responder se um *plano-droga* levaria ou não necessariamente ao fracasso.

Quando fala em *causalidade* específica e de um suposto *plano-droga* inclui nisso um poder que a droga teria de nos fazer perceber em outras velocidades relações antes imperceptíveis, tempos e velocidades sobre-humanas e sub-humanas. Com isso,



teríamos uma maneira de pensar translúcida a outras dimensões do real e também mais livre. Mas, isso seria depender muito da droga e não de nossa própria natureza, da nossa própria potência, uma alegria, portanto, necessariamente passiva. Pode-se viver com as drogas, usá-las, experimentá-las, mas atribuir a elas todo esse poder, de ser a *causa* do aumento de nosso *conatus*, levará sempre à passividade. Por isso, o fracasso necessário do *plano-droga* que vem justamente de atribuir todo esse poder à droga.

Mas, qual motivo levou Deleuze a renunciar à alegria passiva e excessiva do álcool se isso era contrário a sua própria teoria da busca do *bom encontro*? Seguramente foi ter deixado em segundo plano suas ideias teóricas (*ideias-da-ideia*) para enfim refletir diretamente sobre seus afetos (*ideia do próprio corpo afetado*). Conforme Martins<sup>8</sup> (2017), a ideia do corpo é a primeira ideia verdadeira. Sem essa primeira ideia, sem refletir sobre os próprios afetos, sobretudo os atuais, sem refletir como estão dispostos nosso corpo e nossa mente, caímos na inadequação. Foi preciso, para Deleuze, prestar atenção aos seus afetos. Entender como estava disposta sua mente e seu corpo, entender o próprio desejo compulsivo. Com isso, como ele mesmo diz, percebeu o perigo e foi afetado de tristeza. Percebeu, por sua experiência atual, que a tristeza, naquele momento, poderia ser boa. Se não fizesse essa reflexão dolorosa, ficaria apenas com as *ideias-da-ideia* inadequadas que passionalmente tentavam realizar seu próprio desejo excessivo.

O problema com as *Duas questões* é que existem algumas ideias inadequadas na primeira questão que depois Deleuze tenta corrigir em sua própria vida. Por isso, o método genético pode começar da segunda questão, partindo já de uma primeira ideia verdadeira: como estão dispostos o corpo e a mente (o desejo) de um drogadicto. A primeira ideia verdadeira do drogadicto é o investimento quase exclusivo do desejo no sistema-percepção. Depois, é só seguir o fio das conexões causais para se chegar a *ideias-da-ideia* adequadas: uma clínica e uma política pública adequadas ao problema. Sem a necessidade de abstrações desnecessárias e inadequadas. Uma só resposta para as *Duas questões*.

---

<sup>8</sup> No artigo “A primeira ideia verdadeira” (2017), Martins traz uma interpretação original da obra de Spinoza. Demonstra, a partir do TIE, como evitar ideias inadequadas a partir da reflexão sobre os afetos. Mostra a importância de pensar a partir da ideia do próprio corpo afetado para evitar ideias-da-ideia inadequadas e desconectadas da própria natureza. Essa interpretação nos parece corrigir outras que, por influência cartesiana, ainda separam corpo e mente; ou que, por influência leibniziana, ainda veem os atributos como paralelos.

## **Referências bibliográficas**

ABRAM, J. *A linguagem de Winnicott*. Rio de Janeiro: Revinter, 2000.

DELEUZE, Gilles. *Duas Questões* (1978), in: Lancetti, A. (org.) *SaúdeLoucura3*. São Paulo: Hucitec, 1991.

\_\_\_\_\_. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo. Escuta, 2002.

\_\_\_\_\_. *O abecedário de Gilles Deleuze. Entrevista com G. Deleuze*. Editoração: Brasil, Ministério da Educação, TV Escola, 2001. Paris: Éditions Montparnasse, 1997, VHS, 459 min.

LANCETTI, A. *Clínica peripatética*. São Paulo: Hucitec, 2016.

MARTINS, A. (texto de 2014) “A primeira ideia verdadeira no TIE: ideia do corpo e ideia da ideia”. In: *Revista Trágica*, v.10, n.3, 2017, p. 58-71.

\_\_\_\_\_. *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

SPINOZA, B. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

\_\_\_\_\_. *Obra completa II: correspondência completa e vida*. Tradução e notas J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

\_\_\_\_\_. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Tratado da emenda do intelecto*. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

WINNICOTT, D.W. *Da Pediatria à Psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2000

\_\_\_\_\_. *Natureza humana*. Rio de Janeiro, RJ: Imago, 1990.

\_\_\_\_\_. *O Ambiente e os Processos de Maturação*. Porto Alegre: Artes médicas, 1983.

\_\_\_\_\_. *O Brincar e a Realidade*. Rio de Janeiro, RJ: Imago, 1975.

*Recebido em 03/03/2023*

*Aprovado em 29/04/2023*

## Os conceitos de potência e a psicologia spinozista: um breve tensionamento entre Aristóteles e Spinoza\*

Ana Carolina Costa Moreira<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo propõe um comparativo entre os conceitos de potência em Aristóteles e Spinoza, a fim de demonstrar distinções radicais na ideia de indivíduo para ambos os autores. A psicologia spinozista pensada a partir do princípio imanente guarda o imbricamento entre ser e existir, compreendido na relação entre o pensamento e vida, enquanto a perspectiva metafísica tem na divisão entre mente e corpo o fundamento da escolha do sujeito sobre as próprias decisões, apartando o pensamento e a sua vivência.

**Palavras-chave:** potência; ato; Aristóteles; Spinoza

*Ethica*, principal obra de Spinoza, já traz no título a sua intenção de praticidade, sendo a ética, historicamente, o campo de compreensão do bem viver. O termo “ética”, com origem no vocábulo *éthos*, carrega, desde os seus usos nos fragmentos heraclitianos<sup>2</sup>, sentido de habitação, morada, presença de si mesmo, e, portanto, de um estar na vida e a sua própria experiência.

Uma famosa anedota citada por Aristóteles, sugere ter dito Heráclito: “os deuses também estão aqui presentes”.<sup>3</sup> A fala referir-se-ia à ocasião de Heráclito ter recebido um grupo de visitantes que gostaria de saber ‘como vivia um ilustre pensador’ e depara-se com o filósofo assando pão na sua cozinha. A estória trazida por Aristóteles é, para o nosso trabalho, um importante exemplo da relação entre pensamento e vida, quando o filósofo do paradoxo anuncia na existência, a presentificação do pensamento. A ‘presença dos deuses’ a que se refere a citação, ilustra, especificamente para a filosofia do autor, o próprio *logos*. Podemos compreendê-la ainda como a presença da virtude, da sagacidade, da sapiência, acessíveis a um homem no mais corriqueiro das suas atribuições. O rompimento com a representação da sabedoria, para a experiência dela, desencanta os

---

\* Trabalho originalmente apresentado na I Jornada de Psicologia Spinozista, realizada na UFF em 2022.

<sup>1</sup> Doutoranda em Filosofia pelo PPGF/UFRJ. E-mail: k.rolcostam@gmail.com

<sup>2</sup> A sentença de Heráclito no fragmento 119 é traduzida como “o caráter próprio do homem e o seu demônio”

<sup>3</sup> A citação é tratada como uma anedota envolvendo o filósofo de Éfeso e não é encontrada em nenhum dos seus fragmentos. A imagem é trazida por Giovanni Reale em *História da Filosofia Antiga: Platão e Aristóteles*, volume 1. O trecho é comentado por Oswaldo Giacoia Jr em *Agamben por uma ética da vergonha e do resto*, que o remete ao fragmento heraclitiano A5645 a 17.

visitantes ávidos por manifestações sobrenaturais do pensamento. A ética imanente, nesses termos, realoca o lugar do cotidiano, pois o compreende como o propósito do pensamento, em um ciclo onde se pensa a vida, para viver o pensamento sobre ela.

Entender a existência nestes termos implica em garantir ao agora, ao corpo, à vida, uma importância que não é comum à história do pensamento Ocidental. A filosofia hegemônica, talvez muito mais apoiada no pensamento de Parmênides que na filosofia de Heráclito, tece um longo percurso de distanciamento entre pensamento e experiência. Não é à toa que o caso trazido por Heráclito não soa absurdo: o imaginário mais imediato é de que um sábio em meio aos seus mais sofisticados pensamentos, jamais estaria inserido entre questões tão triviais como assar um pão. Essa imagem, entre o mais alto pensamento e a mais corriqueira existência de um fogão, sublinha o lugar que o pensamento ocupa para a filosofia metafísica. O pensamento, a racionalidade, a filosofia pura, repousa no alto, apartada da vida “prática”.

É neste sentido que tratar desta relação entre pensamento e vida implica em um debruçar sobre a concepção de indivíduo, pois implica em estabelecer uma relação indispensável: o pensamento e a experiência como elementos constitutivos do ser humano. A concepção de indivíduo semeia as premissas para lidar com questões da vida. Assim, pensar uma clínica a partir de premissas spinozistas difere radicalmente da clínica tradicional por tudo que foi posto: Spinoza pensa o indivíduo a partir do imbricamento indissociável de mente e corpo, concedendo, portanto, à experiência valor de tanta importância quanto ao pensamento.

A intenção do trabalho ao propor um comparativo entre Spinoza e Aristóteles é contribuir com a perspectiva clínica imanente, marcando, sobretudo, os pontos de divergência com a filosofia hegemônica. A noção de indivíduo como o elemento mais elementar do pensamento clínico tem nos conceitos de “potência”, seja em Aristóteles, seja em Spinoza, uma relevante reserva embrionária. Ainda que homônimos, as concepções de potência guardam de modo embrionário a relação entre pensamento e vida, de maneira peculiar, em cada um dos autores.

## **A potência em Aristóteles**

Tratar da existência na filosofia não é simples e recorrer a cânones do pensamento não implica em contar com uma perspectiva definitiva. Os estudiosos de filosofia clássica

não chegaram a um consenso na relação entre o corpo e a alma nos escritos aristotélicos.<sup>4</sup> É a partir do contexto mais amplo da obra que nos posicionamos, considerando Aristóteles um metafísico radical, visto a sua consistente posição de tratar na díade potência (δυναμῖς) /ato (ἐνεργεια, ἐντελεχεια), o privilégio da primeira sobre o segundo.

O recorte aqui proposto vale-se da noção de potência exposta na *Metafísica*, sobretudo no livro *Theta* e da noção de potência apresentada pelo autor no *De Anima* (*Perí Psykhês*).<sup>5</sup> Afirmam os pesquisadores que o estudo sobre o princípio da vida sugerido na obra, fazia parte da formação médica durante o Renascimento. Ainda que se estabeleça com mais clareza na modernidade, o divórcio entre o estudo da vida e o estudo da mente já surge embrionário nas obras aristotélicas.

A inclinação de Aristóteles sobre o Ser não ficou restrita à *Metafísica* e sublinha-se no *De Anima*, a partir dos estudos sobre a alma e a sua relação com o corpo. Enquanto a *Metafísica* dedica-se à conceituação da substância, o *De Anima* articula seu princípio de substância com a ideia de movimento, já proposto na Física. Um dos aspectos centrais da obra é a conceituação em torno da *psykhê*, ou, àquilo que diferencia o ser animado do inanimado. A tradução mais recorrente para o termo é “alma”, referindo-se ao princípio que garante vida aos seres animados.

Apoiado no axioma que afirma que nada surge do nada, Aristóteles institui no binômio ato/potência a díade efetividade/ possibilidade do real. O ser que ainda não efetivou-se em ato é compreendido como o que *pode tornar-se*. Portanto, na teoria da potência aristotélica o ser é somente em ato, restando à potência a condição de possibilidade.

O movimento em Aristóteles assume lugar fundamental na sua metafísica. Para o autor, o movimento é a própria natureza, visto que, na sua concepção, “o movimento parece estar entre as coisas contínuas e o infinito manifesta-se primeiramente no contínuo”<sup>6</sup>. O movimento é o ato (ἐντελεχεια) do ente em potência: alteração, crescimento, geração, deslocamento. Afirmar no livro III da Física que “o movimento é o

---

<sup>4</sup> Não é unânime o posicionamento dos estudiosos aristotélicos quanto à relação entre corpo e alma nos escritos do autor. O posicionamento dúbio em obras como *De Anima* corrobora com essa divergência. Estudiosos no início do século XX chegaram a afirmar que há uma progressão na compreensão de Aristóteles sobre o assunto, mas outras tendências interpretativas mantiveram a perspectiva dualista mais recorrente. Obras como Hard, ‘*Aristotle’s Treatment of the Relation between the Soul and the Body*’; Robinson “*Aristotelian Dualism*” e Shields, “*Soul and Body in Aristotle*” são citadas como as mais relevantes na linha predominante, mas diversos autores abordam interpretações com outros vieses.

<sup>5</sup> Segundo Maria Cecília dos Reis, o termo “psicologia”, fora cunhado pelo alemão Joannes Thomas Freigius, em 1575, e criado para referir-se aos problemas abordados por Aristóteles no *De Anima* e nos escritos *Parva Naturalia*. (*De Anima*, São Paulo: Ed 34, 2012)

<sup>6</sup> Física III, 200b-15

ato do potencial enquanto potencial” e como em toda teoria da potência, é a possibilidade de não efetivar-se em ato o contrário da própria potência:

Então, fica evidente que isto é o movimento e que o mover-se acontece quando o ato é enquanto tal, nem antes nem depois. É possível, com efeito, a cada um, tanto estar em atividade, quanto não estar. Por exemplo, o edificável: a atividade do edificável, enquanto edificável, é (10) a edificação (pois ou a atividade é a edificação ou o edifício, mas sendo já o edifício, não é mais edificável, o edificável é o que está sendo edificado. Então é necessário que a edificação seja atividade.<sup>7</sup>

O εἶδος da potência, ou, aquilo que a torna ela própria e não outra coisa, é, para Aristóteles o “[...] princípio de mudança em outra coisa ou a mesma coisa enquanto outra”<sup>8</sup>, ou seja, ainda que o princípio da potência “ultrapasse os significados relativos unicamente ao movimento”<sup>9</sup> o abarca de alguma maneira. O conceito de potência é segundo estudiosos<sup>10</sup>, distinto em duas categorias. Do ponto de vista cinético, a potência engloba, sobretudo, o princípio de movimento da matéria e as suas propriedades, enquanto, sob a perspectiva metafísica, o conceito funda-se, sobretudo, a partir da substância.

Em Θ2 Aristóteles propõe a distinção entre potência racional e irracional, fundando sua leitura sobre o conhecimento e intelecto. Cabe à potência racional todas as artes produtivas: princípio de mudança em outro ou em si mesma. As potências racionais são sempre capazes de si e do seu contrário:

Portanto, é necessário que também essas potências racionais sejam de ambos os contrários, e que um dos contrários o sejam por sua própria natureza, enquanto do outro não o sejam por sua própria natureza. [...] De fato, a noção refere-se a ambos os contrários, embora não do mesmo modo, e encontra-se na alma, que possui o princípio do movimento: portanto, a alma com o mesmo princípio pode mover a ambos os contrários já que os unificou numa mesma noção.<sup>11</sup>

É a possibilidade de movimento da natureza da coisa ao seu contrário que privilegia a potência racional diante da irracional. Os opostos que a constitui, garante a possibilidade de exercer x ou não-x, e justifica, para Aristóteles, a superioridade da

<sup>7</sup> ARISTÓTELES, *Física III*, 201b-10, p. 3.

<sup>8</sup> Θ1, 1046 a 11.

<sup>9</sup> Θ1, 1046 a

<sup>10</sup> Nos apoiamos, sobretudo, na perspectiva de Giovanni Reale. Em comentários acerca da interpretação de estudiosos sobre o conceito de potência, Reale sugere haver uma errônea leitura de sobreposição entre os distintos significados de potência, onde haveria, para esse viés, uma atualização do conceito. Aristóteles teria proposto uma ideia de potência de ordem cinética - associada ao movimento- como conceito originário, mas, em descoberta tardia, teria dado à potência, significado de matéria. Para o autor, as noções não podem ser reduzidas uma à outra, ainda que tenham raízes em comum.

<sup>11</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Θ2, 1046 15-20.

potência racional. O exemplo dado pelo filósofo grego é que enquanto o quente, na condição de potência irracional apenas tem potência de aquecer, a arte médica é potência da enfermidade e da saúde. A superioridade da potência racional está na condição de poder produzir ambos os contrários. É a contingência que sustenta, portanto, o poder da potência racional, quando, na possibilidade entre seguir a sua natureza ou não segui-la, a potência pode a própria natureza ou pode não exercê-la. Todo o esforço de Aristóteles é descolar-se da ideia de que só existiria potência no ato<sup>12</sup>.

Essa fundamentação é muito importante para o pensamento contemporâneo, pois garante toda condição de pensar conceitos como faculdade, livre arbítrio e a potência - enquanto possibilidade - como mais valorada que o ato. A potência, que carrega sentido de *οθσια*, ser, imobilidade, torna-se o ponto de apoio do ato, por sua vez, transitório, passageiro. No lugar da atualidade, a filosofia aristotélica é marcada pelo *poder ser*.

Notemos que as consequências desse entendimento acarretam noções sobre o indivíduo que o distanciam das suas condições de atualidade. Garantir ao *poder ser* privilégio sobre o ato implica em tornar o indivíduo um ser que espera a si próprio como uma realização futura. Um dos aspectos pelo qual declinamos à adesão de uma clínica metafísica é o reforço percebido à uma noção de distanciamento de si mesmo, sub-reptícia ao princípio de potência aristotélica. Ter a si como o paradoxo atualidade-possibilidade de ser, nos sugere uma oposição entre a própria existência em sua plenitude atual e o àquilo o que ‘pode tornar-se’ o indivíduo. É conhecida a divergência entre as concepções de transcendência e imanência, mas, no que tange à subjetividade, a compreensão de si mesmo como um projeto permanente de possibilidade guarda um princípio de desconexão com o ‘si’ do indivíduo.

É claro que o que está em jogo não é a possibilidade de mudança ou aprimoramento de si mesmo, mas uma possível fixação na ideia de possibilidade futura e alheamento da existência na atualidade. A condução clínica ao si do indivíduo nestes termos, trilha a perspectiva do indivíduo que realiza-se sempre futuramente. A imagem idealizada de si próprio caminha sempre mais um passo à frente. O si mesmo imaginado é inalcançável e tão logo atualiza-se, cede espaço para o *poder ser*. É fundamental para essa perspectiva a conservação da potência como modo de preservação da essência do indivíduo.

---

<sup>12</sup> Em  $\Theta 3$ , Aristóteles refuta a tese dos Megáricos, que negam a distinção entre ato e potência. A condição da atualidade como único tempo da potência destitui a condição de movimento, segundo Aristóteles, e tornaria absurda a proposta megárica.

A ideia de potência como essência do indivíduo, como o âmago de si, tem nesses termos ato/potência, a intransponível oposição com a atualidade. O apartamento entre o ser e o existir é largamente discutido na história do pensamento Ocidental, mas tratando-se de uma perspectiva da subjetividade, a sua leitura na clínica psicanalítica resulta na permanente desconexão entre o que o indivíduo é ontologicamente, e a sua realidade cotidiana. A barreira entre a imagem de si mesmo e a própria existência por certo resulta no sofrimento psíquico daquele que não reconhece a plena experiência de sentir-se a si mesmo.

Em Aristóteles, esse princípio de conservação da potência está atrelada à capacidade de decisão entre a potência e o seu contrário, a potência do não. A capacidade racional do ser humano *decidiria* entre exercer determinada atividade ou a sua privação (*αδυναμία*), que é distinto, em Aristóteles, de uma simples impotência. A faculdade (*héxis*) de realizar determinado ato guardaria sempre a possibilidade de decidir por não realizá-lo. Tal capacidade de decisão, seria, para a contemporaneidade já o embrião da ideia de sujeito, como visto na modernidade:

Quando dizemos que um homem tem a “faculdade” de ver, a “faculdade” de falar (ou, como Hegel escreve e Heidegger repetirá a seu modo, a “faculdade” da morte), quando afirmamos simplesmente “isso não está dentro das minhas faculdades”, já nos movemos na esfera da potência. Ou seja, o termo “faculdade” exprime o modo em que uma certa atividade é separada de si mesma e destinada a um sujeito, o modo em que um ser vivo “tem” a sua práxis vital. Algo como uma “faculdade” de sentir é distinta do sentir em ato, a fim de que isso possa ser referido propriamente a um sujeito. Nesse sentido, a doutrina aristotélica da potência contém uma arqueologia da subjetividade, é a forma com a qual o problema do sujeito se anuncia a um pensamento que ainda não tem essa noção.<sup>13</sup>

Nota-se que a noção de faculdade sugere um apartamento entre a experiência e o funcionamento biológico do próprio corpo. As capacidades de ordem sensitivas são aqui expressas como algo exterior, que o indivíduo “possui”. Essa noção galga pouco a pouco a ideia de absoluto controle sobre si e sobre a passagem ao ato das próprias “faculdades”. Há, na esfera da subjetividade, uma concepção de controle, de uma *psikhê* que tem poder sobre as possibilidades de tornar-se algo em ato e que é separada da própria sensação.

A cisão entre faculdade e sensação parece apontar a inconsistência da perspectiva aristotélica sobre a relação entre a mente e o corpo. Se a alma (*psykhê*) é constituída de partes faculdades (*héxis*), quem decide sobre essa ou aquela ação? É preciso que haja um

---

<sup>13</sup> AGAMBEN, *A potência do pensamento*, 2017, p. 245.



princípio “controlador das faculdades”. É nessa necessária “central de controle” (ou, mais tarde, a noção de *cogito*) que apoia-se a noção de subjetividade metafísica.

A possibilidade de efetivar ou não determinada faculdade garante ao seu não-exercício o ponto de apoio da consciência. A liberdade metafísica tem, principalmente, na possibilidade do não exercício da potência, a sua fundamentação.

Quer dizer, a potência é definida essencialmente pela possibilidade do seu não-exercício, assim como *exis* significa: disponibilidade de uma privação.<sup>14</sup>

São extensas as consequências do princípio de potência do não, até os dias atuais. Ainda que não abarcando todos os seus desdobramentos, destacamos, principalmente, três aspectos: a noção de potência metafísica aposta na dissociação entre a mente e o corpo, quando sugere a capacidade sensorial apartada de quem o sente. É preciso supor um olho que enxerga, sem uma mente que percebe o estímulo visual. É evidente que para ordem epistêmica é possível abstrair o funcionamento do corpo, mas não se pode confundir o que pertence à esfera do entendimento do que se dá em ato.

O segundo aspecto importante é que a decisão pautada sobre a potência do não garante ao negativo, à privação, um fundo ontológico. Há uma reificação do não-ser quando se garante a algo que não efetivou-se em ato, existência. Esse ponto garantiria ao nada poder ser dito que existe, que é um absurdo lógico. Sobre essas questões, não abordaremos neste trabalho, mas sublinhamos sua relevância.

O principal ponto para nossos fins é que, na ideia de haver a consciência que decide sobre as suas potências há uma subjetividade que toma *o poder tornar-se* mais relevante que a sua atualidade. Há o embrião fértil da ideia um indivíduo que mantém-se fixado na ideia de *poder ser futuramente* e está sob o comando da sua mente, a decisão de exercer ou não a sua potencialidade. Se guardada à condição de *poder ser*, o sentido de potência, aquilo que é o ser, resta àquilo que existe, em ato, a sua efemeridade. A noção de essência do ser humano, enquanto potência metafísica, concentra na possibilidade do que *pode ser*, apartada do ato, a sua principal definição. Trata-se não somente de uma sobreposição do ser sobre o existir, mas em certo esvaziamento do agora, já que toda essência concentra-se na potência. A potência, sob essa ótica, não somente é mais importante que o ato, como é a potência e a sua privação, que garantem racionalidade, decisão e liberdade à subjetividade metafísica. O apartamento entre a

---

<sup>14</sup> AGAMBEN, *A potência do pensamento*, 2006.

*psykhê* e o corpo está na ordem do entendimento, quanto a subjetividade está apartada da própria existência. Se a essência é “guardada” às suas possibilidades, o existir, na vida torna-se menos relevante.

## **A potência em Spinoza**

Há uma subversão no conceito de potência em Spinoza, quanto tomamos como referência todas as premissas que fundamentam o conceito homônimo em Aristóteles. O percurso de construção da ideia de potência aqui, assume uma roupagem não somente diferente, mas divergente. É importante pontuar que, como autor rigoroso, os princípios da ontologia spinozista se espraiam em seus conceitos e é preciso remeter suas ideias ao seu escopo original. Por isso, em meio à proposta de apresentação do conceito de potência, recorreremos, invariavelmente, aos seus pressupostos ontológicos e epistêmicos.

Em Spinoza há uma marcada distinção entre os entes de razão, os entes reais e os entes fictícios. O ente é, por definição, *tudo aquilo que, quando é clara e distintamente percebido, constatamos existir necessariamente, ou, pelo menos, poder existir*.<sup>15</sup>

O ente de razão, por sua vez, é um modo de pensar, reter ou imaginar as coisas. E é esse modo de pensar, sobretudo no esforço de reter as coisas na mente que se dá a classificação em categorias como gênero e espécie; no esforço de comparar as coisas, atribui-se tempo, número e medida etc. Spinoza aponta assim, um traço presente nas filosofias anteriores: é preciso, sobretudo, compreender a mente e o seu funcionamento, antes de propor estatuto ontológico às coisas. E é nessa falta de precisão sobre o funcionamento mental que parte da ontologia “negativa”, ou, o princípio do não-ser, se apóia.

A leitura do mundo apoiada em uma ontologia fundamental entre ser e não-ser, mesmo antes de compreender as vias do esclarecimento, resulta em uma tradição que atribui à coisa um estatuto definitivo, mesmo antes de compreender o elemento que intermedia essa definição. O não-ser, para Spinoza, é resultado da confusão entre o ente real e o ente de razão.

O ser humano é, necessariamente, um corpo que pensa. E como tal, necessariamente mergulhado em um contexto. Este ambiente onde nasce e vive, resulta em vestígios (*vestigia*) ou marcas da experiência. Essa memória do corpo/mente (*vestigia*)

---

<sup>15</sup> SPINOZA, *Pensamentos Metafísicos*, Parte I, Cap I, p. 197.

diante das experiências com o mundo, remete à ideias e sensações já vividas. É a partir desse repertório, digamos, psíquico, que o mundo do indivíduo se organiza. Dado que a mente opera também a partir da imaginação, é natural ocorrer a adesão à fantasias como se fossem entes. Por vezes, essa confusão ocorre entre entes reais e entes de razão, atribuindo-se, assim, uma “negatividade essencial”, à imagens, que são, no entanto, entes de razão.

É por meio da força desses vestígios e da afirmação imaginativa que tomamos confusamente como entes reais o que são modos de pensar. Mas, sublinha-se a distinção entre ambos. Modos de pensar não são ideias de coisas e não podem ser confundidas com estas. Nos ilustra Spinoza:

[...] a mente, em si só considerada, como coisa pensante, não tem maior potência para afirmar do que para negar; mas como imaginar nada mais é que sentir os vestígios que se encontram no cérebro devido ao movimento dos espíritos [...] tal sensação não pode ser senão uma afirmação confusa. E disso decorre imaginarmos como entes todos os modos que a mente utiliza para negar, quais sejam, cegueira, extremidade ou fim, término, trevas etc.<sup>16</sup>

Os modos de pensar estão, por vezes, atrelados à ideias de entes reais. É também por estabelecer uma relação com entes que, de fato, existem, que são tão facilmente confundidos. É assim, que ao atrelar à entes de razão certa reificação, atribui-se à linguagem valor de ente o que, muitas vezes, é só uma maneira de imaginar. Atribuir existência fora do intelecto aos modos de pensar é o deslize mais caro de fundamentação da Ética Ocidental, sobretudo ao atrelar à potência-do-não ou à negatividade essencial, estatuto de emanar realidade. A isso, Spinoza afirma que filósofos gramaticistas ou verbalistas costumam cair em confusão, ao julgar “coisas pelos nomes e não os nomes pelas coisas”<sup>17</sup>.

O fundamento ontológico em Spinoza recusa a negação porque parte do princípio elementar que nada surge do nada, ou, nas suas próprias palavras *tudo o que existe, existe em si mesmo ou em outra coisa*<sup>18</sup>. O princípio da realidade segue, invariavelmente, a sua causa, e é a substância, por natureza, primeira, em relação às suas afecções.<sup>19</sup> A realidade é a própria Natureza (ou Deus) expressando-se, e é absolutamente livre e infinita a sua essência. Na definição de Deus, em E1D6Exp, afirma que, enquanto ente absolutamente infinito, exprime a sua essência e *não envolve qualquer negação*. É por conta dessa

---

<sup>16</sup> SPINOZA, PM, p. 199.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> SPINOZA, E1A1.

<sup>19</sup> SPINOZA, E1P1.

absoluta afirmação da Natureza em sua própria essência, ou seja, a absoluta afirmação da sua existência sem duração, princípio ou fim, que diz-se a sua potência absolutamente infinita.

A realidade do mundo é pura afirmação da sua causa e o imbricamento entre ser e existir está contido no princípio da substância. Não há uma Natureza que opta pela sua positividade, a Natureza é positividade absoluta, pois não nega a si própria. O imbricamento entre a essência da substância e a sua existência é sintetizado em Spinoza no conceito de *causa sui*, onde, por causa própria, a substância garante a si a sua existência, ou seja, a essência da substância envolve a sua existência necessária(E1D1). A causa da realidade e a sua substância não somente são concomitantes, como são a mesma coisa. Essa afirmação germinal indica desde aqui a sua divergência com o princípio de contingência, onde a realidade pode ou não ocorrer de determinada maneira. Mais relevante que esta conclusão, para fins do nosso trabalho, cabe destacar que aqui está marcada a inegociável cisão com a ideia de potência como garantia de uma essência imobilista.

Esse rompimento com o pensamento hegemônico dispõe sua ontologia em um ambiente que não mais justifica o mundo por meio do estatuto da representação. Spinoza garante ao conceito de potência, sentido de pura positividade, destituindo a tradicional oposição entre o ser e o não-ser, dada ao termo na concepção aristotélica. Afirma em E1P112ªDemAlt que “poder não existir é impotência, e, inversamente, poder existir é potência” atrelando à essência ou perfeição de Deus, valor de existência.

É um salto inaugural na história do pensamento Ocidental. No lugar de conceder continuidade às perspectivas clássicas e modernas (como a cartesiana), Spinoza reintegra o mundo do ser e da existência. Os fundamentos clássicos de garantir às Formas o lugar das essências apartadas do mundo corrompido ou o de garantir à “potência da potência” uma cisão com o ato, são esvaziados nesta perspectiva conceitual. Destitui-se, portanto, o embrião de uma realidade apoiada na “potência da potência” ou do *poder ser* aristotélico e concede-se à atualidade o espaço de expressão da perfeição da existência. Esse salto ontológico terá na ética spinozista um percurso definitivo e a afasta, radicalmente, de um olhar imobilista parmenídico ou essencialista da realidade. A destituição da potência-do-não implica em assumir a realidade atual como expressão plena da Natureza em lugar de um olhar promitente ao futuro.

O princípio da potência aristotélica, reserva à potência da potência, ou ao intelecto de Deus, a garantia de conservação em um movimento onde a potência pensa a si mesmo,

conservando-se eternamente em repouso<sup>20</sup> e por isso é onipotente. A belíssima passagem do escólio no livro I, proposição 17, torna clara a subversão de Spinoza diante da tradição:

[...] Além disso, ainda que concebam Deus como sendo, em ato, sumamente inteligente, não creem mesmo assim que Deus possa fazer com que tudo aquilo que ele compreende em ato se torne existente, pois julgam que assim destruiria o seu poder. Se, dizem, Deus tivesse criado tudo o que está no seu intelecto, então não poderia criar nada mais, o que, acreditam, eles, é incompatível com a sua onipotência. [...] da mesma maneira que da natureza do triângulo se segue, desde a eternidade e por toda eternidade, que a soma dos seus três ângulos é igual a dois ângulos retos, da suprema potência de Deus ou seja, de sua natureza infinita, necessariamente se seguiram - ou melhor, se seguem sempre com a mesma necessidade [...] Portanto, a onipotência de Deus tem existido em ato, desde a eternidade, e assim permanecerá eternamente. (E1P17Esc.)

Há uma inversão no entendimento da onipotência de Deus, aqui, apoiada na força da atualidade da expressão da Natureza em ato. A eternidade, que não é mais somente predicado temporal - mas também o é nesta passagem - é a expressão sempre atual do insumo mais germinal da realidade. A verdade e a essência formal das coisas o são como são pois assim existem no intelecto de Deus. O lugar do privilégio da potência sobre o ato, tecido longamente até aqui, não é possível na filosofia de Spinoza. A Natureza imbrica sua essência à sua existência. Deus, cuja existência pertence à essência, não tem duração. A eternidade da substância refere-se ao imbricamento entre existência e essência e não como predicado temporal, onde se garante certa imobilidade cronológica, como sugerido pela tradição. Como ser eterno não podemos atribuir antes e depois, visto que do infinito não dividem-se partes.

A tradicional visão metafísica que guarda a garantia de onipotência na não realização dos atos de Deus apoia-se na ideia de vontade contingente. O Deus metafísico teria sua imobilidade temporal mas também a capacidade de decidir sobre realizar algo ou não. Seria a reserva dessa imobilidade uma espécie de fundo infinito de reserva da potência de Deus. Em Spinoza a liberdade da Natureza é a livre expressão de si mesmo, sem nenhum impedimento. O movimento, o ato, é a própria expressão da liberdade da essência da Natureza. É por isso que a essência e o ato é a mais pura expressão de Deus, cabendo ao não existente o lugar de impotente.<sup>21</sup>

Ao tratar dos modos singulares, Spinoza explicita a diferença onde cabe dividir: há o ente que existe necessariamente por sua natureza (substância) e o ente cuja essência

---

<sup>20</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica* (1072 b 4-10).

<sup>21</sup> E1P11Dem.alt: “Poder não existir é impotência e, inversamente, poder existir é potência.”

não envolve existência senão possível (modo). Nos modos singulares, a relação entre ser e existir se dá dentro dos limites do que é possível ontologicamente a estes. Os modos não existem necessariamente (E2A1), pois pela ordem da natureza, pode ser que este modo singular exista ou não. Somente a Natureza é *causa sui*, mas é a Natureza a causa de existência do modo singular.

A substância consiste de infinitos atributos<sup>22</sup> mas o intelecto percebe e sente através dos corpos e dos modos de pensar<sup>23</sup>. Esta é a condição do modo singular, que tem a Natureza como causa de existência e é formado por mente e corpo, que são imbricados<sup>24</sup>. Tratar da ideia de potência de pensar como uma das partes da alma (*psykhê*) em Aristóteles sugere um pretense poder de decisão consciente entre a afirmação de uma faculdade ou negação dela, como vimos na ideia de potência e potência do não. Mas em Spinoza, a vontade é um modo de pensar, atrelada ao atributo pensamento e, portanto, responde às leis de causalidade da Natureza, tal como o princípio de movimento e repouso<sup>25</sup>. O indivíduo não decide sobre a sua vontade, esta tem causas que vão além da sua compreensão.

A noção de liberdade em Spinoza diverge da noção de decisão. Podemos pensar que a ideia de racionalidade que opta pela potência ou pela potência do não, guarda o princípio de livre arbítrio. Para a ontologia imanente a opção por uma ação ou outra é só uma falsa sensação de decisão. A vontade, assim como o desejo, opera a partir de leis causais que escapam à capacidade de compreensão do indivíduo. A mente é determinada a querer uma coisa ou outra a partir de uma causa, que, por sua vez, também tem outra causa etc. (E2P48). Não há uma faculdade absoluta de compreender, como defende a tradição:

[...]Assim, a própria experiência ensina, não menos claramente que a razão, que os homens se julgam livres apenas porque estão conscientes de suas ações, mas desconhecem as causas pelas quais são determinados. Ensina também que as decisões da mente nada mais são do que os próprios apetites: elas variam, portanto, de acordo com a variável disposição do corpo. Assim, cada um regula tudo de acordo com o seu próprio afeto e, além disso, aqueles que são afligidos por afetos opostos não sabem o que querem, enquanto aqueles que não têm nenhum afeto são, pelo menor impulso, arrastados de um lado para o outro. Sem dúvida, tudo isso mostra claramente que tanto a decisão da mente, quanto o apetite e a determinação do corpo são, por natureza, coisas simultâneas, ou melhor, são uma só e mesma coisa, que chamamos decisão quando considerada sob o atributo do pensamento e explicada por si mesma, e determinação, quando considerada sob o atributo da

---

<sup>22</sup> E1D6

<sup>23</sup> E2A5

<sup>24</sup> E2P21

<sup>25</sup> E2P21

extensão e deduzida das leis do movimento e do repouso, o que se verá mais claramente no que resta ainda a dizer. (E3P2Esc)

Por nossa constituição mente-corpo, *sentimos* o mundo e este é um dos modos de pensar do corpo. Essas afecções externas exercem sobre nós mais ou menos força, nos fazendo agir ou reagir. Agimos quando sentimos e pensamos a partir de nós mesmos e padecemos ao sermos coagidos pelas forças externas sobre nós (E3D3Exp). A liberdade se dá no primeiro caso, na nossa ação, causada por nossa própria potência.

Fica clara a posição spinozista sobre a racionalidade do modo singular. A Natureza que age de uma só e mesma maneira opera de maneira livre e perfeita. A realidade a que está submetido o indivíduo manifesta-se a partir dessa força. Não é diferente o funcionamento dos afetos. Compreender como operam e aprender a como lidar com eles torna a vida melhor.

O deslocamento da concepção da potência que *pode tornar-se ou não* para aquilo que necessariamente *é atualmente*, concede à existência um novo lugar. No lugar de um indivíduo que compreende haver uma discrepância entre a vida real e àquilo que ele *pode ser*, a filosofia spinozista sugere ao atual o mesmo valor de perfeição. (E1P11) A cisão com a metafísica não se dá somente como uma discordância epistêmica, mas é marcada pela profunda distinção no modo de lidar com a vida.

Sublinhamos ainda que a noção de atualidade não implica somente o sentido temporal de “agora”, mas uma condição de expressão absoluta da Natureza. As causas que obedecem a Natureza se dão de uma maneira tal que não poderiam ser diferente e resultam na expressão plena da atualidade. Portanto, o “agora” da subjetividade é a sua única possibilidade de manifestação. Não se trata de compreender a si mesmo como algo que *pode ser*, mas que *existe atualmente*. Essa mudança de lugar do entendimento sobre si rompe com cisão entre ideia do *eu ideal x vida real* e traz à existência sentido de manifestação. Uma ética que compreende o agora como momento de expressão do que é, não reserva para o futuro o exercício de si mesmo. Há uma “presentificação”, uma maior expressão da própria existência. O princípio de integração entre ser e existir aplica-se na Imanência de modo radical. A essência é sempre atualmente e não mais uma reserva imóvel de possibilidade.

O papel da clínica spinozista nesse sentido é trazer a importância da expressão, da presença de si mesmo, de uma potência que afirma a si, de modo positivo e atual. Não se trata mais de pensar melhor sobre o mundo para aderir a valores morais e viver do jeito “certo”. O lugar do ser não está reservado além do existente.

É útil aprimorar a compreensão sobre o mundo porque assim podemos participar mais intensamente da natureza divina (E2P49) e nos escutarmos mais profundamente, para existir de maneira mais ativa, mais inteira. A compreensão da ordem do mundo é a própria liberdade humana pois nos compreendemos - e aos outros - como parte de uma Natureza perfeita.

A potência em Spinoza não é cindida em vida nutritiva e vida psíquica, ainda que esteja clara a distinção entre mente e corpo. São inúmeras as passagens na *Ética* que reforçam a constituição mente-corpo do modo singular, reforçando a unidade como princípio ontológico, pautado na univocidade da substância. A afirmação da natureza do indivíduo seria o papel da clínica que compreende o indivíduo como parte da realidade e não como um sujeito que decide sobre ela.

Paradigmaticamente, teríamos distinções muito fundamentais na concepção da clínica psicanalítica, porque divergentes o entendimento sobre a constituição do indivíduo em cada uma das linhas filosóficas. A fim de ilustrar brevemente os pontos que julgamos principais, elencamos as suas principais diferenças.

#### Quadro Comparativo

<b>Premissas metafísicas do indivíduo</b>	<b>Premissas imanentes do indivíduo</b>
Potência é <i>poder ser</i>	Potência é poder existir atualmente
A racionalidade é decidir conscientemente entre a potência e a potência do não	Compreender a natureza favorece a existência em meio ao real, que tem causas.
Potência nutritiva x potência racional: vida biológica e vida psíquica	O homem consiste de uma mente e de um corpo
Clínica apoiada na realização do <i>poder ser</i> do sujeito	Clínica apoiada na afirmação da natureza do indivíduo

Nos é claro que ao tratar tanto da clínica quanto das divergências entre a imanência e a metafísica adentramos campos de profunda complexidade. Nos empenhamos em marcar, a partir do conceito de potência, aspectos germinais da ideia de indivíduo a fim de tocar no mais elementar das questões: a maneira de olhar para o paciente.

A ruptura com a ontologia hegemônica desloca, sobretudo, a existência de um lugar ilegítimo e afastado da sua causa, para a força da atualidade como expressão do real. O espraiamento da causa puramente positiva em Spinoza se dá também nos modos singulares, reforçando o sentido de pertencimento do indivíduo à Natureza, trilhada,



sobretudo, pelo sentir-se plenamente pertencente, atualmente. É relevante destacar ainda que ao indivíduo que compreende, afetivamente, a sua participação na Natureza é cada vez menos acessível a sensação de inadequação ou ilegitimidade. A percepção de que a causa ontológica do indivíduo é puramente positiva extingue radicalmente qualquer possibilidade de adesão à uma negatividade ou inadequação essencial. Seria, por fim, o papel da clínica, auxiliar o indivíduo ainda envolto em ideias inadequadas sobre si mesmo, no percurso de retorno à positividade originária.

### **Referências bibliográficas**

AGAMBEN. *A potência do pensamento*. Tradução Antônio Guerreiro. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017

ARISTÓTELES. *Metafísica: ensaio introdutório, texto grego*. Tradução e comentário de Giovanni Reale. Volumes I, II e III. 3ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

\_\_\_\_\_. *De Anima*. Tradução e notas Maria Cecília dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012.

SPINOZA. *Ética*. Tradução Tomaz Tadeu. 3ª edição, 1ª reimpressão, Edição Bilingue. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013.

*Recebido em 02/02/2023*

*Aprovado em 29/05/2023*



## Uma tópica winnicottiana e spinoziana\*

André Martins<sup>1</sup>

**Resumo:** A primeira e a segunda tópicos de Freud, assim como os registros do psiquismo segundo Lacan, descrevem o funcionamento da psique humana a partir de uma base filosófica dicotômica, que crê enxergar uma instância pulsional propriamente natural que deve ser contida ou organizada por uma outra instância, cultural ou civilizatória: fundamento metafísico segundo o qual o corpo se opõe à mente, e esta deve reprimir os excessos bestiais daquele. Já Winnicott descreve o psiquismo sobre uma base imanentista, configurando uma *tópica winnicottiana*, na qual somos um psiquessoma, cuja força vital, que busca sempre a saúde, não precisa ser reprimida, mas expressa, e cuja mente a ele pode estar integrada ou dissociada. Antes dele, a filosofia da mente em Spinoza nos mostra, configurando uma *tópica spinoziana*, que somos um corpo afetivo e pensante, cuja essência é uma potência de agir expansiva, e que a mente pode compreender nossos afetos e pensamentos, ou ao contrário, dissociar-se imaginariamente do que ocorre conosco, formando ideias-da-ideia inadequadas e falsas, por medo da dor e dos próprios afetos.

**Palavras-chave:** tópica, psicanálise, Freud, Lacan, Winnicott, Spinoza

**Abstract:** Freud's first and second topics, as well as Lacan's registers of the psyche, describe the functioning of the human psyche from a dichotomous philosophical basis, which believes to see a properly natural drive instance that must be contained or organized by another instance, cultural or civilizing: it is a metaphysical foundation according to which the body is opposed to the mind, that must repress its bestial excesses. Winnicott, on the other hand, describes the psyche on an immanentist basis, configuring a Winnicottian topic, in which we are a psychesoma, whose vital force, which always seeks health, does not need to be repressed, but expressed, and whose mind can be integrated or dissociated from it. Before him, Spinoza's philosophy of mind shows us, configuring a Spinozian topic, that we are an affective and thinking body, whose essence is an expansive power to act, and that the mind can understand our affections and thoughts, or, on the contrary, dissociate imaginarily from what happens to us, forming inadequate and false ideas-of-the-idea, due to fear of pain and of the affects.

**Keywords:** Topic, psychoanalysis, Freud, Lacan, Winnicott, Spinoza

### 1. Introdução

Spinoza propõe em seu livro *Tratado da Reforma do Intelecto* (TIE, do latim *Tractatus de Intellectus Emendatione*) o que chamo de uma filosofia da mente, que se complementa em seu livro *Ética*. Chamo de filosofia da mente porque, com conceitos

---

\* Trabalho originalmente apresentado na I Jornada de Psicologia Spinozista, realizada na UFF em 2022. Agradeço a Letícia Gonçalves pela transcrição da palestra, que serviu de base para este artigo.

<sup>1</sup> Professor de Filosofia da UFRJ. E-mail: andre.martins.vilar66@gmail.com.

filosóficos, decerto, porém claramente definidos, Spinoza descreve o funcionamento da mente e do psiquismo, de maneira que, tenho certeza, qualquer teoria ou pesquisa de neurociências contemporâneas avançariam enormemente caso seguisse suas descrições. Como toda teoria, trata-se de uma descrição do real. As teorias metafísicas, contudo, tentam *explicá-lo*, enquanto teorias imanentistas buscam, na verdade, compreendê-lo. A diferença está entre, no caso de uma metafísica, o significado de algo ser buscado em outra coisa, ainda que supostamente presente ou oculta na própria coisa; e no caso de uma teoria que se propõe a permanecer na imanência, a teoria é apenas uma ferramenta conceitual para auxiliar a compreender algo que não está na explicação ou em uma ideia, mas na própria realidade da coisa, e, portanto, somente pode ser compreendida pelo receptor em sua própria experiência. Veremos mais adiante como Spinoza o descreve. Pois bem, Winnicott, ao espontaneamente observar no psiquismo das pessoas e em particular dos bebês, o funcionamento da mente, descreve, com termos muito diferentes, algo da mesma ordem do que Spinoza havia feito. Em resumo, entendo que a observação e a descrição do funcionamento da mente, em Spinoza e em Winnicott confluem, se complementam, enriquecem na verdade uma mesma compreensão, ou compreensões semelhantes de um mesmo fato.

Mas por que chamar essa maneira imanente de observar, entender e descrever o psiquismo humano, de *tópica* do psiquismo, de uma *tópica* spinozista e winnicottiana? Primeiramente, o chamo em diálogo com as primeira e segunda tópicos de Freud, e também com os registros do psiquismo segundo Lacan. Mas sobretudo porque, na esteira do uso que Freud faz do termo, o que Spinoza e Winnicott descrevem pode de fato ser entendido por uma imagem espacial e de instâncias, como veremos. E neste sentido, de fato podemos entender uma nova *tópica* do psiquismo, da psicodinâmica, do funcionamento mental, psíquico e afetivo, a partir de Spinoza e Winnicott. E a partir desta, dos movimentos defensivos, imaginativos, perceptivos, que se expressam e provocam espectros do que possamos chamar de saúde mental e psíquica e de doença, enfermidade, adoecimento, sofrimento psíquico, e em casos mais acentuados, de transtornos mentais. É o que proponho em meu percurso, e que me proponho a apresentar neste texto.

Quem acompanha meu trabalho (MARTINS, 2009) sabe que vejo claramente nas formulações freudianas e lacanianas, com reflexos sobre a clínica, o que a filosofia chama, e ao meu modo eu também chamo, de *metafísica*. Metafísica que eu não observo em Winnicott, no âmbito da psicanálise. E na filosofia, a ferramenta conceitual que me

parece mais eficaz, mais profunda, mais útil para pensar, é o que é chamado de imanência. Venho aproximando já há muitos anos Spinoza e Winnicott (MARTINS, 2017) e meu trabalho na interpretação de Spinoza tem sido um trabalho não só de aproximação, como, a partir de e com Spinoza, um trabalho de pensar uma terapêutica, que, em um certo sentido, é dada em sua própria obra, uma vez que Spinoza propõe uma ética, e mesmo os estudiosos de Spinoza costumam usar este termo “terapêutica”, ao se referir à filosofia de Spinoza, e em particular, ao que ele propõe na *Ética*. Justamente porque neste livro Spinoza pensará uma teoria dos afetos, assim como a própria ontologia e a própria epistemologia de forma indissociável dos afetos. Isso, não por uma opção epistemológica ou porque ele proponha um sistema fechado, mas sim por uma constatação, por uma análise da própria realidade. E por isto, por ser um pensamento junto ao real, é que é intrínseca e espontaneamente terapêutico.

O que quero dizer é que Spinoza, no meu entender, claramente, não propõe um sistema, um a mais, que seria melhor do que os outros. Ele se propõe a observar e analisar a realidade, utilizando as palavras que ele utiliza. A mesma coisa que Winnicott, utilizando as palavras usuais, sem nenhum esforço em forjar conceitos ou muito menos jargões ou instaurar uma nova linguagem para iniciados. Seja em Winnicott, seja em Spinoza, os conceitos são palavras que são utilizadas na tentativa de expressar o que está sendo observado, simplesmente; e é assim que surgem. Isso é terapêutico exatamente porque a proposta não é de uma teoria que seja *aplicável* ou que se aplique à realidade, mas sim é terapêutico porque propõe, através dessas ferramentas, que poderiam ser outras, uma compreensão maior, não do real através da teoria, não do real espelhado na representação teórica, mas ao contrário, porque propõe ferramentas conceituais a partir das quais podemos compreender melhor a vida a partir de dentro dela, de dentro de nossa própria vida. E por isso é terapêutico.

## **2. A primeira tópica freudiana**

Feita essa introdução, passarei diretamente para a questão das tópicas. Todos conhecem a primeira e a segunda tópicas de Freud e também os registros do psiquismo proposto por Lacan. Pedindo, portanto, perdão pela obviedade, vou apresentá-los, porque o farei à minha maneira, para em seguida poder cotejar com o que estou entendendo como uma nova tópica, spinozista e winnicottiana. Não que esta seja tributária daquelas; mas o cotejamento com o que já está tão familiarizado auxilia a enfatizar as diferenças, e assim

reforçar a compreensão de algo novo, diferente. Caso contrário, se os pontos de inflexão não são sublinhados, pode-se passar ao largo de uma compreensão efetiva, e eficaz, útil, diferencial.

Freud na primeira tópica (1915) propõe, grosso modo, que o psiquismo (não direi aparelho psíquico – empregado por analogia a aparelho digestivo, respiratório, etc. – porque é uma expressão que não faz sentido quando se trata do psiquismo) se dividiria em suas instâncias de funcionamento, uma instância psíquica inconsciente e uma instância psíquica consciente. E entre elas, o pré-consciente. Nesse primeiro momento a ideia de Freud era que o inconsciente era basicamente constituído pelo *recalque*, ou seja, pelas situações mais ou menos intensas e/ou traumáticas, que, porque insuportáveis, seriam recalçadas. Recalçadas, isto é, lançadas para esta instância inconsciente, para que seu efeito perturbador para o consciente fosse atenuado. O problema, percebera Freud, é que o inconsciente continua agindo, atuando sobre o consciente e, por conseguinte, sobre o comportamento, as ações das pessoas. O objetivo da primeira tópica, o objetivo terapêutico da psicanálise quando Freud a propôs, baseando-a nessa primeira tópica, seria o de *trazer o inconsciente ao consciente*. Por quê? A ideia de Freud é a de que o inconsciente atuaria de forma nociva a partir do recalque, *pelo fato de ser inconsciente*. Efetivamente, o que recalamos reaparece, escapa, de través, como ato falho, como afeto dissonante, como sofrimento psíquico, e, em sua pior versão, como passagem ao ato. Mas Freud acreditava que ao se tornar consciente dos conteúdos recalçados, o sofrimento cessaria. Era uma crença no ego, no eu como senhor retomando o controle de sua própria casa. Era a crença de que *somos nosso ego*, e o inconsciente era um outro. Lacan manteve essa crença até o fim, buscando “a verdade do inconsciente”, custe o que custar, afinal se trataria de uma verdade, de A verdade, sem se dar conta do erro grosseiro metafísico dessa crença.

Então, para o Freud da primeira tópica, uma vez estando conscientes do que foi recalçado, esses conteúdos deixariam de fazer mal, e reassumiríamos as rédeas de nossa vida. Ou simplesmente porque deixou de ser recalçado, isto é, deixou de agir sorrateiramente, ou porque nós nos daríamos conta daquilo que estava agindo sem que soubéssemos e, para o nosso benefício, deixaríamos conscientemente de agir ou de se comportar da maneira como fazíamos quando guiados pelo inconsciente, posto que dele passaríamos a ter consciência. Pois bem, o próprio Freud foi meio que abandonando essa primeira tópica, embora depois Lacan a tenha retomado, porque Freud percebeu, em suas pacientes, que não bastava ter consciência do conteúdo inconsciente. Não bastava elas

terem consciência do conteúdo do que até então estava recalcado, das motivações inconscientes, dos seus sintomas, das suas defesas psíquicas, das suas resistências, que sintomas, defesas psíquicas, pois mesmo assim as resistências continuavam a acontecer, a existir e a atuar. Freud viu que existia algum problema que ultrapassava o fato de o recalque ser inconsciente, havia uma insuficiência dessa proposta de revelar à consciência aquilo que estava recalcado. Não bastava trazer à consciência o que estava inconsciente. Mas na verdade esse problema revelava muito mais do que uma mera falha na primeira tópica.

Revelava sobretudo que Freud, ao formulá-la, e em um certo sentido em toda a sua obra, continuava acreditando que nós *somos* o nosso consciente e que este consciente poderia controlar não só o nosso comportamento e as nossas ações, como o que *sentimos*. Quando Freud viu que não bastava o inconsciente vir à consciência, ele não colocou propriamente em questão este princípio do que nós *somos*, este princípio de identificação – Freud não colocou em questão esse princípio que é o princípio de toda a metafísica, que é, sempre, uma *metafísica do sujeito*, uma identificação projetiva do que somos em um ideal de eu que busca o controle de si e das coisas. E que *gera* assim um inconsciente, não necessariamente do recalque de episódios ou de situações traumáticas, mas daquilo que de alguma forma não pode ser dito ou assumido, porque revelaria algo que sentimos, queremos, gostamos, e que não corresponde ao ideal do que achamos que deveríamos ser, às nossas opiniões, posições, certezas, escolhas conscientes, “valores”, e todo o repertório de ideias dissociadas às quais aderimos porque “concordamos”, num exercício meramente mental do que a história da metafísica chamara de “livre-arbítrio”. Decerto, a força desses ideais metafísicos conscientes, aos quais erroneamente nos identificamos mas que *não somos nós*, essa superficialidade imatura disfarçada de maturidade, livre-arbítrio e civilidade, tenderá a ser tanto mais rígida e autoimposta superegoicamente quanto maiores tiverem sido as imposições afetivas na primeira infância, como também os episódios ou situações traumáticas anteriores. Fato é que tais identificações a ideais metafísicos criam a impressão de um eu (ou ego) dissociado da própria pessoa – entenderemos melhor esse ponto com as tópicas tanto de Spinoza quanto de Winnicott – e é essa dissociação que provoca um inconsciente do qual o eu se envergonhará e o psiquismo, não sem custo de sofrimento, culpa e dor na consciência<sup>2</sup>, se esforçará por esconder, evitar, negar e denegar.

---

<sup>2</sup> Observação: a tradução de *mauvaise conscience* é *dor na consciência*, e não propriamente “má consciência”.

Freud, enfim, mantém intacta, apesar da novidade da psicanálise, esta leitura epistemológica *metafísica*, que é claramente equivocada, mas que vige na história da filosofia. Quando Freud afirma a famosa frase: “o eu não é mais o senhor em sua própria morada”, e assim inaugura a intuição psicanalítica, é no entanto porque há um Outro inconsciente que é nela mais senhor do que ele, e este outro se formara conjuntamente à própria formação do eu, e de maneira mais poderosa tanto mais dissociada dessa formação, desenvolvendo a instância auto-censora que em sua segunda tópica chamara de superego (ou supereu). Ora, mas não é assim que acontece? Onde está a metafísica? Pois bem, sim e não. Sim, é o que acontece. Mas Winnicott ajudou a esclarecer o quanto há uma gradação nessa formação superegoica, nessa formação do inconsciente portanto, gerando, como veremos, mais do que uma *culpa*, um *concernimento* – quando nossa identificação se dá não ao ego, esse efeito de fachada que é a defesa de um ideal externo – e, portanto, um modelo metafísico –, mas a nós mesmos.

Enfim, Freud não colocou em questão essa identificação de nós mesmos com o nosso consciente. Quando diz que o sujeito, o eu, não é senhor em sua própria morada, está querendo dizer que existe algo por detrás do eu, por detrás do ego, algo para além da nossa consciência, que age muito mais do que o nosso ego. Fora uma afirmação revolucionária para a época e até hoje, mas ao mesmo tempo revela o quanto Freud, assim como toda a filosofia ao longo da história, entenda-se: a história da filosofia metafísica, se identificava com o consciente, com o ego. Isso que a primeira tópica revela, do recalque, das experiências que por serem insuportáveis foram recalçadas, constitui este outro do eu, este outro desconhecido, que agia contra o eu e no lugar do eu, mostrando que o eu não é senhor em sua própria morada. Até então, portanto, Freud entendia que a terapêutica consistiria em trazer o inconsciente ao consciente – precisamente porque o consciente precisaria *retomar o controle* de seus próprios comportamentos, voltar a determiná-los. A primeira tópica e a psicanálise tal como Freud a formulou nesse início, buscavam recuperar o império do eu sobre o inconsciente.

Mas... isso não acontecia. As pacientes lembravam, o analista interpretava, revelava, desnudava a verdade do inconsciente, e os sintomas não desapareciam, o sofrimento psíquico teimava em ignorar o poder do eu. Em resumo, a primeira tópica se mostrou ineficaz ou ao menos insuficiente, mas, aos olhos de Freud, ela se mostrou ineficaz ou insuficiente não porque ela traria a concepção de algum modo equivocada do que nós somos, atribuindo a nós uma identificação equivocada com o ego e o consciente, mas sim, na leitura feita por Freud de sua ineficácia, meramente porque o inconsciente



seria tão forte, e tão mais forte que o ego e a consciência, que mesmo tomando-se consciência dele, mesmo sabendo sobre nossos sintomas, sobre nossas defesas psíquicas e lembrando dos nossos traumas, a vontade consciente ou egoica não é capaz de se impor contra esse conteúdo recalçado ou sobre nossos comportamentos.

Freud chegou então à segunda tópica, mais precisamente no livro *O ego e o id* (ou, dependendo da tradução, o eu e o isso<sup>3</sup>) (FREUD, 1923). No primeiro capítulo do livro ele explica por que a primeira tópica lhe pareceu inconsistente, e já no segundo capítulo, cujo título é o mesmo do livro “o eu e o id”, ele conta que um amigo seu, Georg Groddeck, dizia já há muito tempo que somos habitados por um isso, por algo, por um id. Freud comenta agora percebe, ao ver que sua primeira tópica fora insuficiente, que ele tinha razão (cf. MARTINS, 2012). A segunda tópica traz então a ideia de que somos algo, um isso, indeterminado, no entanto individuado, ou seja, uma individuação de um grande isso, uma grande indeterminação. Uma individuação, na relação de exterioridade com as outras individuações do mesmo isso; um id em relação com outros ids e com o ambiente, os objetos, com as coisas. Essas relações com o outro, misturando interação e espelhamento, acabam produzindo, fazendo com que construamos e constituamos uma imagem de si, um efeito de identidade, um eu. O eu seria assim um efeito de fachada de um isso individuado. E o superego, o supereu, por sua vez, seria o representante das pulsões do id: representante no sentido de, de algum modo, conter essas pulsões tornando-as a princípio favoráveis do ego. Acontece que em geral o modo de conter essas pulsões se dá através da crítica e da repressão ao ego; reprimindo-se no ego as pulsões do id. Não por acaso Freud afirmará que o superego funciona como um imperativo categórico cruel sobre o ego. O superego passa a ser o representante das exigências civilizatórias e “racionais” sobre o id pulsional e passional: sem a repressão superegoica, supostamente “humanizadora”, seríamos selvagens bestiais. A dicotomia entre Natureza e Cultura é explícita. Sem o superego como um Leviatã internalizado, teríamos a guerra de todos contra todos. O sofrimento psíquico causado pela introjeção da culpa (“culpa simbólica”, ou pecado original, numa versão religiosa), é entendido assim não só como inevitável mas também como mal menor necessário para evitar o mal maior que seria o descontrole e a

---

<sup>3</sup> Não há tradução exatamente correta porque, no original alemão, Freud nomeou tais instâncias como “eu e isso”; ou seja, a tradução correta seria a princípio eu e isso, e, portanto, supereu; porém, *ego e id*, e *superego*, em latim, foram as opções feitas para a tradução em língua inglesa, que Freud aprovou, de modo que não pode ser considerada incorreta, a menos que se discorde do próprio Freud, autor dos conceitos. Em suma, a tradução para o latim, criando dois conceitos (*ego e id*) que soam mais estranhos do que *eu e isso*, foi caucionada pelo próprio Freud. Precisamente por não soar tão familiar quanto os termos iniciais, os termos em latim acabam por poder ter a vantagem de sublinhar o fato de que se trata de conceitos.

perda do domínio do ego para o benefício do id, ou a derrota do princípio de realidade para um fatídico e inviável princípio do prazer, dicotomia esta que Freud mantém desde a primeira tópica.

No entanto, Freud toma de Groddeck a ideia da segunda tópica, mas Groddeck, por sua vez, a retira – a ideia do isso, como id individuado, e do ego, do eu, enquanto efeito de fachada – de Spinoza e de Nietzsche... Vejam que curioso. De Spinoza, a ideia de substância única, como um grande indiferenciado, e de cada coisa singular como uma individuação dessa grande substância, um modo ou modificação da substância. Cada coisa singular como uma individuação do grande isso – não um grande Outro em relação às coisas, mas sim um grande Um do qual todas as diferenças são individuações únicas e singulares – parecendo ser um Outro apenas porque e quando projetamos o fato de as outras coisas serem *outras*, no todo, que no entanto de fato não é Outro mas Um, um múltiplo Um. E de Nietzsche, Groddeck buscou a ideia que Nietzsche traz no §17 de *Para além do bem e do mal*, como uma crítica ao cogito cartesiano, quando diz que não há em nós um *eu* que pensa, mas sim que *algo* pensa, em alemão *Es, isso*. Nós somos esse *isso*, e o *eu* é apenas um efeito de fachada e de linguagem, que não descreve senão uma idealização que não corresponde à realidade.

Ora, enquanto em Spinoza e em Nietzsche essa compreensão ontológica, filosófica, é uma ferramenta de compreensão da imanência, quando Freud escreve a segunda tópica, ele já a concebe com aspectos claramente metafísicos. Então, é somente em Freud – não em Spinoza e em Nietzsche, nem em Groddeck – que o id passa a ser considerado como o lugar das pulsões, e de pulsões que são, de algum modo, destrutivas, contrárias ao eu, inviabilizadoras da vida a menos que sofram a repressão do superego, daí a ideia freudiana, e posteriormente lacaniana, de haver uma pulsão de morte como originária. O id seguiria o princípio de prazer, prazer este concebido como um tipo de descarga, como um alívio de um tormento, de um incômodo, de uma perturbação e não como um prazer construtivo ou um prazer ativo, ou um prazer expressivo; e o princípio de prazer seria por si só destrutivo, compulsivo.

Não há em Freud uma ideia de expressão ou de potência, que encontramos em Spinoza com o termo *conatus*, em Winnicott com o termo força vital – e a própria ideia da criatividade como expressão de um verdadeiro si-mesmo, ou a da agressividade como gesto espontâneo, etc. Em Freud não, o Id é local da pulsão de morte, das pulsões sexuais perturbadoras, contrárias ao eu. E o superego acaba sendo, por conseguinte, uma instância de internalização de uma lei, ou uma proibição externa, ou de uma normatização externa,

internalizada no próprio psiquismo de cada pessoa, no sentido de reprimir, coibir ou fazer exigências, em nome do bem. Reprimir o id, ou seja, coibir, fazer exigências ao eu. Castrar: extirpar a potência e a fertilidade. Ou seja, o eu precisa conter o id, e essa cobrança é feita internamente, por essa instância de internalização desse controle. O que se vê, com clareza, é que Freud está raciocinando e, brilhantemente, tentando descrever o psiquismo humano a partir de preceitos metafísicos.

Preceitos teóricos que, sim, ele mesmo explicita ter encontrado em Schopenhauer, em Platão, em Kant, e sim, os enxerga na vida real. Só que: i. Enxerga porque já parte dessa ótica; ii. Os toma como necessários, estruturantes, inevitáveis; ou seja, universaliza indevidamente casos particulares, ainda que sejam frequentes e respondam pela maioria das concepções do senso comum e da transmissão cultural.

Basicamente, esses preceitos seriam os da dicotomia, metafísica, entre mente e corpo – Spinoza e Winnicott entenderam que não existe “o corpo”, mas “o corpo-e-sua-ideia”, nos termos de Spinoza; “o psiquessoma”, nos termos de Winnicott; e a mente é primeiramente a ideia-do-corpo, nos termos de Spinoza, assim como as ideias dessa ideia, e em Winnicott tanto a psique do psiquessoma, quanto a elaboração psíquica da atividade somática. Para Freud, e Lacan, no entanto, em continuidade com a tradição filosófica metafísica, existiria no ser humano um lado propriamente bestial, que seria o das pulsões, o id. Esse lado bestial, esse lado das pulsões, que seguiria o princípio do prazer imediato, seria invivível, inviável e, portanto, precisa ser em algum grau reprimido. E essa repressão será exercida pela instância superegoica, em favor do princípio de conservação do ego. Assim, para que a vida seja viável, o id precisa ser civilizado, ser submetido a um processo civilizatório, levado pela cultura, pela Lei introjetada, exercida como exigência e culpa pelo superego. Freud escreve nesse mesmo livro *O ego e o id, O eu e o isso*, que o superego castrador funciona como o imperativo categórico kantiano. É exatamente o “tu deves” apontado por Nietzsche; o dever formal moral. Assim, através desse controle superegoico, para que o ego possa ser viável, não só individualmente como também na vida social, é preciso que o ego reprima internamente, pela internalização da repressão externa, as suas próprias pulsões. Então fica claro que, posto dessa forma, não há solução pra esse conflito insolúvel interno, pulsões, lado animal, selvagem, bestial, pulsional, instintivo *versus* viabilidade da vida; trata-se de um conflito insolúvel, de modo que para que a vida seja possível, tanto individualmente quanto socialmente, é preciso reprimir, e essa repressão é feita pelo superego.

Na primeira tópica Freud identifica o ser humano ao consciente. Na segunda tópica essa identificação a esse consciente, o eu, o ego, permanece. Na primeira tópica Freud acreditava que consciente era mais forte que o inconsciente do recalque, mas este finda por se mostrar mais forte do que aquele, quando Freud percebe que não basta lembrar da situação traumática para que se impeça que o inconsciente se sobreponha nocivamente ao eu, ao consciente, o que fará com que ele busque elaborar uma segunda tópica. Na segunda tópica o id pulsional não só é constituído do recalque, tal como na primeira, mas tem um lado originário, é uma individualização do próprio grande isso indiferenciado que o constitui. Contudo essa constituição pulsional é compreendida como inviável e o eu, para sobreviver, precisa da ajuda reguladora, normatizadora, repressora, do superego.

Se pensarmos que Groddeck se inspira em Spinoza e Nietzsche, podemos cotejar as construções conceituais de Freud com o que Spinoza propõe. É como se Freud enxergasse nesse grande *isso* uma substância única, mas, contrariamente a Spinoza, cuja potência destrói os indivíduos; uma potência da substância, ou da natureza, que destrói os seus modos, e que portanto seria preciso, internamente e coletivamente, coibir essa potência originária, porque ela seria pulsional e destrutiva, uma pulsão de morte da substância, natural, original, demandando ser civilizada, enquadrada – em Lacan, devendo submeter-se à Lei gramatical do simbólico, ao simbolismo do *01* e do falo. Proibir, coibir, reprimir, em nome de algo que seria, aí sim, propriamente humano, e que o humano traria contra a natureza, para melhorá-la e torná-la viável. Um processo civilizatório ou cultural, que embora gere mal-estar, seria um mal menor diante do caos, a única outra alternativa segundo a crença na polarização metafísica.

O próprio Freud diz que entende cultura como sinônimo de civilização, o que faz sentido, pois que está propondo uma cultura baseada na Lei e no superego – no sentido de não só organizar, mas de, ao organizar e para organizar, conter as pulsões do id, porque as pulsões do id são concebidas como destrutivas. Autodestrutivas e heterodestrutivas: destrutivas para a própria pessoa e destrutivas para os outros. Assim, para se tornar a vida individual viável, e a relação interpessoal e a vida coletiva viáveis, seria preciso essa imposição da civilização contra a natureza.

Fica muito claro que, tanto na primeira quanto na segunda tópica, existe uma oposição entre natureza e cultura. Porque o ser humano está sendo claramente concebido por Freud como tendo um corpo animal, bestial, puramente material. E, separado conceitualmente e ontologicamente do corpo, concebe uma mente, que na história da

filosofia, nas doutrinas religiosas, vai ser chamada de alma, de espírito, de razão etc. Em Freud, mais precisamente, uma mente, uma consciência, uma razão, que seriam propriamente humanas, contrariamente ao corpo que seria animal. Fica então muito clara e inequívoca a dicotomia metafísica na teoria freudiana e, no meu entender, o porquê dos limites da terapêutica que ele propõe, justamente porque ao não compreender corretamente o que está se passando na realidade psíquica, na realidade psicofísica, no real, a terapêutica que Freud propõe vai acompanhar a forma como ele está concebendo o humano e o psiquismo, ser dirigido e se limitar a ele. Um modo equivocado e falso de enxergar o mundo, no sentido de que se trata de uma construção teórica que não corresponde à realidade. Ver a natureza como destrutiva, a cultura como o que consertará a natureza; o corpo humano como puramente corpo, e este como pulsional e destrutivo. Ver a mente, a razão, a consciência, como o que há de propriamente humano e que irá reprimir, consertar e corrigir a existência pulsional, porque por ela própria seria intrinsecamente inviável.

### 3. A tópica lacaniana

Passemos agora para Lacan, que se baseará sobretudo na primeira tópica freudiana. Lacan é um leitor de Spinoza, mesmo não o tendo entendido muito bem, ou talvez simplesmente não concordou com ele, ou não o apreendeu em todo o seu alcance. De todo modo, tirará de Spinoza a inspiração, descontextualizando-a, para a elaboração de seu próprio conceito do *imaginário*. Os três registros, ou instâncias, do psiquismo em Lacan são, como se sabe, o *real*, o *imaginário* e o *simbólico* (LACAN, 1975). Veremos o quanto Lacan é uma nova versão de Freud, no que diz respeito à base dicotômica fundamentalmente metafísica de sua concepção metapsicológica. Para Lacan o real é misterioso, inacessível, insuportável, invivível, destrutivo, também habitado ou regido pela pulsão de morte, como para Freud. E é justamente, segundo Lacan, por que o real é insuportável e invivível, que os seres humanos vivem na imaginação – assim como os animais, só que os animais não teriam outra saída. Os seres humanos vivem por uma imaginação projetiva, pela imaginação como ideia falsa, para usar os termos de Spinoza, a fim de ocultar o real destrutivo e torná-lo vivível, suportável. Mas ao preço de uma vivência imaginária, falsa em certo sentido, e com sofrimentos passionais. O ser humano vive no mundo das paixões e da imaginação projetiva, numa projeção da passionalidade. E essa análise lacaniana é, a princípio, muito próxima da análise dos afetos passivos

segundo Spinoza. Dá para perceber claramente que neste ponto Lacan bebeu de sua leitura de Spinoza. O imaginário seria essa vivência projetiva, com seus dramas e idealizações. Eu sinto algo e projeto no outro como se fosse ele quem estivesse sentindo; um princípio da paranoia. Eu senti algo, pronto: é a verdade! Eu não quero saber se aquilo é verdade, quero saber que está me incomodando. Essa pulsão está me perturbando e eu vou ter uma atuação, uma passagem ao ato, vou jogar minha angústia na conta do outro. Essa vida no imaginário seria a vida passional tão comum no dia a dia das pessoas em geral.

Mas o que Spinoza propõe que difere tanto assim da concepção do imaginário lacaniano, nele inspirado? Primeiramente, não há obviamente em Spinoza a ideia de que o real seria destrutivo, insuportável e invivível. Spinoza é um pensador da imanência, e o é de fato, não por intenções. Isso quer dizer que seu ponto de partida é o de que o real simplesmente é, e é como é, não lhe falta nada. Vamos desenvolver esse ponto mais à frente. Já Lacan retoma a ideia do grande *isso* freudiano como pulsão de morte, como destrutivo. Mas retoma este ponto metafísico básico e o agrava, pois enquanto em Freud trata-se de um *isso* indiferenciado, em Lacan esse indiferenciado leva o nome de *real*. Segundo Lacan, o próprio real é insuportável. E é para suportá-lo que, segundo Lacan, aderimos a um imaginário desenfreado, falso, projetivo, paranoico, de afetos passivos e relações passionais e desesperadas – como formas de tergiversar, de sobreviver às destrutivas intensidades pulsionais. O drama do senso comum, segundo Lacan, é a resposta possível para a sobrevivência em um mundo ontológica e naturalmente triturante e destrutivo.

E qual a solução proposta por Lacan? Lacan propõe que é preciso se proteger do real sim, que leva à psicose, mas não de maneira desordenada, desesperada e caótica, mas de modo a organizar essa bagunça destrutiva – através da imposição da Lei, essa velha conhecida da filosofia metafísica, das doutrinas religiosas e da metapsicologia freudiana. Ninguém aguenta viver neste caos, sob as injustiças e inconstâncias da vida. O caos seria a substância única spinozista, vinda de Groddeck via Freud, mas como para este último vista como destrutiva. O ser humano recobre os horrores da existência de passionalidade e imaginário para poder suportar a realidade, mas a suporta ao custo de um sofrimento psíquico atroz. A solução encontrada por Lacan é a de organizar isto com a Lei, com o *01*, com o falo, ao modo superegoico. Em *Nome-do-Pai*, organiza-se o simbólico, instaura-se o processo civilizatório a partir da lei kantiana, impõe-se a gramática, a regra, a neurose, mesmo que junto a ela se valorize a irrupção do real, em Freud era o *isso*, que alivia o peso da civilização, da lei, da moral civilizada. Em Freud, a arte como

sublimação; em Lacan, a arte como escape disruptivo; em ambos, a criatividade como reativa.

Segundo Lacan, o real é destrutivo, para o bem e para o mal, do próprio mundo organizado, e do próprio *eu*. O eu que busca um outro, que nos complete, que nos livre do sofrimento e da dor. Este outro, *autre* no original em francês, Lacan o chamou de objeto a (de *autre*; em português seria objeto o...): buscamos um objeto idealizado, que à distância parece nos vir a tornar completos e sem o sentimento de que nos falta algo. Ao conquistá-lo, experimentamos o fato de que ele não nos completou. Imersos no registro do imaginário, pensaremos que ele não nos completou porque não quis, porque não quis colaborar, porque não nos ama, porque é um falso, etc. Lacan observa que a completude que se busca no imaginário, para preencher uma falta oriunda do real, é na verdade uma busca correspondente ao que Freud chamou de princípio de Nirvana: a única forma de *ataraxia* plena, de não perturbação absoluta, é a morte, e não-vida, o fim, a finitude: deixar de ser um, indivíduo, para se juntar ao todo, à Coisa, *das Ding*. A busca do outro, do objeto a, visando a completude, na verdade é a busca de se anular e se amalgamar no grande Outro, *Autre* em francês. Na substância única, concebida aqui como Outra em relação ao um individual.

Se pensarmos no grande *isso* ou *das Ding* em Freud como esse Outro, e ambos como a substância única, podemos nos perguntar por que o todo seria considerado um Outro? Em Freud, porque ele pensava que conceber o todo como Um significaria um monismo (Freud usava o termo) que não daria conta de explicar a multiplicidade da vida. Para Lacan, assim como outro (*autre*) é um outro em relação ao ego, o Outro, e o próprio real, é um outro em relação ao sujeito. Esse grande Outro é um outro do eu e do sujeito por ser destrutivo, e será entendido por Lacan, vejamos que curioso, primeiramente como um Outro feminino, no sentido de um Outro pulsional, caótico, desorganizado, emotivo, natural, selvagem. Esse Outro destrutivo, feminino, para sair do imaginário caótico e se tornar viável, ele precisa do *falo*, ele precisa da *lei*, do 01, em Nome-do-Pai, que irá organizar o caos e organizar tal como uma gramática. A solução para o caos desse Outro substancial visto como feminino destrutivo, seria uma transformação do Outro feminino imaginário em *um Outro masculino* organizado pela imagem do falo, no registro do simbólico, pela lei simbólica que estruturaria a cadeia dos significantes a partir do significante primordial masculino, quando então sairíamos da natureza para alojarmos na linguagem e na representação. Pois o mundo não representacional é caótico, perigoso e destrutivo.

O real é visto por Lacan como caótico, perigoso, destrutivo, o que legitimaria e tornaria necessária a submissão à linguagem, uma linguagem organizada, gramatical e movida por uma lei. O registro do simbólico é a versão lacaniana da civilização, da colonização do desejo pulsional, por mais que este seja então visto como transgressivo: a transgressão é elogiada, mas precisa da Lei e da ordem que serão transgredidas. O Outro masculino organiza o caos do real, pondo ordem nas tentativas mal sucedidas do imaginário.

Embora seja um leitor de Spinoza, não por acaso Lacan nunca se disse um spinozista, e sim um hegeliano. E é claramente hegeliano: a ordem kantiana se impõe contra a libertinagem sadéana e dela depende dialeticamente. Se não há lei não há pecado; o pecado forja a necessidade da lei.

O simbólico lacaniano não é o simbólico junguiano, não é o simbólico groddeckiano, é um simbólico *gramatical*. Ou seja, não é qualquer cultura, é do processo civilizatório e colonial que se trata. Trata-se de viver na linguagem, dentro da representação, esse duplo do real. Viver no mapa e não na cidade à qual o mapa remeteria, afinal esta é perigosa demais – deixemo-la para os momentos transgressivos, para as escapadas, para a reatividade das alegrias passivas. Aquilo que escapa à representação é não apenas arriscado, mas destrutivo. Lacan, ainda mais claramente que Freud, concebe que nós temos um corpo ligado a animalidade e nocivo. Isto está muito claro em frases como, por exemplo, a que diz que o ser humano seria um amontoado de carne se não fosse a linguagem. Mais explícito e inequívoco impossível. Nosso corpo seria um amontoado de carne, humanizado pela linguagem. Na submissão à lei, a pessoa se torna sujeito porque *se sujeita* à lei, à linguagem, à gramática, ou seja, ela vive na heteronomia, na exterioridade. Assim como em Kant, precisamente, para quem a autonomia é *da razão*, à qual a pessoa se submete – e não a autonomia da pessoa que pensa. Kant propõe, precisamente, que nos identifiquemos psiquicamente a uma ficção, puramente imaginária, de uma razão formal e pura, pra estranharmos o corpo pensante que somos. É o mesmo com Freud e Lacan. A heteronomia da pessoa que somos seria a autonomia da linguagem e da lei, como suposto mal necessário para tornar a vida viável.

Segundo os autores da história da filosofia metafísica, assim como para Freud e Lacan, devemos nos identificar com o *eu*, a consciência, que seja a alma, o espírito, a razão, pois isso seria o que nos torna propriamente humanos. Submetendo-me à lei, tenho a impressão de que as coisas estão no meu controle – isso porque estou olhando só para a representação, esse duplo onde tudo pode de fato ser controlado. A representação é uma



redução. Como o real foge ao controle, é taxado de destrutivo e inacessível. Mas ele não é inacessível, apenas não cabe na representação. Ele está totalmente presente, não está oculto. Mas nós não estamos na representação, e psicologicamente nos localizar nela é colocar-se fantasiosamente numa ficção dissociada do real, tomando-a como se fosse o real – o que gerará incontornavelmente uma dissociação dos afetos, e forjará um superego cruel a culpar o real de não ser tal como o que a representação (o simbólico) determina que ele deveria ser. Lacan claramente se baseia na ideia da coisa-em-si kantiana, acessível, segundo o erro kantiano, apenas como fenômeno mental, no qual o mundo sensível existe apenas como condição de possibilidade para a experiência meramente mental, e deste modo como fonte de erro a ser depurada e expurgada.

Assim como antes Platão, Descartes, Sócrates, Freud, Kant, identifica-se psiquicamente, imaginariamente, com a representação, com aquilo que pode ser representado, com o que se pode ter consciência. Tal erro de percepção gera o efeito psíquico de um estranhamento em relação ao real presente, na verdade um estranhamento e um medo do corpo, das pulsões, do desejo, dos afetos, pois estes não são regidos nem contidos pela representação e seus imperativos categóricos de contenção, que é capaz de controlar apenas comportamentos – e ainda assim ao custo de depressão, dissociação e transtornos. É essa identificação com um eu representado, uma imagem, um ego, que produz a sensação de que existe um id malvado e perigoso, algo destrutivo dentro da própria pessoa. Este medo produz, por sua vez, desconfortos reais, o que faz parecer que a teoria das pulsões destrutivas internas é real, e não apenas uma consequência (real como consequência) de uma defesa psíquica imaginária e falsa – nos termos de Lacan, não apenas falsa enquanto registro do imaginário, mas também enquanto registro do simbólico, que apenas agrava o aspecto defensivo do imaginário ao sistematizá-lo como uma gramática externa ao indivíduo. A neurose organizada no registro do simbólico produz assim um princípio da paranoia, ao modo da neurose obsessiva, em que a pessoa se identifica com o que sua mente acha que pode controlar, e teme tudo que parece escapar do controle. Isto é, teme a vida..., a vida real, o real, que nada tem efetivamente de destrutivo. Isso, que o neurótico considera que é ter “os pés no chão”, é um mundo da fantasia, um mundo imaginário, um mundo redutor, de mera representação. “Só levo em consideração o que está comprovado!”, bradam, ignorando o que sentem, e que tomado como um erro comportamental – até que um dia, talvez, deprimam. Na representação tudo funciona pela gramática, como linguagem estruturada – e isso pode salvar do sofrimento do registro do imaginário, mas insere a pessoa em um sofrimento talvez ainda maior, de

viver entrincheirada pois do “lado de fora” de sua mente tudo é perigoso, e do “lado de dentro” os pensamentos dissociados ricocheteiam buscando soluções objetivas, buscando antecipar e controlar prévia, obsessiva e ansiosamente todos os problemas vindouros. É esta pseudo-solução civilizatória que Lacan propõe – inócua para o sofrimento psíquico, pois que não leva em conta a potência interna e a força vital própria e singular de cada um. Vivamos no mundo do faz de conta, da representação, do simbólico masculino. Porque o mundo real é muito perigoso, destrutivo, pulsional, feminino. Submetamo-nos à Lei, ao Phallus, ao Nome-do-Pai, reprimindo o real, e vivamos no mundo paralelo da representação. Nos identificando – imaginariamente, porque o corpo e os afetos continuam no mundo real – com a representação e suas idealizações disfarçadas de realismo, sentiremos nossas emoções e afetos como um “outro” de nós, um inconsciente reificado. Sentindo-nos ameaçados por ele e sua suposta “verdade”, acreditaremos confirmar que “a teoria está sendo confirmada: o real é efetivamente destrutivo e inalcançável!” Por que inalcançável? Porque é obviamente impossível racionalizá-lo inteiro, por uma impossibilidade incontornável de a representação apreender a totalidade do que ela precisa reduzir e duplicar para poder representar. Ou seja, o real não é de fato inalcançável, ele apenas parece assim a partir do momento em que eu me situo imaginariamente fora dele, e considero como válido apenas o que dele consigo reduzir e representar. O real é irreduzível, mas está aqui plenamente, pois somos uma dobra dele, uma expressão individuada de sua potência. O real é irreduzível precisamente porque é totalmente presente nas relações, não havendo como se encaixar em minha representação imaginária, fantasiosa, idealizada, que criei e chamei de razão pura, linguagem, simbólico, etc.

#### **4. Uma tópica winnicottiana**

Contrariamente às tópicas freudianas e lacaniana, Winnicott descreve o psiquismo sobre uma base imanentista, configurando o que podemos chamar de uma tópica winnicottiana, na qual somos um psiquessoma, cuja força vital não precisa ser reprimida, mas ao contrário, a repressão a ela é que está na etiologia dos transtornos psíquicos, enquanto sua expressão é a base da própria saúde psíquica e mental. Toda repressão à força vital se dá pela formação de defesas psíquicas, por introjeção superegoica, através da crença, em geral inconsciente porém reforçada pela cultura e pelo senso comum (inclusive filosófico e psicanalítico), de que a mente deve e pode controlar

os afetos. O que ocorre, no entanto, é apenas uma dissociação funcional imaginária entre a mente e o psiquessoma, o ego passando a se identificar com a mente e estranhar o psiquessoma, que é a própria pessoa e seu self, como sendo um outro pulsional, inconsciente, corporal, origem do risco e da pulsão de morte.

Em Winnicott, podemos dizer que há dois registros do psiquismo: psiquessoma e mente. “A mente é algo muito distinto da psique. A psique está ligada ao soma e ao funcionamento corporal, ao passo que a mente depende da existência e do funcionamento daquelas partes do cérebro que se desenvolvem depois das partes relacionadas à psique primitiva”, sendo “função da mente classificar eventos, acumular memórias e classificá-las” (WINNICOTT, 1958, p.20). Estes registros podem operar de maneira integrada ou dissociada, originando assim duas formas de funcionamento do psiquismo. Somos um psiquessoma, que produz uma atividade mental, que Winnicott chamará de mente. Antes de mais nada, numa descrição totalmente contrária a Freud e a Lacan, não somos um corpo como um amontoado de carne (tal como a infeliz afirmação de Lacan), um corpo animal bestial dotado de uma mente redentora, propriamente humana, que tornará a vida viável. Winnicott observa que somos um psiquessoma e entenderá a mente como “a elaboração psíquica da atividade somática” (WINNICOTT, 1984). Ou seja, Winnicott está entendendo que, na realidade, o que chamamos de mente é uma elaboração, uma produção; descreve uma atividade psíquica e mental que ocorre a partir do fato do corpo existir, sendo que este corpo nunca é somente um corpo, mas desde sempre constitutivamente um corpo psíquico, pensante e afetivo, um psiquessoma. *A mente é uma função do psiquessoma*, o nome dado à elaboração psíquica intrínseca à própria atividade somática. Como nosso corpo nunca está parado, estamos sempre em atividade somática, o que faz com que estejamos sempre pensando, queiramos ou não. Mas este pensamento não é necessariamente um pensamento consciente ou voluntário; primeiramente, este pensamento é o próprio psiquismo do corpo, o psique- do psiquessoma; e este psiquessoma, que somos, pensa, tem ideias, conscientemente ou não, e esta atividade do pensamento é a mente. Assim, somos um psiquessoma e temos a capacidade de pensar sobre o psiquessoma, de elaborar psiquicamente o que estamos pensando e sentindo. Portanto, somos um psiquessoma que tem uma mente.

Winnicott apresenta então dois tipos básicos de funcionamento da mente: i. quando ela pensa de maneira *integrada* ao psiquessoma; ou ii. quando ela pensa de maneira dissociada do psiquessoma. De forma integrada, nossa mente não tenta propriamente *explicar* o que sentimos, mas *compreender* o que sentimos. Quando

tentamos explicar, em geral buscamos encontrar fora uma representação que nos acalme, nos conforte. Quando compreendemos, independentemente de conseguirmos expressar essa compreensão ou não, compreendemos nossos afetos que são singulares, vividos, reais, naquela situação precisa, particular. A compreensão aprofunda-se para dentro da complexidade do que sentimos; enquanto que explicar é sempre algo meramente teórico, externo, no mundo da representação.

Contudo, quando o ambiente é demasiadamente hostil para o bebê, a tendência daí por diante, pra a criança, para o jovem, para o adulto, é que, visando a própria sobrevivência psíquica, o psiquismo *se refugie na mente*, e a pessoa se identifique com esse falso si-mesmo, gerando um funcionamento ao modo de um falso *self*. Isso porque essa defesa psíquica, essa operação defensiva, amenizará, ao menos em um primeiro momento, embora com um preço alto a pagar, o sofrimento das agressões recebidas do ambiente hostil. A mente substitui a dor advinda do ambiente hostil, por um sofrimento psíquico a princípio mais suportável: para evitar a dor, o refúgio na mente traz conforto, controle ou sensação de controle. O sofrimento advindo dessa desconexão da mente com o psiquessoma, isto é, com o afeto doloroso, com a dor ou a contrariedade que parecera insuportável, passa a ser um sofrimento suportável, familiar, subterrâneo – que somente aos poucos, por acúmulo e persistência no tempo, se faz ver com maior evidência, como nos episódios de depressão ou de pânico, nas ansiedades difusas generalizadas, no sentimento de futilidade da existência, de falta de sentido, de niilismo, falta de energia, anedonia...

Winnicott nos mostra o quanto o modelo da neurose descrito por Freud e retomado por Lacan descreve apenas uma dissociação psíquica, uma falta de integração entre mente e psiquessoma. Winnicott nos mostra *claramente* em sua tópica o que é a saúde mental e psíquica, não uma saúde idealizada, mas a saúde real, que não é nem neurótica nem psicótica, nem obviamente perversa.

Quando o ambiente inicial pôde ser suficientemente bom (e isso se dá numa gradação, suficientemente com em alguns aspectos, mais do que em outros, etc.), e o ambiente ao longo da vida pôde ser suficientemente bom, a tendência é a de haver uma maior integração entre o psiquessoma e a elaboração psíquica da atividade somática, isto é, a mente não precisa mais se defender do que o psiquessoma sente, de sua maneira de se afetar. No registro da integração entre mente e psiquessoma, não que não tenhamos defesas psíquicas, mas estas tendem a ser menos dificilmente percebidas, e menos dolorosamente dissolvidas. Vivenciamos mais o real sem denegá-lo ou recalçá-lo. Para

Winnicott o real é um espaço potencial de fenômenos transicionais. O processo primário não é selvagem, nem perigoso, nem um risco. A pulsão de morte não é originária, mas sempre evidentemente secundária, derivada, reativa, defensiva. Os fenômenos transicionais são aqueles em que os objetos não propriamente *representam* algo, mas sim são vividos em sua singularidade. Para o bebê, um objeto transicional, como um paninho por exemplo, terá a função de dar uma continuidade à presença do outro, no caso da mãe ou do cuidador principal. O fenômeno transicional nomeia o fato de que os objetos são sempre ao mesmo tempo objetivamente percebidos e subjetivamente concebidos.

A defesa psicótica alucina objetos, como denegação do real; a defesa neurótica, por sua vez, intermedia o contato somático e psíquico pela crença de que os objetos *devem ser* (embora não sejam...) apenas objetivamente percebidos, de modo que a realidade deve ser externa (o simbólico...), pois o subjetivo seria (como para toda metafísica) lugar do erro, do descontrole e da perdição (sendo tolerada apenas a perversão ou a transgressão). Uma e outra defesa não muda o real, apenas altera a percepção do real, são apenas duas formas distintas de delírio, uma desorganizada, a outra organizada. O real é um espaço potencial, e os fenômenos transicionais não são imaginários, são imaginativos, precisamente porque tudo é imaginativo. Nossa percepção é sempre um amálgama, de realidade externa percebida de um modo incontornavelmente subjetivo, perspectivo, transicional. Pensemos em um exemplo: quando lemos um texto, se alguém nos pede para explicar o texto, ou um filme, ou uma aula. Se repetirmos tudo, bem decorado, tal como fora dito; ora, não teremos entendido... Compreender nos torna capazes de explicar *ao nosso modo*, de ir adiante, de puxar implicações, de fazer inferências, de imaginar outras coisas a partir daquelas, de fazer relações e associar imagens e ideias. Porque o mundo é transicional. Assim e somente assim não há fuga, denegação, dissociação.

Por isso a saúde, diz Winnicott, é indicada por nossa capacidade de brincar, exatamente no sentido de não nos aferrarmos a representações de como as coisas pretensamente *deveriam ser*. A capacidade de brincar é assim a capacidade de estar no instante, de aceitar e aprovar o real, fruir da vida, pois os momentos, as coisas e as pessoas não *deveriam* ser diferentes. A capacidade de brincar nos permite buscar transformar o que nos incomoda no presente, sem ressentimento ou ódio. Para a criança, brincar não é representar a vida adulta, como se a criança fosse um não-adulto, à espera de ser um dia adulto. Brincar é viver, viver no presente, é experienciar a vida no que ela tem de real: a interação de forma inocente, não culpada, pouco ou nada reativa, pouco ou nada defensiva. A ludicidade não só faz parte da vida, como é a maturidade real, efetiva. Para

brincar é preciso sentir-se em confiança, sem a vigilância superegoica que nega o que é, em prol de um dever-ser. Sentir-se em confiança não é propriamente confiar em alguém especificamente, mas sentir-se em confiança na vida, protegido não por uma lei externa, mas por um sentimento interno de acolhimento em um ambiente internalizado, que se expande para um sentimento interno de acolhimento pela vida em geral. Nesse mesmo sentido, a saúde mental e psíquica se expressa pela aceitação da criatividade própria e espontânea de cada um. Criatividade esta, diz Winnicott, não no sentido de originalidade, mas de expressão sem o esforço de perfeição frente a um modelo. Somos criativos pelo simples fato de sermos singulares, únicos. Somos criativos sempre que expressamos o que nos faz bem, e não o que pretensamente deveríamos ser; quando *somos*, mais do que *reagimos*.

Winnicott observa que as pessoas cuja personalidade se estrutura como um falso *self*, buscam traduzir tudo o que acontece para o mundo da representação, e se aferram à representação. Se não entendem algo, ou não explicam algo, pelo mundo da representação, a sensação é de pânico. Ou seja, se sentem inseguras no mundo das relações reais, como se essas fossem sempre destrutivas, e quando não são, não conseguem entender, dar um sentido que se insira na cadeia de significantes, dar uma significação para o que estão sentindo ou que está acontecendo. E se esse algo for algo bom no sentido de uma experiência boa, com afetos bons, a tendência é que se sintam em dívida, cobrados a retribuir, exigidos, quer exista da parte do outro uma cobrança real ou não. Só aceitam o real em sua intensidade se ele perder essa intensidade assustadora ao passar pelo filtro do simbólico, se ele se encaixar no crivo na consciência, da razão, que me servem para distanciá-lo de si, mantê-lo a uma distância segura, distante dos afetos.

Com Winnicott, ao invés de termos um corpo a ser domado pela cultura, entendemos que temos e somos desde sempre um psiquessoma. Não há dicotomia. A mente, por sua vez, pode permitir ao psiquessoma *ser*, quando se sente em confiança e desenvolve o concernimento, o *concern*, esse zelo pelo outro e pelo mundo; ou, ao contrário, a mente tenderá mais a *reagir*, a se defender, a se sentir culpada ou a culpabilizar o outro.

## 5. Uma tópica spinoziana

O que chamo de filosofia da mente em Spinoza, que encontro no *Tratado da Reforma do Intelecto* (TIE, na sigla do título original latino), nos mostra com clareza

como Spinoza concebe o psiquismo. Somos uma coisa singular, isto é, um corpo, mas o corpo nunca é só um corpo, um corpo é sempre constitutivamente um corpo-e-sua-ideia. Somos um corpo e sua ideia. Ou seja, um corpo afetivo e pensante, isto é, afetivo e portanto pensante. O afeto é, nos termos de Spinoza, um modo do pensar (*Ética*, Parte II, axioma 3; Parte IV, prop.7). Mas um modo do pensar que tem uma peculiaridade: não é a mente que pensa o modo do pensar que é o afeto; o afeto é um pensamento primeiro, que dá não tendo um sujeito do pensamento. Afetamo-nos, e isso é já um pensar, uma ideia no sentido que Spinoza dá ao termo: um processo dinâmico, o próprio pensar, o próprio pensamento, e não uma figura fixa, dada, estabelecida, como uma pintura muda em um quadro (*Ética* II 43 esc. e 49 esc.). A definição de afeto dada por Spinoza é a de uma modificação do corpo e sua ideia (*Ética* III, definição 3). Ora, nosso corpo está sempre, continuamente e inevitavelmente se modificando, pois que existimos e nos constituímos em relação contínua com os demais modos da substância única; e portanto estamos sempre nos afetando, o que equivale a dizer que estamos sempre pensando, esta primeira forma do pensamento, que se confunde com o sentir. Pensar e sentir são, num primeiro momento, uma só e mesma coisa, e isso é real, queiramos ou não.

Nós somos um corpo-e-sua-ideia. Essa ideia, de um corpo-e-sua-ideia, é a ideia-do-corpo. A ideia-do-corpo é, nos termos de Spinoza, a mente. A ideia-do-corpo, no entanto, é também, como vimos, o afeto, esse primeiro pensamento a cada impressão na interação com as coisas. Nossa mente é o pensamento do corpo, inerente ao corpo, e esse pensamento é afetivo, se confunde com o que sentimos, é o mesmo que sentimos.

Mas podemos pensar sobre o que sentimos, pensar sobre nosso pensamento, sobre o que vem à nossa mente. Assim, a ideia-do-corpo passa a ser objeto do pensamento, e temos assim uma ideia sobre a ideia do corpo, ou seja, uma ideia-da-ideia-do-corpo, ou simplesmente: uma ideia-da-ideia.

Por sua vez, a mente pode pensar sobre essa ideia da ideia, e assim teremos uma ideia-da-ideia-da-ideia – isto é, sempre, no início, havendo uma ideia do corpo, pois não há como pensar senão porque nos afetamos, porque somos impressionados pelo outro, pelo ambiente, por ideias e imagens<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Notemos que o termo *mente* não é utilizado conceitualmente da mesma forma por Spinoza e por Winnicott. Em Winnicott somos um psiquessoma, ou seja, um corpo psíquico, e a mente é o termo reservado para nomear apenas o que o psiquessoma elabora como atividade mental. Em Spinoza, mente corresponderia aproximadamente ao que em Winnicott é o psiquessoma, é a ideia-do-corpo presente no corpo-e-sua-ideia, é o pensamento do corpo; e a mente pode formar ideias da ideia. A mente em Winnicott corresponderia aproximadamente, assim, em Spinoza, à mente somente quando esta forma ideias da ideia. A mente integrada, em seu funcionamento, ao psiquessoma, corresponderia, em Spinoza, à mente quando forma

Mas se toda ideia-da-ideia tem como ponto de partida uma ideia-do-corpo, como se dá o erro da mente, nos termos de Spinoza, a ideia falsa, os vários tipos de delírio, segundo essa tópica spinoziana?

Para responder a essa questão, precisamos compreender mais um ponto basilar da filosofia da mente e da teoria do conhecimento em Spinoza: todo conhecimento se dá pela formação e pela associação de imagens. Somos impressionados – modificados – a todo instante nas interações com as coisas, essas modificações são sentidas, nos afetam, e formam em nós imagens. Essas imagens não são figuras, são impressões, marcas, traços, deixam vestígios. Essas marcas são acionadas por semelhança a cada nova impressão, tanto mais fortemente quanto mais o afeto que a acompanhou no momento em que fomos impressionados tiver sido intenso. Assim, percebemos e conhecemos algo atual porque associamos o atual ao já conhecido, tanto no sentido da percepção e do entendimento, quanto no sentido do afeto. Conhecemos o novo, isto é, o atual presente, porque associamos – pela memória operada involuntariamente – a ele marcas passadas.

É precisamente nesse ponto que podemos distinguir basicamente dois destinos psíquicos e mentais, tanto cognoscíveis quanto afetivos. Spinoza não usa o termo *saúde*, embora o sugira, quando propõe: na formação de ideias adequadas, ou verdadeiras, ou na expressão da potência do conatus individual, a associação à imagem atual de imagens advindas de experiências passadas, serve precisamente para distinguir (segundo gênero de conhecimento) e perceber no atual *aquilo que não é igual às marcas passadas* ou seja, a essência da coisa singular atual (terceiro gênero de conhecimento). E isso permite não julgar o atual, perceber o novo, encantar-se com ele, com sua “eternidade”, isto é, fora do tempo cronológico, podendo assim dele fruir sem compará-lo, sem remetê-lo a um modelo do que pretensamente deveria ser, ou que seria melhor se fosse. Porém, quando o indivíduo se sente inseguro, ansioso, imediatamente a tendência de sua mente é a de associar o novo ao já conhecido, a imagens passadas, não para perceber o único, o sem-duplo, o inédito do atual, mas ao contrário, *para anular o atual*, para anular precisamente o diferente, remetendo-o ao já conhecido, reduzindo-o às imagens e ideias anteriores, já classificadas, mapeadas, considerando-as como o que é o certo, o que deve ser. Esse é o modelo metafísico claro e distinto, límpido, explícito, e tão comum. Quanto maior o grau de neurose, mais rígida será a operação mental de enquadrar do novo a imagens anteriores,

---

ideias da ideia de modo adequado, isto é, quando se abre à ideia do corpo. E a mente dissociada do psiquessoma, em Winnicott, corresponderia, em Spinoza, à mente quando esta adere a ideias da ideia que se associam a imagens externas e marcas passadas, fechando-se à ideia-do-corpo atual.



pois nelas, nesse duplo do real, tem-se a sensação de tudo estar sob controle, pois que, diferentemente do real, a representação pode ser controlada. Só não corresponderá ao real presente, atual. Mas a mente atribuirá, tal como mostrara Rosset, a falsidade não à representação que se busca substituir o real, mas ao próprio real. Considerado intrinsecamente como faltante – em um delírio incontestado, tal como o que propõe Lacan (que atribui a falta ao mundo e não ao imaginário humano). Se vamos ver um pôr do sol, por exemplo, e em nossa mente temos, consciente ou inconscientemente, uma imagem de um pôr do sol perfeito, que vale a pena. E naquele dia o sol foi em parte encoberto por nuvens na altura do horizonte. Caso a expectativa da perfeição esteja rigidamente fixada numa imagem dada, provavelmente a pessoa não terá condições de se abrir à experiência daquele pôr do sol específico, particular, singular, atual, real, e previamente estará na verdade julgando o pôr do sol atual a partir do modelo metafísico de sua mente, em um “tribunal da razão” (se empregarmos livremente um termo de Kant em sua neurose obsessiva), classificando o pôr do sol atual como mais distante ou mais próximo do pôr do sol ideal, tal como na imaginação platônica em sua teoria da participação das cópias degradadas, em relação ao modelo da ideia perfeita. E assim, o indivíduo interdita a si mesmo a experiência e a fruição da vida atual, que é a única que existe, mediando-se dela, fugindo de sua pujança, de seu vigor, de sua intensidade. Note-se que mesmo no caso de o pôr do sol ser absolvido pelo julgamento da pessoa, ela não estará fruindo da experiência estética da vida, do fenômeno transicional, mas terá apenas uma satisfação, uma alegria passiva, pelo fato de o real ter se encaixado em sua expectativa fixa, congelada, petrificada. Terá trocado uma fruição real, por uma mera satisfação mental e narcísica, dentro de seu domínio de onipotência (falsa, como toda onipotência). Acontece que as satisfações mentais são sempre alegrias passivas incapazes de aumentar a potência de agir, o *conatus* da pessoa que a experimenta, precisamente por ser uma forma de defesa contra seus próprios afetos, e com o passar do tempo tendem a não somente não evitar estados depressivos, como contribuem para eles. As alegrias passivas, mostra Spinoza, tendem a ser geradas por tristezas, mesmo que para delas fugir, e a provocar tristezas, pois que nos complexos afetivos em que se dão, acabam, com o tempo, por contribuir para a diminuição da potência de agir – inclusive porque em geral são usadas para substituir as alegrias ativas, não por um masoquismo, mas porque as alegrias ativas só são vividas quando se nos permitimos sentir nossos afetos, e isso gera medo da dor e do sofrimento. Voltando ao exemplo do pôr do sol, se nos relacionamos com o atual, mesmo o fazendo por imaginarmos que será uma boa experiência, mas sem nos fixar em um

modelo metafísico do que seja esta boa experiência; ao contrário, estando abertos a propriamente viver a experiência, muito provavelmente a apreciaremos em sua singularidade, e um espectro maior de pores do sol poderão nos agradar, e mesmo quando eventualmente forem um fiasco, provavelmente isso não bastará para retirar o interesse da experiência, do momento vivido, por outros tantos aspectos que a envolvem. Será sempre, também, vida – e a vida não tem que ser assim ou assado. Isso que exemplificamos com um pôr do sol, tende a ficar ainda mais dramático e limitante quando se trata de um relacionamento amoroso, ou mesmo da relação com filhos: se a expectativa for fixa e rígida, certamente o outro nunca a contemplará.

Há um fechamento para o que acontece na ideia-do-corpo, e o que nela acontece será julgado pela mente como estando mais próximo ou mais distante do modelo considerado como certo, desejável, bom, aceito, único admitido. As ideias da ideia que formo, na verdade não terão mais como objeto a ideia-do-corpo singular que se afetou, a ideia do meu corpo atual, naquele instante, mas sim uma imagem falsamente universal da minha ideia-do-corpo atual, que é assim anulada por outras imagens que se dissociam dela. Ela é encaixada, enquadrada em categorias que a subsumem. Essas categoria não é nem uma propriedade comum, i.e. um universal real (como no que Spinoza nomeará de segundo gênero de conhecimento), como por exemplo uma compreensão daquele tipo de afeto em geral, ou daquele tipo de psicodinâmica; nem tampouco, e ainda menos, uma compreensão da essência singular atual da ideia-do-corpo (terceiro gênero de conhecimento), ou nem mesmo uma abertura a ela; mas apenas um encaixe imaginário (primeiro gênero de conhecimento) em um falso universal que explicaria genericamente o que senti, sob o interesse não de conhecer e compreender, entender as causas genéticas e singulares, mas de julgar, absolver ou condenar, opinar, como elemento de reforço de convicções, tomadas de partido e superstições.

A compreensão da ideia-do-corpo pode se basear em noções comuns, racionais, portanto universais reais. Mas o racional é só uma ferramenta para compreender as coisas singulares em sua essência atual. A abertura para o novo pode se dar de duas maneiras, pela compreensão propriamente dita, e Spinoza usará o verbo latim *intelligere*, para nomeá-la (que Spinoza diferencia do *cognoscere*), ou por uma imaginação criativa, e não por uma imaginação que substitua o real por uma representação. Ou seja, por uma *concepção* a partir da minha percepção singular. Uma concepção que interage com o real e o modifica. Spinoza vai dizer que essas ideias criativas são as ideias *fictícias*, que não são verdadeiras e nem falsas, no sentido de não serem nem adequadas, nem inadequadas.

São formas de perceber o real que enriquecem a experiência do real. Spinoza elogia o teatro e as artes. Entender a formação de ideias fictícias é a base para que entendamos o que é uma ideia falsa. A imaginação somente forma ideias falsas quando tomamos uma ideia fictícia como se correspondesse a um objeto real, ou seja, quando tomamos uma representação por verdadeira, como se ela fosse mais real que o real. Não tomamos uma produção ou expressão artística pelo real, sabemos que ela é imaginativa e precisamente por isso ela nos informa tanto sobre o real, nos fazendo sentir e pensar; a arte está imersa na vida. Ao contrário, é muito comum que tomemos uma representação teórica, filosófica, um sistema fechado, uma doutrina religiosa ou ideológica, como devendo substituir o real, como dizendo sua verdade oculta, ou como ditando o que pretensamente ele *deveria ser* e não é. É mais fácil que uma ideia imaginária disfarçada de ideia racional, isto é, uma ideia metafísica, seja uma ideia falsa, do que uma ideia artística, pois esta permanece fictícia, enquanto aquela se passa por algo existente, como se tivesse descrevendo a realidade ou a essência da realidade, sem estar. Por isso cem por cento dos exemplos de ideias falsas dadas por Spinoza nos escólios da proposição 40 da Parte II da *Ética*, quando apresenta o primeiro gênero de conhecimento como única fonte de falsidade e erro da mente, são exemplos de falsos universais propostos pela filosofia, mencionando claramente Platão, Aristóteles e Descartes – não podendo incluir os herdeiros destes, Kant e Hegel, certamente apenas porque ainda não existiam. Spinoza não menciona um único caso de a imaginação artística ser fonte de erro – simplesmente porque não é; as ideias fictícias não são falsas, pois não se propõem enunciar pretensas verdades metafísicas.

O erro da mente, portanto, segundo a filosofia da mente em Spinoza, e a partir dela do que podemos considerar como a tópica spinozana, se dá pela atribuição de um conteúdo ou uma explicação a algo, que não corresponde a esse algo. Isso se dá claramente como uma forma de defesa psíquica contra a essência da coisa singular, já que subsumir o singular a um falso universal, a uma categoria prévia, a um mero ente-de-razão (que de razão não tem nada, significando na verdade um ente meramente mental de imaginação, tomado indevidamente como “racional”), propicia a ilusão de se estar no controle da própria vida e do que nos acontece.

Na perspectiva da imanência, fica claro o entendimento de Spinoza de que não existe uma positividade do falso (nem da falta, aliás). Como poderia existir algo no real, que existe como diferente do que seria ou deveria ser? Evidentemente essa disparidade entre o objeto real e o que se *imagina* dele, é provocada unicamente pela imaginação, e não pelo objeto que não se enquadra nela. Ou seja, trata-se de uma operação mental

movida pelo desejo de adequar a realidade a si. Assim, no TIE, Spinoza descreve de maneira límpida o que significa uma ideia falsa. Primeiramente, nenhuma ideia é falsa em si mesma, evidentemente, pois que não há como ela ser o que não é. Sendo uma ideia, como vimos, sempre um pensamento, uma forma de pensar, a falsidade está na atribuição de veracidade a algo que não existe, de presença a algo que não está presente, etc., ou seja, a falsidade de uma ideia não está na ideia, mas na mente que atribui à ideia ser o que não é, indicar o que não indica, existir como outra coisa.

Não por acaso, também em sua filosofia política, que faz derivar de sua *Ética*, Spinoza aponta os malefícios de um governo tirânico, superegoico, imperativo. Não há uma natureza selvagem bestial, pulsão de morte, perigosa ao humano, a ser submetida a um processo civilizatório de colonização do desejo e escravidão. Ao contrário, Spinoza percebe que o desejo é a essência do homem, sua potência, seu conatus, e sua expressão e aumento é benéfica ao mesmo tempo tanto para o indivíduo quanto para a coletividade. No modelo imaginário metafísico, os interesses do indivíduo em seu estado natural se opõem aos interesses do Estado, e do próprio indivíduo no sentido de que movido por suas pulsões ele se destruirá em prazeres excessivos e destruirá os demais. Vimos que essa oposição, naturalizada indevidamente por Freud e por Lacan, ocorre somente quando os indivíduos se imaginam inimigos uns dos outros – o que ocorre, vimos com Winnicott, quando o ambiente é hostil, como defesa psíquica mais ou menos catastrófica a esse ambiente. Sem a reatividade imaginária defensiva – ou seja, em um ambiente suficientemente bom, onde o indivíduo se sente minimamente internamente em confiança – a ideia da ideia pode abrir-se à ideia do corpo, formar e sentir ideias adequadas sobre ele, compreender sua psicodinâmica de modo cada vez mais singular, mais atual, mais único, ao invés de refugiar-se em ideias inadequadas, que são sempre defensivas, de uma defesa sempre e inevitavelmente ineficaz e iatrogênica para o próprio indivíduo e para os que o cercam.

## **6. Uma tópica spinoziana e winnicottiana**

Recapitulemos. A primeira tópica freudiana apresenta a descrição do consciente e do inconsciente, mostrando que recalamos o que não suportamos afetivamente. Tal dicotomia é um fato, sobre o qual cabe acrescentar que ocorre sobretudo no caso das neuroses, mas que nem tudo é neurose e que embora todos tenhamos neuroses, nem todos são neuróticos, isto é, nem todos tem o movimento do recalque como modo estruturante

de reagir e se defender na forma de um alicerce prévio para todas as ocasiões. A forma metafísica de pensar e de se defender do recalque, e da neurose, se torna prévia ao acontecimento, nas pessoas as quais podemos dizer serem propriamente pessoas neuróticas, estruturadas psiquicamente de forma neurótica, pela neurose.

Com a segunda tópica, Freud percebe que há algo de inconsciente que não vem do recalque, e que nós não somos nosso consciente. Freud dá assim um passo na direção do que se encontra além da defesa metafísica, anterior a ela. Tomando de Groddeck conceitos que este tirou dos dois maiores pensadores da imanência, Spinoza e Nietzsche, Freud descreveu o psiquismo como constituído de duas instâncias, o eu e o isso – o ego e o id, na versão latina da tradução inglesa autorizada por Freud –, e a estes acrescentou acertadamente uma terceira, o supereu – o superego. No entanto, em Spinoza a percepção de que somos modificações de uma substância única, que dera origem em Groddeck a um indiferenciado, um Isso, cuja individuação seria nosso isso individual (gerando na interação com os demais *issos* individuais, um eu, tal como apontara Nietzsche), não põe em oposição o eu e o isso; enquanto que em Freud eles são concebidos como antagônicos. Decerto, essa dicotomia entre ego e id é claramente observável; acontece que ela se dá, como dicotomia, somente na medida em que o id é percebido pelo ego, consciente ou inconscientemente, tal como Freud descrevera: como um id perigoso, ameaçador, com um potencial de destruição, de inviabilização da vida e mesmo da sobrevivência, de uma pulsão de morte concebida ontologicamente (i.e. necessariamente) como originária, como um princípio de prazer desvairado e destroçador do ego. Ora, o id se constitui dessa maneira quando e somente quando se torna reativo, o real se expressa como destrutivo apenas quando reage a ameaças ambientais particularmente hostis, mais do que insuficientemente boas. A pulsão de morte é nitidamente secundária, nunca originária; e reativa, defensiva, de um grau de defesa catastrófica, de um psiquismo traumatizado. Ou seja, é a agressão ambiental que forja um id reativo, violento, e cujo “prazer” reativo e escapista poderá também ser destrutivo, heterodestruutivo e autodestruutivo. Ao não perceber que a dicotomia metafísica que de fato se estabelece entre ego e id, se dá somente em casos de reatividade, e que nem sempre isso ocorre, Freud, supondo-a erroneamente primária, perdera de vista a formação de fato primária, da qual a dicotômica deriva unicamente em casos de ambiente hostil, ou seja, perdera a compreensão da saúde psíquica e mental.

E como se estabelece essa dicotomia, como se produz um id percebido como bestial e destrutivo, e que de fato passa a funcionar como tal? Entendemos que tal id se

forma a partir da defesa contra a hostilidade do ambiente. Mais precisamente, podemos entender que ele se forma, tal como Freud descrevera, a partir da formação de um superego, reforçado pela introjeção de uma lei paterna. Freud nos mostra que o id provoca, por si só, uma prudência, que acaba por formar uma instância psíquica de auto-observação e autocontrole, de preservação (não necessariamente de conservação). O superego é fruto do id, e se forma como instância protetora do ego. Como, no entanto, porque concebera esse id equivocadamente como *intrinsecamente* destrutivo e ameaçador, Freud também entendera o superego como *necessariamente* cruel, repressor. Auxiliar o ego e tornar a existência viável implicaria reprimir o id, sentido não como força vital que é, mas como força destrutiva, mesmo que ao custo de uma auto-opressão depressora. Fica nítida a influência das crenças coloniais do homem branco europeu nessa percepção de Freud: o selvagem deve ser reprimido e colonizado em nome da civilização, mesmo que essa peça seu preço em termos de adoecimento psíquico, não há escolha, visto que a outra alternativa seria a selvageria psicótica e a destruição. É a partir dessa formação, como contrapartida do id, que o superego introjeta a lei paterna, as ordens externas, o nome-do-Pai (com ou sem maiúscula, pois que o nome-do-Pai, simbólico, se dá através da vivência com a figura do pai concreto, ou de quem exerça essa função no mundo objetivo). Assim, quanto mais o pai real for efetivamente violento, repressor, se humilhar o filho, amedrontá-lo, oprimi-lo, quanto mais o levar a se sentir impotente, mais o superego internalizado destroçará a autoestima da pessoa, e mais ela temerá seu id, como sendo terrível e destrutivo, devendo sim ser reprimido, punido e estrangulado. O ego se identificará com essa imagem negativa externa e falsa internalizada, igual ao retorno negativo dado pelo superego.

A tópica lacaniana, como vimos, leva a metafísica freudiana a seu paroxismo, ao nomear o isso como *real* e concebê-lo como destrutivo e como lugar de uma pulsão de morte originária. Localiza os malefícios do imaginário, mas o situa como a passionalidade que reveste a bestialidade real, de modo a torná-la vivível porém causando não somente sofrimento psíquico como tornando a vida disfuncional. E propõe que o imaginário seja organizado a partir do fora, do social, que chama de simbólico, da lei, da linguagem como mundo paralelo ao real – destrutivo afinal, crê –, como representação na qual a vida é, enfim, controlável, regrável, judicializável. Se esta gramática morta for introjetada, teremos um mundo infeliz, porém funcional. A vida é uma cadeia, na qual nos encerramos e na qual deprimimos, mas a qual se move; uma engrenagem fordista, mas não há outra opção, afinal na origem não há nada, não há religare possível, o Outro é outro, não há

fonte, o Um é um real destrutivo, é preciso revesti-lo de linguagem representacional e gramatical. Sejam os sujeitos de nossa vida: sujeitemo-nos à regra, resignemo-nos à vida paralela, pois no leito subterrâneo há uma lava que nos dissolveria. Ah, mas Lacan entende, como Freud, que a moral civilizada é geradora de doença neurótica, e, mais do que Freud, propõe como válvula de escape a transgressão à lei e mesmo a perversão. Kant com Sade. O real disruptivo na verdade é bom, para aliviar o peso do simbólico da semana, trazendo na calada das noites dos finais de semana a escapada que propicia o alívio, o descarrego, a descarga reativa da energia represada e oprimida em prol da funcionalidade quotidiana. Sejamos infelizes criativos, reativos maduros e responsáveis, inclusive de nossas janelas de irresponsabilidade. Fechada a janela, tudo volta ao controle. A própria janela de descontrole faz parte do planejamento. Não existe Um, e o Outro não nos completará jamais, de modo que o outro será sempre apenas um objeto o (objeto “a”, de “autre”, no original francês), a mover a cadeia significante, na qual nos aprisionamos voluntariamente, recebendo em troca as garantias do mundo controlado da representação. À neurose obsessiva, Lacan oferece o acréscimo da janela da transgressão programada. Que revolucionário, que libertário! A saúde é um mero imaginário – ingênuo, psicótico, imaturo, irresponsável, sonhador. Corajoso é assumir a não-saúde – assunção do caos cuja recompensa narcísica será sentir-se parte de um grupo seletivo de egos inflados por uma pretensa superioridade moral de quem percebe a rara verdade do inconsciente. Somos analisados! Soberbos, arrogantes, deprimidos, perversos, mas conhecemos a verdade!

Como vemos, as tópicas em Freud e Lacan permitem uma compreensão de uma psicodinâmica que explica a neurose: forma-se uma dicotomia psíquica, *como se* as pulsões fossem por si mesmas perigosas, e uma repressão se tornasse necessária para evitar um mal maior. Com Winnicott e Spinoza, percebemos claramente que esta dicotomia não é primária, nem portanto necessária; e mais, que é uma ilusão, aparentemente confirmada por seu efeito ser real. O que há, que podemos chamar de tópica, é, por um lado, um psiquessoma, um corpo-e-sua-ideia, e por outro, uma segunda instância, a mente (nos termos de Winnicott) ou a formação de ideias-da-ideia (nos termos de Spinoza), que não existe como coisa, mas como função do psiquessoma (Winnicott), ou como uma formação da mente (Spinoza). A psicodinâmica, assim, se dá ou bem como forma metafísica e defensiva de pensar, gerando não somente a neurose como outras reatividades e transtornos, ou bem como integração e compreensão, contribuindo para a saúde psíquica e mental.

Assim, o que proponho como um tópica winnicottiana, podemos entender como se constituindo do psiquessoma, isto é, de uma unidade de corpo (soma) e psiquismo, e uma outra instância, a mente, como a elaboração psíquica da atividade somática, podendo essa elaborar de fato as interações reais do psiquessoma com o ambiente e os objetos, de modo a compreender nossos afetos; ou, em sentido oposto, se dissociando do que se passa no psiquessoma, a fim de evitar as experiências dolorosas vividas por ele. A dor pode ser física ou psíquica, mas toda dor pode ser agravada pelo sofrimento oriundo das defesas psíquicas operadas pela mente. Na origem há uma força vital, que será assim mentalmente reprimida pelo superego quando dos estados de enfermidade, ou ao contrário, expressa criativamente, ludicamente, sendo capaz de vivenciar o mundo como um espaço potencial de fenômenos e objetos transicionais.

De forma bem similar, o que proponho como uma tópica spinoziana consiste no entendimento de que somos um corpo-e-sua-ideia, um corpo afetivo e *ipso facto* pensante, de modo que nossos afetos-pensamentos são as ideias-do-corpo, e constituem nossa mente. Mente que tem a capacidade de tomar suas ideias-do-corpo como objeto, tendo ideias da ideia. Essas ideias da ideia podem de fato se abrir para a compreensão da ideia do corpo, do que pensamos e sentimos, queiramos ou não, ou ao contrário, a mente pode associar imagens de modo a acreditar que a ideia do corpo em questão, sempre atual e singular, é explicada por ideias, imagens e representações anteriores, por (falsos) universais. Neste sentido, a mente erra e assente a ideias falsas, isto é, atribui à ideia do corpo e ao afeto explicações, supersticiosas ou aparentemente racionais, que operam na forma do delírio (*delirium*), como defesas psíquicas, mentais, de pretensa proteção contra afetos tristes. Mas a inadequação à potência da própria pessoa faz com que as ideias falsas, reativas, ajam como causa externa provocando afetos passivos e sobretudo fazendo obstáculo à experiência de alegrias ativas, de comunhão com a vida como fonte do aumento da potência de agir, ser e pensar. O resultado tende a ser a diminuição da potência de agir, a dor (*dolor*) e a melancolia (*melancholia*). Na origem há uma potência expansiva (*conatus*) que se expressa como apetite e desejo sem objeto, na direção da vida e da interação com os objetos que enriquecem e aumentam a potência do indivíduo. Esse *conatus* pode se expressar, entendendo o conflito como inevitável, mas como podendo ser enriquecedor quando se busca o comum. Mas pode, também, ao contrário, ser reprimido, pelo medo e outros afetos tristes e reativos, na busca de um mal menor que faça evitar um mal maior imaginário, tanto mais quanto precisamente mais ignorarmos a natureza de nossos afetos e dos afetos em geral.



Enquanto Freud e Lacan concebem o psiquismo a partir de uma dicotomia metafísica entre uma instância natural – o id ou o real – e outra propriamente humana – ego/superego ou imaginário/simbólico –, tida equivocadamente como primária (originária, ontológica, constitutiva, necessária, inevitável), tanto Spinoza como Winnicott perceberam que essa dicotomia é secundária, resultado de uma reatividade que se dá meramente por ação mental, como mecanismo de defesa contra afetos tristes. Essa dicotomia, que resulta da dissociação imaginária entre o corpo sensível e a mente, é que gera a sensação de que a natureza é ameaçadora. Esse sentimento de ameaça efetivamente produz uma repressão prévia, que por sua vez finda por provocar uma reação destrutiva como resposta à agressão operada anteriormente pela repressão. A repressão de uma lei introjetada superegoicamente produz o descontrole que diz evitar. A neurose descrita por Freud e Lacan não é originária, e a terapêutica proposta por eles ignora a fonte de todo tratamento, que é a dissolução das defesas contra um id ou um real imaginariamente destrutivos, para a emergência, enfim, da potência própria da pessoa. Todo adoecimento psíquico é a expressão de uma falta de expressão. Mas as tópicas metapsicológicas dicotômicas de Freud e Lacan jamais terão uma tal expressão como horizonte terapêutico, uma vez que não entenderam que a enfermidade psíquica é secundária à própria potência da vida cuja individuação constitui a potência singular de cada um de nós.

### Referências bibliográficas

FREUD, S. *Métapsychologie* [Introduction à la psychanalyse] (1915). Œuvres complètes, v. III. Paris : PUF, 1994.

\_\_\_\_\_. *Le moi et le ça* (1923). Œuvres complètes, v. XVI. Paris : PUF, 1991.

LACAN, J. *Le Séminaire I: Les écrits techniques de Freud* (1953-54). Paris : Seuil, 1975.

MARTINS, A. *Pulsão de morte? Por uma clínica psicanalítica da potência*. Rio de Janeiro: Ed.UFRJ, 2009.

\_\_\_\_\_. La philosophie de Spinoza peut-elle enrichir la psychanalyse ? In : Martins, A ; Sévérac. (orgs.) *Spinoza et la psychanalyse*. Paris : Hermann, 2012, p. 61-84.

\_\_\_\_\_. A primeira ideia verdadeira no TIE: ideia do corpo e ideia da ideia. *Revista Trágica*, v.10, n.3, 2017, p.58-71.

SPINOZA, B. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Campinas: Ed.Unicamp, 2015.

\_\_\_\_\_. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

WINNICOTT, D. W. Mind and its Relation to the Psyche-Soma (1949). *Through pædiatrics to psychoanalysis: collected papers*. London: Karnac, 1984.

\_\_\_\_\_. O primeiro ano de vida (1958). *Família e desenvolvimento individual*. São Paulo: Ubu/WMF Martins Fontes, 2023.

*Recebido em 03/03/2023*

*Aprovado em 30/04/2023*

**Política de los afectos: el cuerpo y el ejercicio de lo sensible.**  
**Díálogos clínicos entre la danza contemporánea y la filosofía de Baruch Spinoza\***

Alejandra Padilla-Gómez<sup>1</sup>

**Resumen:** El texto articula los campos de la danza contemporánea, la filosofía de Baruch Spinoza y la clínica. En él formulo una lectura spinozista de una expresión muy utilizada en la danza contemporánea: la de *cuerpo sensible*. Propongo que esta puede ser interpretada bajo la lectura del *cuerpo intensivo* en Spinoza. Para justificar esta correspondencia abordo las características de los cuerpos en Spinoza, la relación entre los atributos extensión y pensamiento (el cuerpo y su idea), su teoría de los afectos y su relación con el conocimiento, que nos conduce a su peculiar entendimiento de la razón, como régimen afectivo activo. Expongo algunas críticas a la hegemonía de la conciencia en la Educación Somática y sugiero comprender estas experiencias a través del *entendimiento* en la filosofía de Spinoza. Formulo algunas conclusiones sobre los estados disociados, no como escisión entre la mente y el cuerpo sino como disminución de la potencia de ambos. Para finalmente destacar el potencial terapéutico de algunas experiencias de la danza contemporánea y de la Educación Somática, al favorecer el contacto con el cuerpo y su régimen de experimentación, estableciendo un diálogo con las ideas de Spinoza y el papel destacado del cuerpo en su filosofía.

**Palabras claves:** Baruch Spinoza, danza contemporánea, cuerpo sensible, clínica, inmanencia.

**Abstract:** The text articulates the fields of contemporary dance, Baruch Spinoza's philosophy, and clinical practice. I propose a Spinozist reading of a commonly used expression in contemporary dance: the sensitive body. I suggest that this can be interpreted under the reading of the intensive body in Spinoza. To justify this correspondence, I address the characteristics of bodies in Spinoza, the relationship between the attributes of extension and thought (the body and its idea), his theory of affects, and its relation to knowledge, which leads us to his peculiar understanding of reason as an active affective regime. I expose some criticisms of the hegemony of consciousness in Somatic Education and suggest that these experiences can be understood through Spinoza's philosophy. I formulate some conclusions about dissociated states, not as a split between mind and body but as a decrease in the power of both. Finally, I highlight the therapeutic potential of some experiences in contemporary dance and Somatic Education, favoring contact with the body and its

---

\* Trabajo presentado originalmente en la I Jornada de Psicología Spinozista, realizada en la UFF en 2022. Este artículo empezó siendo un intento de responder a la pregunta por el *cuerpo sensible* que, en los cursos que actualmente imparto, me veo una y otra vez convocada a tener que definir, ya que es habilitada y favorecida en la experiencia. Para su elaboración tomo parte de mi trabajo de doctorado, donde reflexioné y formulé una perspectiva clínica de carácter transdisciplinar, que tomó al cuerpo como objeto de sus prácticas y reflexiones, buscando resonancias entre la danza contemporánea, las técnicas somáticas o educación somática, la filosofía, en particular la de B. Spinoza y la psicología, especialmente los trabajos de D. Winnicott —Padilla, Alejandra. *Experimentaciones clínicas: el cuerpo, territorio de potencia*. Tesis doctoral. Niterói: Departamento de Psicología, Universidad Federal Fluminense, 2008—.

<sup>1</sup> Docente de la Universidad de la República (UdelaR), Departamento de Ciencias Sociales y Humanas, Centro Universitario Regional Este, Uruguay. Contacto: pad.alejandra@gmail.com

regime of experimentation, establishing a dialogue with Spinoza's ideas and the prominent role of the body in his philosophy.

**Keywords:** Baruch Spinoza, contemporary dance, sensitive body, clinic, immanence.

## **Introducción**

En este artículo intento construir una lectura spinozista de una expresión muy utilizada en el trabajo y los objetivos de la danza contemporánea: la noción de *cuerpo sensible*. Asimismo la vinculo con algunos temas fundamentales de la clínica psicológica, como es la disociación y su concepción, proponiendo una lectura particular de ese estado a partir de esta filosofía. Abordo también la cuestión de la conciencia en relación al cuerpo y al conocimiento, utilizando la teoría de los afectos en Spinoza. La que nos conduce a la perspectiva peculiar de la razón en su filosofía. Por otra parte, entrecruzo algunas nociones y experiencias del campo de la danza contemporánea y las técnicas de la Educación Somática, que son incorporadas por la danza en la actualidad, y la filosofía de B. Spinoza, para sugerir algunas estrategias y fabricar herramientas conceptuales para la clínica.

## **Prácticas de lo sensible en la danza contemporánea**

La sensibilización o el aguzar y despertar para el cuerpo en su cualidad sensible es uno de los ejes principales de las nuevas tendencias de la danza. Esto se logra mediante diferentes estrategias y sin duda la conciencia corporal es el cimiento sobre el cual se desarrolla. Se trata de un recurso utilizado por todas las prácticas agrupadas en lo que se llama actualmente técnicas somáticas o Educación Somática.

Con respecto al término Educación Somática Strazzacappa<sup>2</sup> comenta que, si bien ya existían en diferentes partes del mundo técnicas y métodos que podrían ser comprendidos dentro del paradigma de la educación somática, es recién en 1983 que surge el término, definida así por Thomas Hanna. La Educación Somática estaría compuesta por una diversidad de técnicas y métodos que presentan, aun en sus diferencias, algunas características comunes:

---

<sup>2</sup> STRAZZACAPPA, Marcia. “As técnicas de educação somática: de equívocos a reflexões”. In: Bolsanello, D. (Org.). *Em pleno corpo. Educação somática, movimento e saúde*. Curitiba: Juruá, 2010, pp. 309-318.

Elas chamam os indivíduos a trabalharem com o mínimo esforço físico, quer dizer, com o esforço necessário para a realização do movimento desejado. O movimento cumprido com a tensão muscular mínima necessária é, então, o objetivo de todas as técnicas corporais estudadas.<sup>3</sup>

Todas estas técnicas, corrientes o métodos se apoyan en una noción fundamental: la consciencia corporal o la consciencia por el movimiento o a partir del movimiento.

Muchos de estos métodos surgen a partir de una necesidad personal de sus creadores para recuperarse de alguna dolencia o aprender a vivir con ella. Son los casos de Joseph Pilates, Moshe Feldenkrais, Gerda Alexander, Frederik Matthias Alexander, entre otros.

Por otra parte, Bolsanello<sup>4</sup> explica respecto de estas técnicas:

Todos os métodos de Educação Somática utilizam em suas aulas técnicas de relaxamento. Porém, o objetivo não é somente o de relaxar, essa sendo uma etapa preliminar (...) Essa etapa de relaxamento é uma oportunidade que o aluno tem de aguçar sua atenção, ampliando a sensação e a percepção que ele tem dos próprios gestos.<sup>5</sup>

La danza contemporánea incorpora el trabajo de las técnicas de la Educación Somática en sus prácticas y en sus concepciones, buscando desarrollar mayor agudeza en la escucha del cuerpo propio, (re)conocimiento y expansión de sus posibilidades de movimiento. A partir de un proceso de experimentación corporal e investigación del movimiento se busca ganar amplitud perceptiva y sensitiva, ampliando así las posibilidades performativas y enriqueciendo la cualidad expresiva de los gestos.

Experimentar implica ejercitar una percepción aguda y sutil de las fuerzas que nos movilizan, a través del desarrollo de una escucha corporal atenta, facilitada por algunas estrategias que varían según las técnicas: desde el tomar contacto y conocimiento de la estructura ósea, intentando tenerla más presente en nuestros movimientos cotidianos —lo que provoca mayor presencia de la musculatura y de toda la estructura general involucrada en el movimiento— hasta el uso del piso como aliado para redescubrir nuestro cuerpo en contacto, los apoyos que cotidianamente nos sustentan o ejercen presión y la resistencia correlativa del cuerpo a esta; o simplemente

---

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p. 316.

<sup>4</sup> BOLSANELLO, Débora. “A educação somática tem linguagem?”. In: Bolsanello, D. (Org.). *Em pleno corpo. Educação somática, movimento e saúde*. Curitiba: Juruá, 2010, pp. 319-325.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 322.

la escucha silenciosa de los flujos que recorren el cuerpo, el captar alguna dirección, un ritmo, un pulsar, dirigir nuestra atención a algún movimiento que esté pidiendo expresión, algún impulso, para resolver si le damos pasaje, si dejamos que continúe y se haga movimiento o no.

Las estrategias son muy diversas pero todas ellas buscan ampliar nuestros espacios perceptivos, no de formas sino de fuerzas, de sensaciones, de las intensidades que nos habitan, que nos conectan y nos movilizan. Correlativamente se traduce en abrir espacios corporales: articulares, intervertebrales, torácicos-pulmonares, pélvicos, etc.

Podemos entender estas prácticas como ejercicios de escucha y desadormecimiento del cuerpo. En palabras de Klauss Vianna: «Em geral, mantemos o corpo adormecido. Somos criados dentro de certos padrões e ficamos acomodados naquilo. Por isso digo que é preciso desestruturar o corpo; sem essa desestruturação não surge nada de novo»<sup>6</sup>.

Este trabajo conlleva un proceso de transformación en la forma de percibirnos y de estar en la vida, supone una transformación *de sí* mediante un proceso de experimentación e investigación del cuerpo y del movimiento: «Ao acordar, ao sensibilizar uma dada articulação, adquirei mais um ponto de equilíbrio em meu corpo, e isso acaba agindo sobre todo o resto, inclusive sobre coisas que aparentemente nada tem a ver com músculos e articulações»<sup>7</sup>.

La investigación del movimiento a partir del propio cuerpo, como investigación singular, que las nuevas tendencias de la danza proponen, es una propuesta completamente diferente a la reproducción de un programa de ejercicios y formas preestablecidas en función a un modelo determinado. En esta dirección Bolsanello comenta lo siguiente con respecto al método de enseñanza de la Educación Somática: «o professor de Educação Somática não ensina exercícios, mas ele dirige a atenção de seus alunos a sentir e perceber *o que acontece quando ele realiza os movimentos*. O aluno aprende a explorar, através de tentativa e erro, diferentes maneiras de mover-se»<sup>8</sup>.

Todas estas estrategias y cuestionamientos están directamente vinculados a la historia de la danza contemporánea. Primero surge la danza moderna y luego la contemporánea como movimientos críticos de la danza clásica (el ballet) en su obsesión

---

<sup>6</sup> VIANNA, Klauss. em colaboração com CARVALHO, M. de. *A dança*. São Paulo: Summus, 2005, p. 77.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>8</sup> Bolsanello, D. *Op. Cit.*, p. 323.

por alcanzar formas virtuosas, precisas e impuestas a todos los cuerpos. Marginando a aquellos cuerpos incapaces de adaptarse a ese modelo universal de la expresión artística y de la danza en particular. El ballet, al ser además extremadamente exigente, enseña a no respetar los límites del cuerpo propio sino, más bien, a superarlos. Lo que acaba promoviendo la utilización del cuerpo del bailarín o de la bailarina y de uno mismo, en definitiva, como mero instrumento para una danza idealizada y universal.

Como tendencias críticas, en el mundo de la danza occidental, surge primero la danza moderna y luego la contemporánea, como versión aún más contestataria a esta dictadura de las formas; privilegiando la expresividad y la singularidad de los gestos.

Por otra parte, se empieza a reivindicar la condición política de la danza, que ya no se comprenderá apenas como espectáculo sino también como práctica de intervención, producción y reproducción de lo social, destacando su potencial problematizador.

Retomemos entonces la noción que anuncié al comienzo, la de *cuerpo sensible*, tan utilizada en el trabajo de la danza contemporánea y sobre todo en el trabajo personal que muchas de sus prácticas suponen. La concepción del cuerpo en Spinoza dialoga con la experiencia de la danza posmoderna o contemporánea y nos permite formular un nuevo entendimiento acerca de la noción de *cuerpo sensible*. Propongo que esta puede ser interpretada bajo la lectura del *cuerpo intensivo* en Spinoza. Avancemos un poco en los argumentos que justifican esta correspondencia, destacando alguno de sus rasgos fundamentales.

## **El cuerpo en la teoría de Baruch Spinoza**

Para Spinoza los cuerpos se definen por cierta relación que llamó de «unión de cuerpos»<sup>9</sup>. El cuerpo humano es compuesto por una multiplicidad de individuos que, a su vez, son «también altamente compuestos»<sup>10</sup>. Así hasta llegar a la naturaleza entera, sustancia única, como un único individuo que comprende a todos los cuerpos.

Los individuos y sus cuerpos, dirá, son *modos* de esta sustancia única, que en lo humano se expresa a través de dos atributos: la extensión y el pensamiento. El pensamiento, al cual pertenece la mente, y la extensión, como propiedad de los cuerpos,

---

<sup>9</sup> SPINOZA, Baruch. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 64.

<sup>10</sup> *Ibidem*, Parte II, prop. 13, post. 1, p. 66.

son dos atributos de los infinitos que existen en la naturaleza: «a substancia pensante e a substancia extensa são uma só e a mesma substancia, compreendida ora sob um atributo, ora sob o outro»<sup>11</sup>. Y continúa: «Assim, quer concebamos a natureza sob o atributo da extensão, quer sob o atributo do pensamento, quer sob qualquer outro atributo, encontraremos uma só e mesma ordem, ou seja, uma só e mesma conexão de causas, isto é, as mesmas coisas seguindo-se umas das outras»<sup>12</sup>. Todo lo que existe en la naturaleza pertenece a una única y misma sustancia, a esto se refiere con la misma conexión de causas.

Por otra parte, los cuerpos no se definen por una forma ni por una supuesta esencia sino por lo que *pueden*, o sea, por su potencia. Son entonces grados de la potencia, ya que la potencia en su conjunto, representada por la potencia de los infinitos *modos* que existen en la naturaleza es una sola —una misma y única naturaleza para todos los cuerpos, para todas las cosas singulares—. Siendo así, los *modos* son expresiones singulares de esa potencia infinita, de la sustancia única, llamada Dios o naturaleza<sup>13</sup>.

Deleuze comenta acerca de la noción de cuerpo en Spinoza:

No definiréis un cuerpo (o un alma) por su forma, ni por sus órganos o funciones; tampoco lo definiréis como una substancia o un sujeto. Todo lector de Spinoza sabe que los cuerpos y las almas no son para él ni sustancias ni sujetos sino modos. [...] Pues, en concreto, un modo es una relación compleja de velocidad y de lentitud en el cuerpo, pero también en el pensamiento, y es un poder de afectar y de ser afectado. [...] Se definirá un animal o a un hombre no por su forma ni tampoco como un sujeto; se lo definirá por los afectos de los que es capaz.<sup>14</sup>

Los cuerpos individuales en Spinoza serían más parecidos a un umbral afectivo. Toda experiencia sensible es de carácter singular y cada cuerpo en la extensión tiene su propio umbral, así como produce, de acuerdo a ese umbral, ideas correspondientes.

### **La relación mente/cuerpo en Spinoza: el cuerpo y su idea**

---

<sup>11</sup> *Ibíd.*, prop. 7, esc., p. 55.

<sup>12</sup> *Ib.*, p. 56.

<sup>13</sup> Dios y la naturaleza en Spinoza son sinónimos y aluden a la sustancia única. Como él mismo lo expresa en el Prefacio de la Ética IV: «pois o ente eterno e infinito que chamamos Deus ou natureza» [Spinoza, B. Op. Cit, p. 156].

<sup>14</sup> DELEUZE, Gilles. *Spinoza: filosofia prática*. Buenos Aires: Tusquets, 2006, p. 151.



Según Spinoza a cada afección del cuerpo le corresponde una idea y viceversa. Por otra parte, mente y cuerpo están unidos por una relación de conocimiento en la que la mente piensa al cuerpo<sup>15</sup>.

En la proposición 2 de la *Ética* III dice lo siguiente:

tanto a decisão da mente, quanto o apetite e a determinação do corpo são, por natureza, coisas simultâneas, ou melhor, são uma só e mesma coisa, que chamamos decisão quando considerada sob o atributo do pensamento e explicada por si mesma, e determinação, quando considerada sob o atributo da extensão e deduzida das leis do movimento e do repouso.<sup>16</sup>

Ahora bien, este explica que no es ni la mente que mueve al cuerpo, ni el cuerpo que determina a la mente, manteniendo entre sí cierta autonomía, así como también autodeterminación: «o que determina a mente a pensar é um modo do pensamento e não da extensão, isto é (pela def. 1 da P. 2), não é um corpo [...] Em segundo lugar, o movimento e o repouso de um corpo devem provir de um outro corpo»<sup>17</sup>. El movimiento y el reposo son características de los cuerpos más simples, los cuales se diferencian por el movimiento y por el reposo, por la velocidad y la lentitud<sup>18</sup>; y estos conforman a los cuerpos compuestos o individuos<sup>19</sup>.

Cuestiona a aquellos que proponen que la mente comanda al cuerpo, como crítica implícita al cartesianismo, que es contemporáneo de su tiempo. En contrapartida este expresa: «O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo —exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente— pode e o que não pode fazer»<sup>20</sup>. Y continúa un poco más adelante: «Isso basta para mostrar que o corpo, por si só, em virtude exclusivamente das leis da natureza, é capaz de muitas coisas que surpreendem a sua própria mente»<sup>21</sup>. Llegando a la siguiente conclusión:

---

<sup>15</sup> Spinoza, B. Op. Cit., Parte II, proposición 13, p. 61.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, Parte III, prop. 2, esc., p. 103.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 100.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, Parte II, prop. 13, Lema 1, p. 62.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, Lema 3, Ax. 2, Def., p. 64.

<sup>20</sup> *Ib.*, Parte III, prop. 2, esc., p. 101.

<sup>21</sup> *Ibíd.*

Disso se segue que, quando os homens dizem que esta ou aquela ação provém da mente, que ela tem domínio sobre o corpo, não sabem o que dizem, e não fazem mais do que confessar, com palavras enganosas, que ignoram, sem nenhum espanto, a verdadeira causa dessa ação.<sup>22</sup>

Chantal Jaquet en su libro *A unidade do corpo e da mente. Afetos, ações e paixões em Espinosa*<sup>23</sup> realiza una crítica a aquellos filósofos que inscribieron la relación mente/cuerpo en Spinoza dentro de cierto *paralelismo*. Uno de los principales promotores de esta figura interpretativa es G. Deleuze. Teniendo en cuenta los infinitos atributos que existen en la naturaleza, el sistema de paralelas se extendería al infinito, lo cual se ajustaría mejor a un pluralismo que al monismo spinozista, según esta.

Por otra parte, la autora expresa:

Exceto por sua posição no espaço, as linhas paralelas são similares e intercambiáveis. Tudo se passa como se a Natureza estivesse condenada a uma ecolalia sem fim, a uma perpétua repetição do mesmo em cada atributo. Essa doutrina conduz a pensar a unidade como uniformidade.<sup>24</sup>

Para construir parte de su argumentación Jaquet se basa en los «casos de error»<sup>25</sup> trabajados por Spinoza en el escolio de la proposición 47 de la parte II de la *Ética*, donde este autor explica que la mayoría de los errores se dan al no aplicarles el nombre correcto a las cosas. Spinoza ofrece algunos ejemplos, como el caso del círculo, y comenta que si alguien entiende que las rectas que van del centro a su circunferencia no son iguales no es que esté equivocado sino que tiene una idea de círculo diferente a los matemáticos. Así como aquel que se equivoca en un cálculo, es porque tiene en la mente una idea distinta a los cálculos que están en el papel. El error consistiría en creer que ambos registros son congruentes: «se considerarmos apenas a mente dos homens, podemos dizer que, sem dúvida, eles não erram; se parecem, entretanto, errar, é porque julgamos que eles tem na mente exatamente os mesmos números que estão no papel»<sup>26</sup>. Esto marca una independencia de las ideas, de la mente, y los cálculos del papel, que pertenecerían a lo extenso. Desde el punto de vista de la mente no hay error, así como

---

<sup>22</sup> *Ibíd.*

<sup>23</sup> JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente. Afetos, ações e paixões em Espinosa*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 29.

<sup>25</sup> Spinoza, B. *Op. Cit.*, p. 87.

<sup>26</sup> *Ibíd.*

tampoco en el orden de las cosas, el problema surge cuando se pretende hacerlos coincidir.

A letra não segue a mente, e é esse divórcio que conduz a crer que os homens se enganam. Em realidade, ninguém jamais se engana. Nós apenas conjeturamos que o outro está no erro, pois tomamos suas palavras ao pé da letra e as atribuímos a seu espírito. Ora, esse procedimento é ilegítimo, pois transformamos um movimento corporal em um modo do pensamento.<sup>27</sup>

Chantal Jaquet propone, entonces, el término *igualdad* para comprender la relación entre ambos atributos, extensión y pensamiento. Según esta el término surge de la propia obra de Spinoza. Este puede encontrarse, por ejemplo, en los siguientes pasajes: «a potência de pensar de Deus é igual à sua potência atual de agir»<sup>28</sup>. Como Dios o la naturaleza serían la sustancia única, esto es coextensivo al ser humano: «Ora, o esforço da mente, ou a sua potência de pensar, é por natureza, igual e simultânea ao esforço do corpo, ou à sua potência de agir»<sup>29</sup>.

La igualdad no remite a una simetría o identificación, el término *igualdad* refiere a una igualdad de aptitudes y no de expresiones iguales o simétricas: «Espinosa, aliás, deixa claramente entender que a igualdade não poderia confundir-se com uniformidade, mas que ela pode, ao contrario, nascer da diversidade e ser consolidada por ela»<sup>30</sup>.

Mente y cuerpo pertenecen entonces a una misma sustancia y tienen una relación de simultaneidad, pero se trata de expresiones distintas. Mantienen entre sí cierta independencia, de manera que ninguno es causa del otro, así como tampoco se determinan mutuamente pero, aún así, están ligados por una relación de correspondencia, como expresiones diferentes de lo mismo; del mismo afecto, diremos más adelante. Asimismo, la igualdad se dará en términos de la potencia.<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> Jaquet, Ch. Op. Cit., p. 28.

<sup>28</sup> Spinoza, B. Op. Cit., Parte II, prop. 7, corol., p. 55.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, Parte III, prop. 28, dem., p. 117.

<sup>30</sup> Jaquet, Ch. Op. Cit., p. 37. Para definir mejor esta idea Jaquet se apoya en el capítulo 27 de la Parte IV de la *Ética*, donde Spinoza hace referencia a la variedad de alimentos que el cuerpo necesita recibir para nutrir a todas las partes que lo conforman de manera uniforme «para que, o corpo inteiro seja uniformemente capaz de fazer todas as coisas que podem se seguir da sua natureza e, como consequência, para que a mente seja uniformemente capaz de conceber muitas coisas» [Spinoza, B. Op. Cit., p. 209].

<sup>31</sup> Esto aparece, por ejemplo, en la proposición 14 de la *Ética* II: «A mente humana é capaz de perceber muitas coisas, e é tanto mais capaz quanto maior for o número de maneiras pelas quais seu corpo pode ser arranjado» [Spinoza, B. Op. Cit., p. 66]. O en la proposición 38 de la *Ética* IV: «Quanto mais o corpo se torna capaz disso, tanto mais a mente se torna capaz de perceber [...] e, inversamente [...] é nocivo se torna o corpo menos capaz disso» [*Ibíd.*, p. 183].

Por todo esto, creemos que Spinoza establece dicha relación en un vínculo paradójico y complejo, que abre el campo de posibilidades para pensar estas categorías tan enraizadas, como son la mente y el cuerpo, sirviéndonos para problematizar algunas de las dicotomías históricas del mundo occidental —no solo cuerpo y mente sino también razón y afecto—. Nos introduce en una lógica que no es habitual en nuestras formas de pensamiento predominante, la lógica de lo paradójico, que resiste a las reducciones y a las explicaciones dicotómica de esto o aquello.

Por otro lado, si seguimos a Deleuze en sus cursos sobre Spinoza<sup>32</sup>, este explica cómo Spinoza produce un quiebre en la lógica del pensamiento occidental, en su vertiente platónica-aristotélica, apartándose del pensamiento esencialista, promoviendo otra lógica: la de la inmanencia<sup>33</sup>.

La *esencia singular* en Spinoza remite a lo que la cosa *puede* en su esfuerzo de perseverancia en el ser o en la existencia, de este modo es una fuerza y no una forma; como así lo expresa la proposición 7 de la *Ética III*<sup>34</sup>. Entonces, si se localiza alguna esencia en el sistema spinozista esta es la potencia, la que refiere al ejercicio de la naturaleza propia y a la fuerza de afirmación de la existencia; que en los modos finitos se traduce como un esfuerzo por perseverar en ella, una afirmación de ese ser en la vida.

Como la potencia de actuar está vinculada a la capacidad de afectar y de ser afectado de múltiples y variadas formas, comprender su alcance supone comprender a los afectos y a sus fuerzas. Esto nos lleva a tener que definir la noción de *afecto* para Spinoza.

---

<sup>32</sup> DELEUZE, Gilles. “Clase VII. Tres pertenencias de la esencia: potencia, afecciones y afectos”. In: Deleuze, G. *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus, 2008.

<sup>33</sup> Deleuze en su libro *Spinoza: filosofía práctica* [Op. Cit., 2006] vincula el plan de inmanencia, que evoca a las palabras plan y plano al mismo tiempo, a la *Naturaleza o sustancia única* en Spinoza. Propone que a este como un filósofo de la inmanencia por excelencia. Deleuze distingue dos formas opuestas y, sin embargo, entrelazadas del plan. El plan de inmanencia sería opuesto al plan de trascendencia o plan teológico o de organización, que supone una dimensión suplementaria a lo dado y que se mantiene oculto, apenas deducible a partir de sus efectos. Este último diagrama formas, fines, objetivos, etc. El plan de inmanencia no supone otra dimensión a la cual los hechos remitirían: «Es un plan de composición, no de organización ni de desarrollo. Ya no hay forma, sino tan solo relaciones de velocidad entre partículas ínfimas de una materia no formada [...] Ya no hay sujeto, sino tan solo estados afectivos individuales de la fuerza anónima» [Ibíd., p. 156]. Ese es el mundo intensivo de las composiciones al infinito en Spinoza.

<sup>34</sup> «Da essência dada de uma coisa qualquer seguem-se necessariamente certas consequências (pela prop. 36 da P. 1). Além disso, as coisas não podem fazer senão aquilo que necessariamente se segue de sua natureza determinada (pela prop. 29 da P. 1). Por isso, a potência de uma coisa qualquer, ou seja, o esforço pelo qual, quer sozinha, quer em conjunto com outras, ela age ou se esforça por agir, isto é (pela prop. 6), a potência ou o esforço pelo qual ela se esforça por perseverar em seu ser, nada mais é do que sua essência dada ou atual» [Spinoza, B. Op. Cit., p. 105].

## El cuerpo afectado: teoría de los afectos en el sistema spinozista

Es a través del afecto que sabemos tanto del mundo como de nosotros mismos. Son también los afectos los que determinan el aumento o disminución de nuestra potencia, por lo tanto, la expresión mayor o menor de nuestra naturaleza.

Para Spinoza el afecto es siempre integral, ya que implica una afección corporal y su idea: «Por afeto comprendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções»<sup>35</sup>. Todo afecto se define, entonces, por su expresión conjunta como idea y determinación corporal. Es a través de la teoría de los afectos que se comprenderá mejor la relación entre la mente y el cuerpo en Spinoza. Esta teoría del afecto, comenta Jaquet<sup>36</sup>, fue variando a lo largo de la *Ética* y será recién en la *Ética III* que alcance su definición más acabada.

Spinoza clasifica explícitamente los afectos según sus causas: si somos causa adecuada de estos se trata de afectos activos; si, por el contrario, no somos más que causa parcial o inadecuada se trata de afectos pasivos, para los cuales reservó el término de pasiones. A su vez, dentro de las pasiones encontramos a las alegres y a las tristes. Tanto las pasiones como los afectos activos, las acciones, son afectos. La característica fundamental para distinguir a un afecto y diferenciarlo de una afección, por ejemplo, es que el afecto suscita una modificación de la potencia. De manera que el afecto no solo tiene una expresión conjunta, en el cuerpo y en la mente, sino que, además, debe traer aparejada una modificación de la potencia de actuar, o sea, un aumento o disminución de esta<sup>37</sup>.

La potencia de actuar refiere a la realidad de la cosa. Realidad en este caso no se opone a algo falaz o representativo, como en el sistema platónico, sino que está relacionada con el ejercicio de la naturaleza propia<sup>38</sup>, como comenté antes. Cuanto

---

<sup>35</sup> Spinoza, B. Op. Cit., Parte III, Def. 3, p. 98.

<sup>36</sup> Jaquet, Ch. Op. Cit.

<sup>37</sup> *Ibíd.*

<sup>38</sup> «[...] a realidade, isto é, a essência de uma coisa qualquer, enquanto existe e opera de uma maneira definida, sem qualquer relação com sua duração.» [Spinoza, B. Op. Cit., Parte IV, Prefacio, pp. 157-158].

mayor es la expresión de su naturaleza dirá que la cosa singular tiene más *realidad*. Spinoza la llamó también *perfección*<sup>39</sup>; ambos términos son sinónimos<sup>40</sup>.

Todas las cosas están determinadas por Dios a operar de cierta manera<sup>41</sup> y, por tanto, a producir determinados efectos que provengan de su naturaleza. Además, según la proposición 36 de la *Ética I*, no hay nada en la naturaleza que no opere algún efecto<sup>42</sup>.

La potencia de actuar está directamente relacionada con el *conatus*, que es justamente el esfuerzo por perseverar en el ser y la esencia actual o dada, y ese esfuerzo está directamente vinculado con el ejercicio de la naturaleza propia<sup>43</sup>.

Retomando el trabajo de la danza contemporánea, el encuentro es el móvil privilegiado de sus experiencias. Desde el encuentro con el cuerpo propio, con sus diferentes partes, sus composiciones, sus estructuras —así como la experimentación de posibles desestructuraciones—; con sus posibilidades sensitivas, perceptivas y de movimiento. El encuentro con los otros cuerpos, mediante el toque, la manipulación, el contacto piel a piel, la experiencia de componer un cuerpo colectivo, más complejo y superior, bajo una lectura spinozista, en el Contacto Improvisación, por ejemplo. El encuentro con el espacio: el lugar del suelo para reconocer el cuerpo propio y la gravedad como fuerza constitutiva del peso, que brinda los apoyos necesarios para realizar los movimientos. El cuerpo en contacto con los objetos, que nos permiten conocer el mundo de las cosas y mediante estas conocer mejor nuestro cuerpo<sup>44</sup>. En el trabajo de sensibilización se utilizan objetos como bambúes, pelotas, globos, telas, algodones, bolsas con aire y agua, etc.

---

<sup>39</sup> «[...] segue-se que a mente passa a uma maior ou menor perfeição quando lhe acontece afirmar, de seu corpo ou de qualquer de suas partes, algo que envolve mais ou menos realidade do que antes.» [Ibíd, Def. *gral. de los afectos*, p. 152].

<sup>40</sup> Ibíd., Parte IV, Prefacio, p. 156, Parte II, Def. 6, p. 52.

<sup>41</sup> Ib. Parte I, prop. 29, p. 35.

<sup>42</sup> Ib., p. 41.

<sup>43</sup> Ib. Parte III, prop. 7, p. 105.

<sup>44</sup> En mi tesis de Doctorado [Padilla, A. Op. Cit.] abordo esta dimensión entre las cosas, el sí mismo (el self) y los otros, como dimensión constitutiva de la experiencia subjetiva, utilizando también a D. Winnicott y sus nociones de objetos y fenómenos transicionales. Aquí no voy a desarrollar estas ideas por cuestiones de espacio y pertinencia. Transcribiré apenas una cita de Winnicott: «Sin duda alguna, el concepto de objeto transicional y de fenómenos transicionales me llevó a querer estudiar esa zona intermedia que tiene que ver con la experiencia del vivir, y que no es ni sueño ni relación de objeto. Al mismo tiempo que no es ni lo uno ni lo otro, es también ambas cosas. Esta es la paradoja esencial, y en mi artículo sobre los fenómenos transicionales la parte más importante (en mi opinión) es cuando sostengo que tenemos que *aceptar la paradoja*, no resolverla» [WINNICOTT, Donald. *Exploraciones Psicoanalíticas I*. Buenos Aires: Paidós, 2013, p. 247] [cursivas en el original].

Vincularé estas experiencias al campo de la clínica y sus posibles estrategias, en diálogo con la filosofía de Spinoza. Considerando este móvil privilegiado del encuentro en la danza contemporánea, tanto en sus propuestas de investigación del movimiento e improvisación, así como en las estrategias metodológicas utilizadas, que incorporan a las técnicas de la Educación Somática y a otros saberes del cuerpo, buscando ampliar sus posibilidades sensitivas y de movimiento, en un camino de experimentación corporal.

Ao fim de certas sequencias, nos deitávamos no chão: com os olhos fechados canalizávamos os ouvidos para os ruídos mais próximos, depois para os sons mais distantes, mais longínquos... De repete, me dava conta de que estávamos redescobrimo o óbvio – ou a nossa grande incapacidade de, no dia-a-dia, nos fecharmos para as sutilezas (ou a poesia) da vida.<sup>45</sup>

### **El conocimiento de nuestros afectos al servicio de un «itinerario ético»**

Pascal Sévérac afirma, en un texto titulado «Conhecimento e afetividade em Spinoza»<sup>46</sup>, que el conocimiento para este autor está estrechamente relacionado con la dinámica afectiva. En primer lugar, porque el principal objeto de conocimiento son precisamente los afectos, como así lo explica Spinoza en el prefacio de la *Ética* III, donde dice que se propone abordar los afectos humanos y la potencia de la mente sobre estos. Este hace además una crítica a aquellos que desprecian los afectos por considerarlos «vanos, absurdos y horrendos» y «opuestos a la razón»<sup>47</sup>, y por encontrar en ellos, o en algunos aspectos de la naturaleza humana, defectos, errores o faltas; en una crítica al cartesianismo<sup>48</sup>.

Ahora bien, sabemos, por las proposiciones 26 y 27 de la parte IV de la *Ética*, que la comprensión es la tendencia general de la mente, el medio por el cual se esfuerza por perseverar en su ser<sup>49</sup>. En este caso, al tratarse de la mente, tiene que ver con el *entendimiento* y la formación de ideas, que pueden ser adecuadas, bajo la conducción de la razón, o inadecuadas, sirviéndose de la imaginación.

---

<sup>45</sup> Vianna, K. Op. Cit., p. 153.

<sup>46</sup> SÉVÉRAC, Pascal. “Conhecimento e afetividade em Spinoza”. In: Martins, A. (Org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, pp. 17-36.

<sup>47</sup> Spinoza, B. Op. Cit., p. 98.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, pp. 97-98.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, pp. 172-173.

El conocimiento imaginario forma imágenes de las cosas que dicen más de la imaginación del imaginando que de las cosas en sí. Es un conocimiento impreciso y, según Spinoza, confuso. El conocimiento adecuado es aquel que se alcanza mediante la razón y llega a comprender las propiedades comunes de las cosas<sup>50</sup>, formando ideas claras y distintas respecto de estas. De hecho, Spinoza reserva el término *comprensión* cuando se trata de un conocimiento adecuado<sup>51</sup>, teniendo en cuenta que: «Comprender é, pois, a virtude absoluta da mente»<sup>52</sup>. De todos modos, dirá en la proposición 9 de la *Ética* III que: «A essência da mente é constituída de ideias adequadas e de ideias inadequadas (tal como demonstramos na prop. 3). Ela se esforça, pois (pela prop. 7), por perseverar em seu ser, quer enquanto tem as últimas, quer enquanto tem as primeiras»<sup>53</sup>.

Es por esto que Sévérac<sup>54</sup> explica que el impulso primario del conocimiento sería el esfuerzo por perseverar en el ser. Esto hace que la mente tienda a perseverar ya sea que se encuentre en un conocimiento adecuado o inadecuado.

Por otra parte, sabemos que el objeto de la mente es el cuerpo, o según la «Definición general de los afectos» en la *Ética* III: «a essência da mente consiste (pelas prop. 11 e 13 da P. 2) em afirmar a existência atual de seu corpo»<sup>55</sup>. Esto equivale a decir, ya que la mente está referida a la idea, que la mente está compuesta de ideas acerca del cuerpo o, más precisamente, de las afecciones del cuerpo, ya que un cuerpo se define por su capacidad de afectar y de ser afectado. La mente forma entonces ideas, tanto del cuerpo propio como de los cuerpos exteriores, como así lo expresa la proposición 16 de la Parte II de la *Ética*. En el corolario 1 dice lo siguiente: «Disso se segue, em primeiro lugar, que a mente humana percebe, juntamente com a natureza do seu corpo, a natureza de muitos outros corpos»<sup>56</sup>. Y en el corolario 2 expresa: «Segue-se em segundo lugar, que as ideias que temos dos corpos exteriores indicam mais o estado do nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores»<sup>57</sup>. Lo que captamos, entonces, en el encuentro con los cuerpos exteriores es la afectación de estos sobre nuestro cuerpo. Siendo así, sabemos del mundo y de los otros cuerpos a través de nuestro

---

<sup>50</sup> Ib., Parte II, prop. 38, 39 y 40, pp. 78-82.

<sup>51</sup> Ib., Parte IV, prop. 26 y 27, pp.172-173.

<sup>52</sup> Ib., prop. 28, p. 173.

<sup>53</sup> Ib., p. 106.

<sup>54</sup> Op. Cit.

<sup>55</sup> Spinoza, B. Op. Cit., p. 152.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, p. 67.

<sup>57</sup> *Ib.*



cuerpo, percibiendo cómo nos afectan. Entonces, para conocer mejor las cosas es necesario conocer mejor nuestros afectos. Por eso el conocimiento en Spinoza se ocupa, en primer lugar, de nuestra propia afectividad.

El conocimiento de nuestra afectividad se propone, entonces, fundamental para entender a Dios (a la naturaleza) y a nuestro lugar como parte integrante de esta. Sin embargo, aunque el conocimiento tenga un papel decisivo en esta dinámica es secundario y estaría más bien al servicio de algo primario: el esfuerzo por conservarse, el *conatus*. Entonces, decir que el conocimiento de nuestros afectos es el camino adecuado, no remite a un mandato del tipo conócete a ti mismo o a un conocimiento introspectivo, sino a que esa es la vía regia para la conservación del ser. Que se da mediante el esfuerzo de afirmación de la naturaleza propia, único fin de la existencia según Spinoza.

Según Pascal Sévérac<sup>58</sup> no puede encontrarse en la *Ética* referencia alguna a un deseo de conocimiento y sí un «desejo de viver feliz ou de viver e agir bem»<sup>59</sup>. El conocimiento en Spinoza está al servicio de la existencia para construir vidas más potentes, activas y alegres.

Cuando estamos en un conocimiento adecuado experimentaremos afectos alegres y activos; cuando estamos en un conocimiento inadecuado experimentaremos afectos pasivos. Estos pueden ser, aun así, alegres o, en el peor de los casos, además de pasivos tristes.

La finalidad para Spinoza, entonces, no sería más que el ejercicio de nuestra naturaleza, entendida esta como potencia. A esto se refiere como «virtud» que sería lo mismo que «potencia»: «Por virtude e potência compreendo a mesma coisa, isto é (pela prop. 7 da P. 3), a virtude, enquanto referida ao homem, é sua própria essência ou natureza, à medida que ele tem o poder de realizar coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis da sua natureza»<sup>60</sup>.

Por otra parte, la razón en Spinoza no está distanciada del afecto, por el contrario, lo comprende. Lo racional es un régimen afectivo activo, hace referencia a la capacidad de afectarnos activamente, de tener un mayor grado de actividad en la existencia.

---

<sup>58</sup> Op. Cit.

<sup>59</sup> Spinoza, B. Op. Cit., Parte IV, prop. 21, p. 171.

<sup>60</sup> *Ibidem*, Def. 8, p. 159.

A través de un conocimiento racional y adecuado podremos alcanzar un modo de existencia activo y, por lo tanto, más potente. Mediante la *comprensión* de nuestros afectos, en primer lugar, transformándolos de pasivos en activos para, consecuentemente, conocer mejor las cosas que nos rodean, que entran en relaciones con nuestro cuerpo.

Sin embargo, la esencia del ser humano está compuesta de afectos activos y pasivos, siendo así, se esfuerza por perseverar en el ser ya sea que esté en un conocimiento adecuado o inadecuado, imaginario o racional, verdadero o falso. De este modo, —retomando la formulación spinozista de que no hay error en la naturaleza, que todo le pertenece, ya sea que se exprese activa o pasivamente— no se trata de restituir un modelo del Bien y del Mal: lo normal y lo anormal, lo saludable y lo patológico, activo/pasivo, etc; el criterio spinozista es otro, es la potencia y su condición intensiva de variabilidad.

La propuesta spinozista respecto a las acciones y a las pasiones sugiere una cuestión de grados de actividad mayor o menor, y no una interpretación binaria de estos estados<sup>61</sup>. Es importante recordar que una lectura posible de Spinoza es aquella que no opone la razón a la imaginación<sup>62</sup>, ni la afectividad pasiva a la activa<sup>63</sup>, sino que los entiende como regímenes complementarios. Es así que la razón se sirve de la imaginación para reforzarse, ejercitar sus preceptos y alcanzar un conocimiento adecuado de nosotros mismos y de las cosas.

### **El conocimiento adecuado de nuestros afectos en lugar de la conciencia corporal. A propósito de los estados disociados: ¿escisión o disminución?**

Todas las técnicas de la Educación Somática se apoyan en una noción fundamental: la conciencia corporal. Las nuevas tendencias de la danza incorporan a las técnicas somáticas al punto de que hoy son indisociables, no hay clase de danza contemporánea en la que no se hagan técnicas somáticas, tanto en la preparación, sensibilización del cuerpo, como para la investigación del movimiento e improvisación.

---

<sup>61</sup> PADILLA, Alejandra. “El self y el conatus: aproximaciones clínicas”. In: *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*. Rio de Janeiro: UFRJ, nº 1, pp. 140-161, 2018.

<sup>62</sup> Sévérac, P. Op. Cit.; MARTINS, André. “Sobre a imaginação como virtude”. Texto de conferencia presentada al Dpto. de Filosofía de la UNIFESP el 25/04/2008.

<sup>63</sup> Jaquet, Ch. Op. Cit.

También las técnicas somáticas son utilizadas con fines terapéuticos o de recuperación motora en otros contextos.

Con el recorrido construido podemos darle una nueva lectura a esta premisa de la consciencia corporal de la Educación Somática, para poder prescindir de esta idea, por estar cargada de un sin fin de connotaciones problemáticas.

Spinoza no privilegia la consciencia en su filosofía, como dice Martins<sup>64</sup> utilizando a Spinoza, no es necesario saber que sé para saber algo<sup>65</sup>. La consciencia no tiene un papel preponderante y ni siquiera decisivo en la construcción de conocimiento. De hecho, la mayoría de las veces, como afirma el propio Spinoza, desconocemos las causas por las cuales somos determinados, aunque nos creamos libres por ser conscientes de nuestras acciones<sup>66</sup>.

Para Spinoza las decisiones de la mente son motivadas por nuestros *apetitos*, dependiendo entonces de la variable disposición de nuestro cuerpo<sup>67</sup>. El apetito, que sería la esencia del ser humano<sup>68</sup>, reviste todos los esfuerzos, sean estos conscientes o no<sup>69</sup>. El apetito con consciencia de sí se llamará deseo, sin embargo, es el apetito el que está primero<sup>70</sup>.

Para Deleuze<sup>71</sup> la consciencia en Spinoza no es más que una instancia informativa de los pasajes de mayor a menor potencia o viceversa, y no resolutive. Esto se da porque la consciencia en Spinoza no es más que una instancia que recoge efectos y no devela la causa de las cosas. La consciencia recogería, entonces, estas experiencias en sus estados de pasaje, como percepción del aumento o disminución de la potencia, fruto de los encuentros.

Por otra parte, Chantal Jaquet<sup>72</sup> también explica que no se encuentra en la obra de Spinoza ninguna reflexión específica acerca de la consciencia. Simplemente tal término es utilizado en algunos pasajes indistintamente, los que aluden a tomar

---

<sup>64</sup> MARTINS, André. “A primeira ideia verdadeira no TIE: ideia do corpo e ideia-da-ideia”. In: *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*. Río de Janeiro: UFRJ, n° 3, 2017, pp. 58-71.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>66</sup> Spinoza, B. Op. Cit., Parte III, prop. 2, esc., pp. 102-103.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>68</sup> *Ibid.*, prop. 9, esc., p. 106.

<sup>69</sup> Jaquet, Ch., Op. Cit.

<sup>70</sup> Spinoza, B. Op. Cit., Parte III, prop. 9, esc.

<sup>71</sup> Op. Cit., 2006.

<sup>72</sup> Op. Cit.

conocimiento. En este sentido determina que «“Consciência” e “conhecimento” [em Spinoza] são portanto termos sinônimos»<sup>73</sup>.

Asimismo, en relación con el afecto explica esta autora que, si bien «a consciência acompanha necessariamente o afeto ativo, ela é mais vacilante no afeto passivo, pois o homem percebe seu apetite, mas ignora as causas que o determinam a agir»<sup>74</sup>.

La consciencia es entonces secundaria y no un elemento constitutivo del afecto. Y aunque pueda estar vinculada con la mayor o menor actividad de un afecto —ya que el grado de consciencia está relacionado con el grado de actividad o pasividad, respectivamente— no es intrínseca al afecto, este no depende de la condición de ser consciente o no de sí.

En el sistema spinozista no existe el libre albedrío, entonces tampoco hay un sujeto de la consciencia con su respectiva intencionalidad. En su sistema no cabe tal noción, ya que somos determinados por el entramado de relaciones en las cuales se desarrolla la vida. El corolario de la proposición 4 de la *Ética* IV es ilustrativo al respecto: «Disso se segue que o homem esta sempre submetido ás paixões, que segue a ordem comum da natureza, que a obedece e que, tanto quanto o exige a natureza das coisas, a ela se adapta»<sup>75</sup>.

La razón, entonces, no está relacionada con la consciencia ni con la voluntad sino con el entendimiento de las causas<sup>76</sup>, para justamente sabernos determinados y, conociendo esas determinaciones, poder afirmar aquellos encuentros favorables para nuestra naturaleza, que se compongan con esta, y combatir aquellos desfavorables que nos despotencializan.

Por otra parte, el ser racional en Spinoza no implica un comando de la mente (razón) sobre el cuerpo (afectos), ya que ambos están compuestos de la misma sustancia<sup>77</sup>, como atributos de esta comparten la misma causa<sup>78</sup>.

---

<sup>73</sup> *Ibíd.*, p. 158.

<sup>74</sup> *Ibíd.*, p. 161.

<sup>75</sup> Spinoza, B. *Op. Cit.*, Parte IV, prop. 4, corol., p. 162.

<sup>76</sup> La razón llega al conocimiento adecuado al percibir las propiedades comunes de las cosas. Teniendo en cuenta que: «existem certas ideias ou noções comuns a todos os homens. Com efeito (pelo lema 2), todos os corpos estão em concordância quanto a certos elementos, os quais (pela prop. prec.) devem ser percebidos por todos adequadamente, ou seja, clara e distintamente.» [Spinoza, B. *Op. Cit.*, Parte II, prop. 38, corol., p. 79]

<sup>77</sup> *Ibíd.*, Parte II, prop. 7.

En Spinoza las pasiones nunca pueden ser dominadas por el alma porque involucran tanto al cuerpo como a la mente o alma.<sup>79</sup> Por otra parte, al no haber en el pensamiento spinozista interacción entre los atributos, ninguno domina al otro. Entonces, si la mente tiene algún control absoluto es apenas sobre sí misma. Ahí radica, justamente, la solución para dominar a las pasiones, donde interviene la razón como cualidad de la vida afectiva, como reguladora de esta. El dominio de las pasiones se da a través del entendimiento o del conocimiento de las causas. Será, entonces, a través del entendimiento de las causas que las originan que podremos superar a las pasiones y pasar al plano de las acciones, formulando ideas claras y distintas respecto al entramado de determinaciones que las explican.

Propongo entender la función de la consciencia a través del papel del *entendimiento* o de la *comprensión* en Spinoza, que precede a esta —a la consciencia—, por cierto.

Explicaré un poco mejor esta dinámica ubicándola en la temática que nos ocupa: las experiencias sensibles que las técnicas de la Educación Somática y la danza contemporánea habilitan y promueven.

André Martins localiza en la filosofía de Spinoza una primera idea, que la define como *Idea del cuerpo*<sup>80</sup>. Esta sería la primera idea que se forma como capacidad del intelecto frente a una afección del cuerpo, producto del encuentro con los otros cuerpos. Reconstruyendo lo ya comentado, en el encuentro de nuestro cuerpo, como cosa singular, con las demás cosas singulares, el cuerpo es afectado de tal manera que si llega a ser modificado en su potencia se constituirá un afecto, que es simultáneamente una afección corporal y su idea. Pues bien, la primera idea verdadera sería, entonces, esta primera idea de tal afección, siendo coextensiva a la experiencia y no reflexiva, o sea, posterior a esta. Esto hace que se presente en forma de sensación, de sentimiento según

---

<sup>78</sup> Ibídem; BOVE, Laurent. *Espinosa e a psicologia social. Ensaio de ontologia política e antropogênese*. Belo Horizonte: Autentica / Nupsi-USP, 2010.

<sup>79</sup> Hay algunas traducciones de la *Ética*, como es el caso de la versión que traduce Vidal Isidro Peña [Espinosa, B. de. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Orbis, 1980], que utilizan la palabra *alma* como sinónimo de *mente*. Prefiero utilizar el término *mente*, en conformidad con la edición que estoy utilizando aquí.

<sup>80</sup> MARTINS, André. “A grande identidade Spinoza-Winnicott Ou a força vital da imanência”. In: *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*. Río de Janeiro: UFRJ, n° 1, 2018, pp. 109-139.

Martins: «A ideia do corpo é uma sensação, um sentimento, que é o pensamento (sentido) da afecção ou modificação do corpo»<sup>81</sup>.

Por esta condición de consubstancialidad con el afecto, y teniendo en cuenta que en la *Ética* Spinoza afina su propuesta, formulando que la mente piensa al cuerpo, esta primera idea es una *idea del cuerpo*. Las formaciones de ideas posteriores a esta primera idea ya serían *idea de la idea*, ideas reflexivas, según Martins.

Ahora bien, será precisamente esta primera idea que formamos sobre las cosas en los encuentros —que, como dije, se asemeja a un sentir— el parámetro de lo verdadero y de la adecuación de las ideas que podemos construir después.

Ahí podemos ubicar el efecto de lo que las técnicas somáticas explican a través del papel de la consciencia; como la posibilidad de que, mediante lo que sería la esencia de la mente, a través de la cual se realiza y persevera en el ser, su facultad de *entendimiento*, podamos comprender de modo verdadero nuestros afectos, por tanto, adecuadamente<sup>82</sup>, al favorecer que la *idea de la idea* no se desvincule de la *idea del cuerpo*.

Por otra parte, Spinoza nos dice «quanto mais o corpo é capaz, de variadas maneiras, de ser afetado pelos corpos exteriores e de afetá-los, tanto mais a mente é capaz de pensar»<sup>83</sup>. También la mente al pensar mejor afecta al cuerpo activamente, aumentando así la potencia de ambos y, por tanto, del individuo por entero. Como la mente y el cuerpo (el cuerpo y su idea) están vinculados por una relación de correspondencia mutua —son expresiones diferentes de lo mismo, por eso se habla del monismo spinozista— la potencia de ambos está mutuamente determinada. De modo que, el aumento de la potencia de uno corresponde al aumento de la potencia del otro.

Al escuchar, experimentar y explorar nuestro cuerpo nos posibilita contactar con su régimen de afectos, con nuestros afectos; por consiguiente, con las afecciones que nos marcan y las correspondientes ideas de estas afecciones. Al tomar contacto con éstas y al aumentarlas —al aumentar nuestra capacidad del cuerpo de afectar y de ser afectado— las técnicas de las que he hablado promoverían una senda diferente para el aprendizaje, apartándose del criterio que se privilegia en nuestra cultura occidental,

---

<sup>81</sup> MARTINS, A. “A primeira ideia verdadeira no TIE: ideia do corpo e ideia-da-ideia”. In: *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*. Río de Janeiro: UFRJ, n° 3, 2017, p. 65.

<sup>82</sup> Como Spinoza expresa en el prefacio de la *Ética* III, acerca de la potencia de la mente sobre los afectos: «Tratarei da natureza e da virtude dos afetos, bem como da potência da mente sobre eles.» [Op. Cit., p. 98].

<sup>83</sup> Op. Cit., Parte IV, Cap. 27, p. 209.

heredera del cartesianismo y del platonismo; proponen comenzar por nuestro cuerpo y nuestro régimen de afectos, para aprender de nuestras experiencias y de lo que nos *conviene* en función a estas.

En este sentido, al respecto de los estados disociados, el vivir disociado es un modo de existencia limitado pero limitado de cuerpo y mente y no escindido. El cuerpo, efectivamente, en estos estados puede menos, así como también, consecuentemente, la mente puede menos, piensa peor, se engaña. Lo que es pensado como negación del cuerpo es negación de *nuestro* cuerpo singular y de sus experiencias en función de modelos universales, ideales normativos o exigencias del entorno. Por lo tanto, de lo que nos apartamos verdaderamente es de lo que este *puede*, de su potencia, o sea, de nuestra potencia.

De esta forma queda más claro por qué el conocimiento verdadero (potente), que siempre es conocimiento afectado (sensible) es una vía de transformación afectiva para tener vidas más potentes, plenas y alegres. El conocimiento disociado es un conocimiento sin sentido en lo personal y, sobre todo, sin potencia alguna, sin virtud. Al servicio de otros intereses que no favorecen nuestra afirmación, que más que colaborar con nuestra potencia la explotan, la usufructúan. Esa forma del conocimiento hace que nos mantengamos escindidos de nuestra potencia, lo cual nos hace pasivos, a merced de la potencia —mayor que la nuestra— de las *causas exteriores*.

### Consideraciones finales

Resumiendo, entonces, Spinoza propone un cuerpo sumamente conectado y múltiple en su propia constitución. Teniendo en cuenta que un cuerpo se define por sus relaciones, a la interna de sí mismo —compuesto por otros cuerpos menores bajo cierta relación—, así como con las demás cosas singulares. Así pues, podríamos decir que el modelo de cuerpo en Spinoza es un cuerpo que se compone (o descompone) en los encuentros, constituido con las fuerzas del mundo, entrelazado con estas y sus cuerpos. Dicho modelo valoriza y privilegia la dimensión de la experiencia en la construcción de conocimiento puesto que, como explica Sévérac<sup>84</sup>: «Aumento da sensibilidade afetiva

---

<sup>84</sup> Op. Cit.

do corpo e aumento da potencia de pensar da mente, por tanto, vão de par: o que uma mente pode conhecer é correlato ao que um corpo pode experimentar»<sup>85</sup>.

De todos modos, esto no quiere decir que estemos totalmente determinados por las *causas exteriores*. De hecho, si lo estamos y somos «agitados pelas causas exteriores [...] como ondas no mar»<sup>86</sup> es porque estamos en un conocimiento inadecuado y, por lo tanto, sujetos a las pasiones. En este sentido, no es que estemos mayormente conectados sino, más bien, condicionados por «um número reduzido de normas afetivas, que polarizam o corpo em alegrias ou tristezas obsessivas», según Sévérac<sup>87</sup>.

Aunque el cuerpo sea mejor entendido como umbral afectivo en Spinoza, aun siendo una composición de cuerpos, teniendo en cuenta que los afectos que lo (con)forman son fruto de su encuentro con las demás cosas singulares. Aun así, se trata de una posición singular, de un cuerpo que expresa de un modo singular la potencia infinita del conjunto de todas las cosas singulares, que conforman una única sustancia, una única naturaleza.

Esa es la condición paradójica de la vida en Spinoza, utilizando un término más winnicottiano que spinozista. Bajo una lógica no disyuntiva, la existencia en Spinoza se da entre lo individual y lo colectivo o, mejor, entre lo singular y lo común, utilizando términos propiamente spinozistas. Esto está expresado en la condición de la esencia singular, como expresión de una fuerza que lucha por perseverar, por afirmarse en la existencia pero que, para esto, depende también del entramado de los encuentros con los otros cuerpos, con las demás cosas singulares. La esencia de una cosa cualquiera en Spinoza, su *conatus*, es entonces singular y colectiva al mismo tiempo.

Somos entonces el conjunto de las experiencias que dependen de las pautas sociales de una época, fruto de un contexto político e histórico, que produce sus instituciones, como la familia en la cual crecemos y que, aun así, cercan algo único y singular, llamado *naturaleza propia* en Spinoza, que ejerce su propia fuerza de *afirmación de sí*.

Es esta posición singular la que justifica el desarrollo de un tratado ético en Spinoza, en contraposición a una moral. El parámetro de lo *bueno* y de lo *malo*, de lo *conveniente* para la conservación y mayor expresión de la naturaleza propia de un

---

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>86</sup> Spinoza, B. Op. Cit., Parte III, prop. 59, p. 139.

<sup>87</sup> Op. Cit., p. 24.



cuerpo, es singular. Sin embargo, para conservarse necesita afirmarse en los encuentros con los otros cuerpos, con las demás cosas singulares. El cuerpo humano, por tanto, tiene necesidad de muchos otros cuerpos, como lo dice en el postulado 4 de proposición 13 de la *Ética II*<sup>88</sup>.

Por otra parte, la existencia singular de ese cuerpo es expresión singular de la potencia de todo el conjunto, de la naturaleza entera como gran individuo compuesto.

Según la ética spinozista cuanto mayor sea el número de encuentros y más variados sean estos será mejor para el cuerpo, aumentará su potencia de actuar y para la mente también, aumentará su posibilidad de comprender. Lo que demuestra que la potencia aunque nos singularice siempre es colectiva, teniendo en cuenta que es «na conveniência com os corpos e mentes exteriores que se dá o tornar-se ativo; isto equivale, portanto, a uma abertura da sensibilidade humana, a um aumento de sua aptidão a ser afetado e afetar»<sup>89</sup>.

Retomando algunas experiencias de la danza contemporánea y de las técnicas somáticas, como propone Hélia Borges<sup>90</sup> con respecto al trabajo de la Escuela y metodología Angel Vianna<sup>91</sup>, donde retomé la danza contemporánea, la orientación de sus prácticas se parecería más a una visita, a un recorrido por el cuerpo. Bolsanello plantea una idea similar con respecto a las técnicas de la Educación Somática. Podríamos decir que se trataría de un recorrido como por cierto territorio:

Não se espera que o aluno tenha as respostas 'certas'. As orientações verbais são como trilhas no mapa de um território a ser percorrido. Pense em um passeio: talvez você não percorrerá todas as trilhas representadas no mapa, mas é importante saber que existem várias trilhas, como possibilidades. Se fizemos um paralelo, a orientação verbal do professor abre uma série de novas possibilidades no mapa de representação corporal da pessoa.<sup>92</sup>

En este proceso de construcción destacamos el papel del cuerpo, visto no solo como organismo sino también y, principalmente, como composición de afectos<sup>93</sup>, en su

---

<sup>88</sup> Spinoza, B. Op. Cit., p. 66.

<sup>89</sup> Sévéric, P. Op. Cit., p. 24.

<sup>90</sup> Profesora de la Facultad y Escuela de Danza Angel Vianna.

<sup>91</sup> La experiencia principal que inspiró mi trabajo de doctorado fue mi tránsito por la Facultad y Escuela de Danza Angel Vianna (FAV), en Río de Janeiro, Brasil, en la que realicé una especialización como terapeuta: «Terapia a través del Movimiento: Cuerpo y Subjetivación» (TAM).

<sup>92</sup> Bolsanello, D. Op. Cit., pp. 321-322.

<sup>93</sup> Padilla, A. "El self y el conatus: aproximaciones clínicas". In: *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*. Rio de Janeiro: UFRJ, nº 1, pp. 140-161, 2018.

qualidad intensiva; que nos conecta con la vida en tanto régimen de afectación, como campo afectivo. Será a través de las experiencias del cuerpo —que nos lanza en ese mar aleatorio de los encuentros infinitos de agenciamientos de composiciones y descomposiciones— lo que nos brinde la posibilidad de creación de nuevos universos intensivos, nuevos regímenes afectivos. Al aprender de nuestras experiencias, para distinguir y afirmar aquellos encuentros que nos son favorables para el desarrollo de nuestra potencia y mayor expresión de nuestra naturaleza; y evitar aquellos que nos despontencializan.

En el sistema spinozista, como vimos, la razón y el afecto no son excluyentes; en este sentido, para alcanzar un conocimiento racional el cuerpo es protagonista. A este se llega mediante un conocimiento adecuado de nuestros afectos, lo que implica que nuestras ideas no se desvinculen de la *idea del cuerpo* sentida, «pela experiência, da qual não nos é lícito duvidar, após termos demonstrado que o corpo humano existe tal como o sentimos»<sup>94</sup>; como también aparece en el corolario de la proposición 13 de la *Ética II*<sup>95</sup>.

Reflexionando, entonces, acerca de la frase que encierra el fundamento de la Escuela Angel Vianna: «el cuerpo sabe», y pensando en el sentido común de la psicología que entiende que si no son reconocidas determinadas cosas que nos suceden, el cuerpo, aún así, las expresaría; en una suerte de «somatización». Como no es posible concebir un estado de escisión, en el sentido de borramiento del nexo entre el cuerpo y su idea o de la mente y el cuerpo, en Spinoza, diremos que «el cuerpo sabe» porque el cuerpo piensa; y «el cuerpo expresa» porque estamos en la existencia gracias a que somos cuerpo, porque la vida nos atraviesa y nos afecta, justamente, por ser un cuerpo.

Afirmar la vida significa, entonces, afirmar la inmanencia. Lo que implica la afirmación de nuestro cuerpo singular, que se constituye en los afectos fruto de los encuentros; porque eso es estar en la vida estando vivos: ser afectados y afectar. A esto llamé cuerpo intensivo, retomando la afirmación del comienzo, haciendo una correspondencia con lo sensible del cuerpo.

*Recebido em 29/02/2023*

*Aprovado em 20/04/2023*

---

<sup>94</sup> Spinoza, B. Op. Cit., Parte II, prop. 17, esc., p. 68.

<sup>95</sup> «Segue-se disso que o homem consiste de uma mente e de um corpo, e que o corpo humano existe tal como o sentimos.» [Ibídem, p. 61].

## **Afetologia: para uma psicopatologia spinozista\***

Paulo de Tarso Peixoto<sup>1</sup>

**Resumo:** Apresenta-se a perspectiva de uma microfísica composicional afetiva intercorpos para se pensar os processos de intersubjetividade e de produção de sentidos. O processo de conhecimento das potências do corpo em campos de experiências inéditos é intitulado de “Afetologia”: uma ciência dos campos de afetações que expressam como cada corpo-subjetividade sofre a força dos encontros com outros corpos-subjetividades. A Afetopatologia é o conceito decorrente desse processo de conhecimento sobre as potências de sofrimento intercorpos. O percurso do artigo chega à questão da clínica e suas relações com a “Semiologia Afetiva”: dos signos e das afecções. São apresentadas vinhetas clínicas que visibilizam o caminho de produção de sentidos e de conhecimentos sobre as paixões e suas relações com os gêneros de conhecimento propostos por Spinoza. Desenvolve-se a epistemologia composicional das paixões como caminho de produção de sentidos. A epistemologia musical apoia todo o percurso do artigo, compreendendo-se que cada paixão, emoção, afeto, enquanto ideias expressas no corpo, são signos melódicos e expressivos dos processos de intercorporeidade e intersubjetividade.

**Palavras-chave:** psicopatologia, afetologia, semiologia afetiva, intercorporeidade, clínica, música.

## **Affectology: for a spinozist psychopathology**

**Abstract:** The perspective of an affective interbody compositional microphysics is presented to think about the processes of intersubjectivity and production of meanings. The process of knowledge of the powers of the body in fields of unpublished experiences is entitled “Affectology”: a science of the fields of affectations that express how each body-subjectivity suffers the strength of encounters with other bodies-subjectivities. Affectopathology is the concept resulting from this process of knowledge about the potencies of interbody suffering. The course of the article comes to the question of the clinic and its relations with the "Affective Semiology": signs and affections. Clinical vignettes are presented that make visible the path of production of meanings and knowledge about the passions and their relations with the genres of knowledge proposed by Spinoza. The compositional epistemology of passions is developed as a way of producing meanings. Musical epistemology supports the entire course of the article, understanding that each passion, emotion, affection, as corporeal ideas, are melodic and expressive signs of the processes of inter-corporeity and intersubjectivity.

**Keywords:** psychopathology, affectology, affective semiology, intercorporeality, clinic, music.

---

\* Trabalho originalmente apresentado na I Jornada de Psicologia Spinozista, realizada na UFF em 2022.

<sup>1</sup> Coordenador da Universidade Livre e do Laboratório de Emoções, Afetos, Sociedade & Subjetividades (LEMASS) da Secretaria Adjunta de Ensino Superior da Prefeitura de Macaé (RJ). Doutorado em Psicologia na Universidade Federal Fluminense. Email: paulo.tarso.peixoto@gmail.com.

## **1. Prelúdio e as Potências do Corpo em Spinoza: Afetopatologia**

Spinoza (2007) é o filósofo do corpo. A partir de sua física ele nos apresenta como os corpos constituem uma microfísica afetiva em campos de afetações diversos. Campos de experiências em que os corpos não estão dissociados da mente. Corpo-mente produzidos e produtores de processos de intercorporeidade e de intersubjetividade. Corpo-mente que se tecem como uma partitura unívoca. Corpo-mente como experiências singulares que se expressam num e só mesmo sentido. Da ‘nervura’ unívoca mente-corpo temos o processo de inseparabilidade de uma experiência que se atualiza, permanentemente, em ato, pelos encontros com outros corpos-mentes.

Spinoza em seu livro maior, intitulado *Ética*, nos indagará (E III 2 esc): ‘o que pode o corpo’? Ninguém ao certo saberá previamente o que pode a potência de um corpo. O saber sobre as potências de um corpo só pode ser conhecido através das experiências que este corpo vive os seus encontros em ato. Conhecer as potências do corpo, considerando que este corpo é produtor de ‘signos afetivos’, ‘ideias afetivas’, nos encaminha à perspectiva da ‘Afetologia’ e de uma ‘Afetopatologia’. Conhecer as potências do corpo na relação com outros corpos, suas misturas, seus efeitos de composições nos endereçam ao conhecimento das ‘melodias dos signos afetivos’ advindas dos processos de intercorporeidade/intersubjetividade.

A afetologia, como um conhecimento dos processos de composições dos afetos, nos fala sobre a ‘afetopatologia’, ou seja, a lógica de como ‘sofremos’ a força de nossos encontros e, com efeito, as variações dos gradientes de potência vitalizados (alegrias) e desvitalizados (tristezas) (E III 11 esc).

Ao longo de nossa experiência clínica no campo de saúde mental há três décadas, percebemos que as pessoas que circulam nestes espaços expressam e se fixam em ‘repertórios’ de afetos de baixa vitalidade, ou seja, com um acento maior nas tristezaas. Ao longo da vida se ‘especializaram’ em compor seus encontros misturando-se em signos afetivos confusos, “parciais” e “mutilados” (E III 9). Elas tomam os efeitos como causas (E I Apêndice), ou seja, não conhecem o processo produtivo e produtor dos afetos tristes que insistem em suas existências. Essas pessoas “sofrem de signos afetivos” dos quais não conseguem explicar suas “naturezas”, ou seja, “como”, com “o que”, “com quem”, “de que forma”, “em quais ocasiões”; seus afetos nascem e se reproduzem em suas vidas, se que se deem conta de como ou por quê.

Estes signos afetivos, tais como, sensações, percepções, emoções, imagens, nas experiências vividas por estas pessoas, inclusive em todos nós, são inteligidos de forma confusa, distorcida. Estas distorções se manifestam através do que Spinoza nomeia como o primeiro gênero do conhecimento. A partir dos campos de afetações entre as subjetividades-corpos, a imaginação é excitada de tal modo, produzindo-se paixões, ideias confusas, podendo diminuir a nossa potência de existir, edificando-se ‘manicômios existenciais’ através dos sentidos mutilados e inadequados das experiências vividas.

Conhecer o que podemos a cada encontro. Conhecer como cada um é afetado num dado encontro, será conhecer fenomenologicamente e cartograficamente como o corpo é excitado por outros corpos na produção daquilo que Spinoza denominou como afetos passivos (E III 11 esc). O campo produtor dos afetos passivos se expressa a partir da experiência que ele nomeou de Primeiro Gênero do Conhecimento (E II 40). Afinal, as paixões nos movimentam e movimentam esta forma de conhecer a vida, os encontros, as experiências vividas.

Segundo Spinoza, o primeiro gênero do conhecimento é o território pelo qual a imaginação é excitada pelas imagens que foram recolhidas dos contatos, dos encontros entre-corpos, intermundos. Destes encontros fortuitos, aquilo que foi recolhido como traço, como vestígio, como ‘signo-afetivo’ advindo de um outro corpo-subjetividade, produzir-se-ão sentidos confusos, ou como nos diz Spinoza, as ideias inadequadas.

Desta forma, o primeiro gênero do conhecimento é tecido por duas vias: de uma parte, através de um ‘ouvir dizer’: aprendemos que o nosso nome é tal, que nascemos em tal cidade, que o Deus que nos ensinaram e que inculcaram em “nossas” mentes nos levará ao céu. Passamos a acreditar nas inúmeras verdades que nos afetam e se misturam em nossa imaginação sem fazermos uma análise sobre o que foi ‘introjetado’ em nossas formas de perceber, sentir, pensar o mundo. Há outras maneiras de agir a partir de um ‘ouvir dizer’: ‘me falaram que transtorno de pânico é igual a diabetes, não tem cura e tenho que tomar remédio pelo o resto da vida...; “me falaram que eu tenho uma doença mental... mas, não souberam me dizer direito o que é ela... e em qual parte do meu cérebro ela está!’. De outro modo, o primeiro gênero do conhecimento, é feito através das ‘experiências vagas’, quando a experiência parece ter mostrado algo, que é generalizado para todos os casos: ‘já passei por isso, a razão é tal e a solução é tal’, ‘todo mundo sente isso, é normal’, ‘ninguém morre por isso’ etc.

A imaginação é excitada pelas ‘marcas’ dos corpos exteriores que são incorporados de forma passiva. Estes ‘corpos’ deixam as suas marcas, seus vestígios em

nós (E II 13 Postulado 5). Spinoza nos dirá que as experiências nos tocam de inúmeras maneiras. A vida afeta nosso corpo de muitas maneiras a partir dos campos de afetações que temos com estes corpos.

Spinoza é leitor dos estoicos. Para estes um corpo poderá ser compreendido como, por exemplo, um ‘corpo-vento’, um ‘corpo-luz-do-sol’, ‘corpo-sonoridade-de-uma-flauta’, que é distinta do ‘corpo-sonoridade-de-uma-voz’. Tudo o que tiver poder de afetação sobre outro corpo será compreendido como um corpo, ou seja, como um corpo-afetante. Um corpo afetante tem a potência de afetação sobre um outro corpo, pois, este corpo e o outro, de alguma forma, foram feitos para receberem os ‘signos-afetivos’ advindos de um e de outro. A isto chamo ‘compleição afetiva’, isto é, um dado corpo possui a potência de se compor, perceber, sentir os ‘signos afetivos’ que dimanam do outro corpo. O corpo vai sendo ‘modulado’, ‘moldado’ a perceber determinadas situações, excitando-se e misturando-se mais com uma dada situação e menos com outras.

Ao longo de meu trabalho clínico em Gestalt-musicoterapia-filosofia, como trabalhador do campo da saúde mental, pude perceber claramente as diferentes formas de ‘complexões afetivas’ daqueles que são classificados de esquizofrênicos (ou por qualquer outra etiqueta ou grade nosográfica). Nunca encontraremos a mesma compleição afetiva entre pessoas que são “portadoras” ou que “sofrem” de uma “esquizofrenia”. Cada pessoa é excitada em sua imaginação, nas formas de fazer contato com as situações, de forma singular e inédita. Cada pessoa é artista de seus contatos e dos afetos que são cocriados em seus encontros (PEIXOTO, 2018, 2021). Cada afeto é a expressão das misturas com os diversos corpos e situações vividos. Daí um afeto ser a expressão de um processo de cocriação com a vida, com o mundo.

Uma característica comum do primeiro gênero do conhecimento e que pode ser visibilizado nas pessoas que circulam no campo da saúde mental, mas, outrossim, em todos nós: as misturas de nossos corpos com outros corpos produzem sentidos passivos, pois, a consciência é tomada por impressões vagas, imagens confusas, ideias mutiladas, misturadas, confluentes e fixadas nas tristezas que, em geral, diminuem a nossa potência de existir. Experiência em que as paixões tristes nos invadem e podem nos dominar. Somos escravos destas imagens, sensações, percepções e ideias confusas. Um ponto marcante nos casos das pessoas que nos procuram no campo da saúde mental: o repertório de afetos é, em geral, reduzido às arquiteturas das paixões tristes. O repertório de experiências vividas reduz-se a um campo de experiências crônico, repetitivo e de baixa criatividade e criação de novas possibilidades existenciais. Vivem misturados às imagens

das experiências vividas no passado e nas imagens de um futuro que ainda não aconteceu. Vivem das “noias”, na temporalidade dos ressentimentos, das misturas e confluências nas imagens já vividas ou ainda por viver, ao invés de entrarem na temporalidade fluídica de “Aion”, o tempo do devir, do tempo da invenção, tempo do devir-criança. Vivem de afetos passivos e confluentes em temporalidades e espacialidades do passado e do futuro. Vivem de manicômios imaginativos (PEIXOTO, 2007).

Numa de suas dimensões, a imaginação pode nos impulsionar na direção de interpretações dos acontecimentos pelos efeitos – tomando os efeitos como causas – e não pelo processo produtor que gerou a experiência. Nesta condição, conforme Spinoza, somos ‘causa parcial’, ou seja, estamos separados da nossa potência de compreensão sobre o que se passa em nós na relação com o campo de experiência de que fazemos parte.

O ser humano é finito em suas formas de perceber, de pensar, de refletir. Com efeito, nossa compreensão a respeito do mundo sensível, por sua vez, também é finita. Por este prisma, nós nos preenchemos com partes de imagens, com partes de ideias que temos sobre as imagens que foram recolhidas destes campos de afetações, suscitando ideias inadequadas ou confusas. Spinoza dirá que nessa experiência somos ‘causa parcial’. Aquele que busca sentidos imediatos, sobretudo, apoiando-se nos traços e vestígios que foram recolhidos da experiência imediata, sendo trabalhados pelas leis da imaginação, poderá se ‘enredar’ numa cadeia de ideias confusas, mutiladas e ‘parciais’. Aqueles que buscam e são guiados pela imaginação “passiva”, “confluente e fixada” nas imagens do passado ou de um futuro, criam sentidos através dos seus efeitos. As pessoas que avaliam as experiências da vida e dos seus encontros passivamente, através dos efeitos, são aquelas que criam conclusões sem premissas, ou seja, elas criam gêneses inadequadas.

Este tem sido o caminho de milhões de pessoas que se misturam aos diagnósticos que recebem dos especialistas no campo da saúde mental: por um ouvir dizer acreditam que possuem tal ‘doença mental’. Superidentificam-se com seus diagnósticos, pois, assim como toda crença bem introjetada, passam vagamente a encarná-los como as verdades que foram proferidas pelos discursos competentes da verdade científica.

## **2. Para uma Semiologia Afetiva: dos signos e das afecções**

Até este momento compreendemos que os campos de afetações entre-corpos-subjetividades podem nos conduzir à produção da experiência do primeiro gênero do

conhecimento. Afinal, somos seres finitos em nosso entendimento. Somos afetados por forças advindas de um mundo infinito. É parte de nossa potência de existir ‘sofrer de paixões’, pois, podemos ‘sofrer de tantas maneiras o quanto for possível’, ampliando nosso repertório de sensibilidades e percepções. O problema, a “noia”, começa a “rolar” quando nos fixamos e ficamos passivamente confluentes, misturados em imagens, sensações, percepções de nossos encontros com outros corpos-subjetividades. Nestas ocasiões, nossa potência de existir expressa um repertório de possibilidades afetivas e desejanças diminuída e confusa.

A “noia” emerge como um fenômeno nascente de campos de afetações que, de alguma forma, nos toca de modo sorrateiro, quando somos pegos por algum ‘signo afetivo’ advindo da experiência em que somos parte. A fala de alguém, algo que uma pessoa possa nos ter feito, são alguns dos exemplos em que os traços destas experiências excitam a imaginação que se associa às emoções e às ideias mutiladas e confusas. Desta forma, vamos sendo preenchidos ‘passivamente’ pelas imagens dos corpos exteriores. Corpos-imagens, corpos-sons, corpos-vozes, corpos-gestos, corpos-ideias que nos afetam. Por vezes, nem percebemos que somos afetados por eles.

Para a construção da *afetologia* e, mais precisamente, da *afetopatologia*, precisaremos conhecer como o paciente, usuário do SUS, quer seja num atendimento individual, quer seja numa atendimento grupal-comunitário, se relaciona com os campos de afetação de sua vida e, com efeito, quais são os seus graus de potência e os processos de autorregulação afetiva a que é capaz em diversas situações.

Seguindo a perspectiva spinozista dos campos afetivos produtores das afecções, diremos que todos nós conhecemos as imagens sensoriais daquilo que nos afeta, através das percepções e impressões que formamos delas. Por conseguinte, será através das imagens sensoriais que formamos a imagem da relação de nosso corpo-subjetividade com os outros corpos-subjetividades. Esta imagem intercorpórea já é, ela mesma, uma ideia perceptiva, sensorial.

Vale ressaltar que a imagem de um pássaro que corta os ventos, como se deslizasse numa onda na paisagem do céu, pode nos afetar de tal modo, produzindo-se em nosso corpo-subjetividade afetos de leveza, paz, integração, destemor, arrojo, criatividade, dentre outros afetos. O campo de afetação formado pelo corpo-subjetividade-pássaro-ventos-céu possui um grau de potência o suficientemente ressonante-simpático, sincrônico, empático e sintônico para a produção dos afetos descritos acima no corpo-subjetividade-indivíduo-situado-na-paisagem. Vale ressaltar



que um corpo-subjetividade é aquele que, sobretudo, possui potências de sentir, para além de um sistema nervoso central. Isso vale para os campos de afetações entre os humanos e os seres-não-humanos. Como, por exemplo, a relação do ser humano e o ser planta. “Algo” entra em ressonância entre estes corpos-subjetividades. O afeto de tranquilidade, de harmonia, de paz, de serenidade advém ao corpo-subjetividade-humana. Por outro lado, existem pesquisas que indicam graus de potência afetivas das plantas, mesmo que elas não sejam detentoras de um sistema nervoso central.

O geneticista japonês Kazuo Murakami, em seu livro *Código divino da vida* (2008, p. 40), afirma que existe um campo morfoafetivo genético onde “todos os seres vivos usam o mesmo código genético. Isso significa que todos, sejam eles fungos, a bactéria E. Coli, plantas, animais ou seres humanos, funcionam de acordo com o mesmo princípio.” Os arranjos e composições das “melodias genéticas”, conforme Murakami, é que darão a tonalidade da vida orgânica. Desta forma, existem “melodias afetivas” engendradoras de campos de afetações entre estes seres para a produção de afetos ativos potentes. Corpo-subjetividade-planta e corpo-subjetividade-forma-humana compõem um corpus-ambiente mais amplo, um ambiente de vida complexo que não pode ser medido pelas réguas da ciência clássica, mas, talvez, seja compreendida pela perspectiva de uma *Scientia Animae Sensibilis*. uma ciência da alma-natureza sensível que compreende campos afetivos entre-corpos-subjetividades. Corpos-subjetividades que compõem uma política de vida, como veremos mais adiante.

Nessa parte já ingressamos em nossa “Semiologia Afetiva”. Uma semiologia dos sinais e signos intercorpos, intersubjetividades, intermundos. Uma semiologia que se dirige à compreensão sobre como os corpos-subjetividades compõem seus encontros, ampliando ou diminuindo suas potências de existir. Vale ressaltar: o corpo humano e corpo flor podem se compor de tal modo a ampliar suas potências de existir. Vale conhecer como eles compõem este encontro. Afinal, um corpo flor expressa complexões afetivas e afetantes que podem entrar em composição com os corpos humanos. Assim, o biólogo Jacob Von Uexküll (1965) nos ensinou sobre a “sinfonia da natureza”: ela expressa modos de composições inéditos e singulares entre os seres da natureza.

A partir da perspectiva dos graus de potências, ou seja, do poder de afetar e de ser afetado entre-corpos-subjetividades, entramos na microfísica spinozista naquilo que diz respeito ao processo produtivo das afecções. Como vimos anteriormente, temos os corpos afetantes e os corpos afetados. No entanto, o corpo afetante deixa suas marcas, vestígios

e traços de seu corpo no corpo afetado e, com efeito, este recebe, de alguma forma, os vestígios, marcas e traços do corpo afetado em seu corpo-subjetividade.

Os vestígios, as marcas, os traços de um corpo-subjetividade, agora, ‘incorporados’ de um ao outro, Spinoza nomeará como afecções. Spinoza (E III definição 3) compreenderá os afetos como “as afecções do corpo, pelas quais a potência de agir desse corpo é aumentada e diminuída, favorecida ou entravada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções”. Spinoza visibiliza o processo dos graus de potência, do poder de afetar e de ser afetado por um corpo-subjetividade, onde as potências de agir de um corpo-subjetividade é aumentada e diminuída, favorecida ou entravada, bem como as representações que podem se formar a respeito das marcas, vestígios e traços daquilo que possa ter sido recolhido pelo corpo-subjetividade de um campo de afetação singular.

Tomemos como exemplo o ato de escutar uma música. O corpo-subjetividade-música afeta um corpo-subjetividade-humano. Considerando que uma música expressa mundos, formas de sensibilidades, maneiras de falar do mundo, ela é um corpo-subjetividade que afeta tantos corpos-subjetividades de forma singular e sempre inédita. Esta música poderá produzir lembranças, imagens de uma pessoa, momentos de vida vividos com ela. Estas lembranças, emoções, paisagens vividas são as afecções do campo de afetação corpo-subjetividade-música e corpo-subjetividade-humano. Eles foram feitos de um para o outro. Pois, se acaso assim não fosse, não haveria efeitos de subjetividade, ou nos termos spinozistas, não haveria ‘afecções’ e ‘afetos’, não nasceriam paixões.

Em outros termos, quando somos afetados pela força de afeto de um corpo exterior, ele deixará o seu rastro em nós. Este rastro é o ‘índice-signo afetivo’ engendrador de ‘imagens afetivas’ da memória, da sensibilidade do corpo que é movido, mais uma vez, em movimentar a sua ‘usina de intensidades’. Os campos de afetação movimentam uma usina de processos afetivos, atualizando nossas maneiras de sentir, de pensar e de agir. Este processo produtivo é feito, sempre, através das experiências, sempre singulares e em ato. Daí, nunca saberemos previamente quais são as potências de um corpo. Só poderemos conhecer as suas potências em ato!

Por sua vez, esta ‘usina de intensidades’ expressa as afecções, ou seja, as misturas e composições entre-corpos-subjetividades. Quando somos afetados por algo, há um processo de ‘usinagem’ e de cocriação de formas de sentir, de perceber, na formação das ‘representações mentais ideativas’ que se agenciam às emoções e, estas, se agenciando às imagens de um passado ou de um futuro, produzindo o aumento de potência (alegrias) ou diminuição de potência (tristezas).

Cabe ressaltar a grande invenção spinozista: considerar as experiências de diminuição de potência (paixões tristes) como essenciais para o processo de conhecimento de si e, com efeito, para o caminho ao segundo e ao terceiro gênero do conhecimento. Poderemos compor novos entendimentos e novos mundos de inteligibilidade, quer seja, com as paixões tristes, compreendidas como afetos passivos tristes, pois, não temos uma compreensão clara sobre o seu processo produtivo, quer seja, com as paixões alegres, compreendidas como afetos passivos alegres, pois, também podemos não ter uma compreensão clara sobre o seu processo produtivo, para conquistarmos ‘ideias ativas’, ideias criadoras de novos sentidos que nos conduzam ao governo dos afetos. Governo de si nascido de um processo de conhecimento dos campos de afetações entre-corpos-subjetividades.

Um ponto fundamental a ser destacado: o trabalho de nossa Afetologia, da Afetopatologia e, com efeito, da semiologia afetiva, não é a de *superar* as paixões tristes, como escutamos e lemos em várias ocasiões em apresentações e literaturas. Spinoza, a nosso ver, como um filósofo da complexidade (BOVE, 2010a) compreende que as paixões são necessárias para a construção de novos sentidos. Por este prisma, diremos que ao invés de *superar as paixões tristes*, nós poderemos *compor com elas*. A perspectiva da *superação* indica o movimento de uma *moral* que toma a tristeza como algo negativo.

A Afetologia e Semiologia spinozista que propomos segue a epistemologia composicional (PEIXOTO, 2007, 2013, 2021, 2022). Spinoza é o filósofo da complexidade (BOVE, 2010a). A perspectiva da complexidade pode ser encontrada pela carta 4 à Oldenburg quando Spinoza afirma que se uma só gota de água pudesse ser aniquilada, toda a natureza é que seria aniquilada, se uma simples gota de água for eliminada no universo, todo o universo será eliminado. Spinoza, muito antes de Edgar Morin (2005a), compreendido como o filósofo da complexidade no século XX, apresenta uma epistemologia do complexo, de um mundo que epistemologicamente se constitui por composições. A palavra complexo, assim como nos ensina Edgar Morin, advém da palavra latina *complexus*, ou seja, aquilo que se tece junto. Por este prisma, a epistemologia composicional spinozista nos indica que o mundo, as experiências de vida se compõem por seus poderes de afetações expressando fenômenos sempre singulares e inéditos. Daí a grande importância das paixões para a edificação de sentidos. Elas não precisam ser superadas, mas, outrossim, podemos nos compor com elas, sempre, pois somos seres com “complexões afetivas” que são atravessadas pelas experiências

passionais. Ao invés de eliminar as paixões, comporemos com elas. Diremos: se as paixões fossem eliminadas em nós, todas as outras afecções seriam, por sua vez, eliminadas. A vida é, numa de suas infinitas potências, passional. A aventura spinozista nos convida a compormos com as paixões, como uma partitura semiológica de signos-sinais-traços afetivos advindos de diversos corpos-subjetividades e que constituem a partitura de uma sinfonia do presente de um encontro.

Um outro ponto a ser destacado: uma paixão é um modo de vida. As paixões expressam e edificam ‘modos de vida’. Modos de vida em que cada um pode se aprisionar, constringendo outras possibilidades de poder se sentir, se pensar e de se agenciar em outras experiências, em outros campos de afetação com outros corpos-subjetividades para, assim, poder atualizar e constituir novos campos afetivos de vida. No entanto, a forma de vida aprisionada nas paixões ainda é um modo de viver. Compreender como cada um de nós se compõe e é atravessado pelas paixões é o trabalho de uma semiologia composicional sobre como nos agenciamos e nos misturamos aos signos-vestígios dos corpos-subjetividades que nos afetam e fazem parte de nós.

Dando sequência à semiologia afetiva, chamaremos *signos*, as ideias sensoriais e perceptivas que indicam que estamos misturados, confluentes e preenchidos pelas “imagens-percepções-sensibilidades” do corpo-subjetividade que nos afetou. Ficamos misturados às imagens e percepções daquilo que foi falado por alguém. Essas misturas com os signos-sinais de outros corpos-subjetividades são as afecções-expressões de nossas potências afetivas nascidas de forma singular e em ato.

A voz de uma pessoa, as suas palavras, o seu olhar, a velocidade de sua fala, suas pausas, seus silêncios podem nos afetar de tal modo a ficarmos misturados a estes *perceptus e affectus* (DELEUZE & GUATTARI, 1988). Estes ‘signos-afetivos’, pois são ideias afetivas que foram recolhidas do corpo-subjetividade-pessoa que nos afetou, agora se mistura ao nosso corpo-subjetividade, produzindo uma ‘mistura’, uma ‘confluência’, em termos gestálticos (PERLS, HEFFERLINE & GOODMAN, 1997). O problema é quando nos misturamos e nos fixamos às marcas dos vestígios dos corpos exteriores. Sofremos da força de afecção e de afetação dos outros corpos. Tornamo-nos servos das forças externas. Aqui somos ‘causa parcial’, pois, poderemos não saber ao certo o que está acontecendo, quais decisões tomar, o que falar, e, muito menos, dar formas criativas àquilo que se percebeu, sentiu e, com efeito, àquilo que imaginamos e pensamos sobre o fenômeno afetivo que nos atravessa aqui-e-agora.

Somos causa parcial, pois compreendemos em parte o que está acontecendo conosco, o que está acontecendo neste campo de afetação. Como somos seres finitos, em muitas ocasiões compreenderemos parcialmente o que estamos vivendo. Precisaremos de mais tempo para o conhecimento do processo produtivo dos afetos passivos, desta experiência de ser causa parcial, de sermos ‘passivos’ e ‘misturados’ aos ‘signos-afetivos-afetantes’ dos corpos-subjetividades que deixam seus rastros em nós. Precisaremos de mais tempo para podermos dar novas ‘*gestalten*’, novas formas ao que sentimos, percebemos, imaginamos e, com efeito, sobre o que pensamos sobre o que se passa (PEIXOTO, 2018).

Spinoza nos dirá que a primeira ideia que temos é a ideia de nosso estado de corpo. Por este prisma, o objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo e o corpo existente em ato (E II 11 e 13). Spinoza é um filósofo do corpo-subjetividade. Ele conceberá que uma sensação, uma emoção, um afeto, são ideias do estado de corpo em ato. Ideias inscritas e expressas na partitura complexa do corpo. O corpo se expressa através de signos-afetivos, escrevendo a partitura existencial em contrapontos com os signos-linguísticos.

Decorre daí que um corpo-subjetividade é atravessado por signos-afetivos, quer seja, pelas imagens que brotam na imaginação, pelas sensações, percepções sensíveis que caminham pelo corpo, pelas heteróclitas formas de se emocionar e de se afetar nos campos afetivos, quer seja, pelos signos-linguísticos que são organizados em formas expressivas pela palavra, por uma pintura, por uma poesia, pela escrita de uma carta a alguém. Estes e outros signos-afetivos e signos-linguísticos possuem a singularidade de serem ‘expressivos’ (DELEUZE, 2002). Eles expressam o corpo-afetivo-afetante-subjetividade que nos afetou e que se ‘misturou’, entrou em ‘confluência’ com o nosso corpo-afetivo-afetante-subjetividade numa dada experiência.

Assim a mão do violinista vai em direção às cordas do corpo-violão. A cada instante, dependendo do grau de potência que o violinista afetará as cordas do violão na progressão da experiência musical, teremos expressões totalmente singulares do corpo-subjetividade-violão. As sonoridades da música ganham ‘matizes afetivos’ totalmente diferentes, na medida em que o violinista afeta o corpo-subjetividade-do-violão de formas diferentes. Ora mais rápido, ora mais lento, ora com mais pressão, ora com menos, ora com a ponta das unhas, ora com a polpa dos dedos, ora com poucos dedos, ora com muitos, ora batendo em seu corpo como uma percussão, associada às levadas que tocam todas as cordas. Considerando-se, também, que o corpo-subjetividade-do-violão já é

afetado pelo ‘*corpus-ambientis*’, isto é, pelo ambiente que o envolve e, por sua vez, envolve o corpo-subjetividade-do-violonista. Dependendo da temperatura, da umidade e de outros fatores ambientais, o corpo-subjetividade-violão expressará seus matizes afetivos sonoros. No frio seu corpo expressará determinadas potências dos seus signos-afetivos-sonoros. No calor, serão outros signos-afetivos-sonoros que dimanam de seu corpo. Tudo isto na relação com o corpo-subjetividade do músico que se agenciará ao seu corpo para constituírem um ‘corpo-comum-expressivo’ da música executada em ato. Este exemplo nos dá a imagem da compleição afetiva singular de um indivíduo (músico que toca) que se compõe com a compleição afetiva de um outro (corpo-violão-ambiente). Essas são algumas curiosas filigranas da epistemologia composicional intercorpos, transcorpos que se agenciam para a produção das *paixões*. As paixões são primeiras como sementes que podem frutificar sentidos. A isto dependerá como nos agenciamos e compomos com elas.

Desta forma, todo corpo-subjetividade possui a potência de expressar ‘signos-afetivos’ sensoriais, perceptivos, imaginativos, ideativos. Teremos sempre uma ‘ideia afetiva’ de algum ‘signo afetivo’ de “nosso” corpo-subjetividade ou de um outro corpo-subjetividade exterior ao nosso. Coloco a palavra “nosso” entre aspas, pois, isso que somos nós é tão feito de “tantos outros”: outros povos, línguas, modos de viver, de perceber a vida, como nos ensinou Deleuze & Guattari (1988) através dos conceitos de agenciamentos coletivos de enunciação. Cada palavra, cada gesto, modo de ser, é movido por tantas outras formas de ser que nos habitam e dos quais não temos o seu conhecimento pleno. Um modo de sorrir, de olhar e contemplar um entardecer é atravessado por tantas outras “afecções” que nos habitam e das quais não sabemos com quem, quando, como, foram feitas. Umas sim, outras não. Viveremos este belo paradoxo por toda uma vida. Nunca seremos “totalmente” ativos em nossos modos de compor com as paixões. Esta é a grande beleza da obra existencial que compomos com os outros, seres humanos e não humanos.

Ainda na esteira da Semiologia Afetiva, diremos que um brilho de um olhar é um ‘signo-afetivo’ que nos afeta e que produz melodias passionais que emergem em nós. Ele se faz corpo com o meu afeto de interesse, de um desejo de descobrir o mistério que aquele olhar traz consigo. Fazendo-se corpo com as imagens que agora se agenciam à minha imaginação, aos tantos outros signos afetivos que possam me atravessar nesta experiência.

Considerando que, mesmo nos afetos passivos alegres não sabemos ao certo sobre o seu processo produtivo de emergência, ou seja, não sabemos ao certo sobre como uma dada alegria possa se “fazer aparência” e emergência naquilo que sentimos e pensamos, estaremos nós na ordem das paixões. E que possamos ter a potência de vivê-las sem a pressa e o “projeto” de “superá-las” ou, ainda, em buscar uma “verdade” sobre elas.

Se acaso nos sentirmos desorientados, sem saber dar direções sobre nossas “escolhas”, caminhos a serem seguidos, é preciso um pouco de pausa. É preciso que as “paixões cantem” e se expressem no tempo delas. A pressa pode “rasgar o tempo dos sentidos”. Os sentidos mais “ativos”, diremos nós, “criativos”, vêm com o tempo. Este é o trabalho tecido numa temporalidade que faz conhecer gradualmente: a) “como” nos afetamos pelas situações, b) “com quem” nos afetamos e compomos esta experiência; c) “com o que”, “com quais signos-sinais” advindos do mundo do outro nos agenciamos para a “gestação” e “expressão das melodias passionais”; d) em quais “ritmos-temporalidades” as paixões agenciam a experiência intermundos; e) quais são os “coloridos emocionais” que estes encontros expressam, se estes “coloridos emocionais passionais” são recorrentes, “com quem já foram vividos”, “em quais outras situações”.

Estes são alguns “indicadores semiológicos” que podem nos orientar no processo dos agenciamentos e composições com as paixões. Desta forma, podemos compor com as paixões retirando-as do estatuto da negatividade. Conforme o próprio Spinoza nos ensina: não rir, nem chorar das experiências humanas, mas, compreendê-las. Compreendê-las em suas composições, potências, agenciamentos e expressões.

Compreendemos, pelo que foi trabalhado nesta seção, que as afecções são uma forma de conhecimento do primeiro gênero do conhecimento. O corpo-subjetividade sendo agido pelas intensidades, variações, modulações dos signos afetivos advindos dos corpos afetantes. O corpo-subjetividade sendo vivido, sendo governado por estas marcas, impressões, vestígios. Podemos viver nossos encontros movidos pela servidão das paixões que nos atravessam, vivendo uma experiência, ou mesmo uma vida, como nos casos das pessoas diagnosticadas (ou não) com algum ‘transtorno mental’.

### **3. Das afecções às melodias afetivas criativas: Da produtividade da potência de existir, signos vetoriais e tensões afetivas**

Vimos pelas partes precedentes que cada corpo-subjetividade pode ser preenchido, em maior ou menor grau, pelos signos afetivos que advêm de um outro corpo-

subjetividade. Esta experiência pode produzir ideias confusas, quer seja através das ideias sensoriais e emocionais que fazemos desta experiência, quer seja através das representações-ideias que fazemos dela.

No entanto, vimos que existem afetos passivos alegres. Como no caso do violinista e o seu violão. Esta experiência pode estar sendo tecida num *corpus ambientis* em que está presente um público interessado por sua música. O olhar, o movimento do corpo do público, enquanto o processo musical do corpo-subjetividade-violão-violinista se faz, dentre tantos outros signos afetivos, são vetores que fazem parte deste *corpus ambientis*. Os afetos que nascem no violinista é o de estar numa aventura, numa experiência em que ele pode sentir que está, a um só tempo, em ressonância-simpatia, sincronia, empatia e sintonia com o violão e o público. Temos um *corpus ambiente* sintônico! Tudo flui!

Durante a apresentação, ele tem consciência do prazer, do desejo de se aventurar um pouco mais em determinadas escalas e acordes, em produzir harmonias que não estavam previstas. Mesmo que, por vezes, uma nota não tenha saído da forma que desejaria, ele continua e não interrompe o processo da experiência. Ele sabe que pode continuar esta experiência. No entanto, ele não tem consciência de tudo o que se passa. Ele não sabe explicar todos os afetos que o atravessam. Após o espetáculo ele poderá dizer: “não existem palavras para explicar tudo o que eu senti durante a execução de minhas músicas, daquilo que senti do público, enquanto tocava. Eu não sei sobre tudo que senti nos momentos de uma música para outra. Nem daquilo que sinto aqui-e-agora”. Ele vive a experiência do inefável, daquilo que é de difícil apreensão pelos signos linguísticos. Ele, talvez, queira ficar com os afetos que o atravessam agora, após o espetáculo e de poder apreciar essa experiência. Talvez, ele saiba que, por vezes, as palavras nos impedem de sentir, conforme nos diz a filosofia taoísta! As palavras podem produzir mais confusão, pois, não é, ainda, o tempo delas. As palavras possuem o tempo certo de sua “gestação” e o seu tempo de “nascer” para a produção de sentidos, para o processo de produtividade da potência de existir de forma criadora. Mas, vivemos numa sociedade que estimula a “tagalerice” para todos os cantos. Dar o tempo... o tempo de nascimento das palavras. Este é um toque clínico necessário no processo de produtividade de sentidos criativos e potentes na relação composicionais com as paixões.

O tema do “nascimento da palavra” me instiga. Este é o momento de nascença da expressão pelas palavras, sem pressa. Momento de um profundo contato com o que nos atravessa, com aquilo que se expressa como melodias de *perceptus e affectus*.



Momento de uma “percepção de melodias sensoriais”, como ideias melódicas do corpo. Momento do “canto de um silêncio-pausa” que faz gestar e chegar o “tempo das palavras”. Trago um exemplo que me marcou profundamente no trabalho clínico.

Lembro-me de inúmeros exemplos no meu trabalho como clínico, quer seja no campo da saúde mental, quer seja no meu trabalho no atelier-consultório. Um que me marcou profundamente foi o que se deu numa experiência com uma senhora. Ela com a idade de 75 anos e que adorava trabalhar com o corpo. Num de nossos trabalhos de “metáforas corporais” agenciadas pelos movimentos expressivos do corpo, respiração e os “envelopes sonoro-musicais” (LÉCOURT, apud PEIXOTO, 2019) que eu produzia ao piano, ela desenha caminhos com o corpo.

Esta experiência nasceu de um tema que, na primeira parte da sessão, estava sendo desenvolvido a partir das histórias de vida e dos caminhos que ela experienciou. Ela traz o desejo de poder “inventar novos caminhos para a sua vida”. Daí construímos, juntos, a metáfora “construir caminhos com o corpo”. Ela no tatame e eu no piano. Sou atravessado pelos rastros dos signos afetivos de sua voz, contando suas histórias de vida; pelas imagens que me atravessaram no momento deste relato; pelas pausas que ela dava, quando fechava os olhos para sentir o que havia falado; pelos signos afetivos dimanados de sua respiração profunda que, por vezes, precisava “pegar o ar”, conforme ela dizia; por suas risadas que brotavam no *corpus-ambiente* o brilho de sua vida; por suas lembranças de situações vividas tristes que se encadeavam como “temas melódicos desvitalizadores” e que apareciam como “cortes na duração” (DELEUZE, 2002) de sua alegria. Ela era nordestina e a potência de vida estava ali, sedimentada nos escombros de uma vida composta por encontros tristes. Quando descrevo estes signos afetivos, aqui-e-agora, no ato da escrita, é ser atravessado por eles, mais uma vez, como se pudesse estar com ela agora. E isso foi há 24 anos atrás.

A música começa. Uma composição que se improvisa a partir destes signos afetivos que me percorrem... me atravessam. Eles transitam em minha imaginação, ganhando o corpo-corporeidade dos signos sonoros-musicantes do piano, agenciados pelos toques de meus dedos que deslizam pelas teclas. Ela, a senhora, desliza pelo espaço com movimentos curtos. Compomos o “deslize temporal-espacial” na gestação de outros tempos-lugares.

Quando a música começa a se expandir, ela amplia a paisagem de seu corpo como um pássaro que ganha os céus. Ela pinta os movimentos dos afetos que a atravessam em sua experiência. Caminhos corpóreos e caminhos musicais se entrelaçam na criação de

uma paisagem quase indescritível. Ela começa a dar movimentos mais rápidos com os braços e mãos. Suas pernas ganham o espaço, como se ela buscasse se aventurar em novos territórios. Tudo isto de olhos fechados. Minha imaginação é afetada por estas imagens. Tenho a paisagem dela vivendo territórios de vida onde a terra, a lama, a grama, as folhas, passarinhos, riachos compõem o espetáculo de sua vida. A sua compleição afetiva é feita de terra, barro, céu, areia, arte, poesia, dores e alegrias das quais sempre fugia. Estes signos afetivos faziam parte de sua vida.

A música acompanha seus movimentos, ora mais rapidamente, ora mais lentamente. Ela dá uma gargalhada. Feito criança no parque ela dá um berro: “é isso que eu quero”. Esta expressão me afeta, ainda mais, e posso liberar a música das cadências harmônicas e rítmicas que já tinham ganhado corpo durante a experiência. Toco algo no piano contemplando o momento de um “gozo de sentidos sem palavras”. Algo já tinha “nascido” como a “ideia sensorial e perceptiva” gestada de uma composição com a metáfora. Deixo-a viver o instante em sua dimensão infinita, infinitiva, como a infinita temporalidade de *Aion*, a temporalidade do devir, da potência *crianceira* do tempo sem tempo. Entramos nós dois em universos onde o mistério, o desconhecido, a descoberta, podem ser vividos. E vivemos isso juntos.

Com o tempo, a subjetividade-corpo-paciente-terapeuta começa a entrar em novas ressonâncias-simpatias, sincronias, empatias... sintonias. O ritmo da experiência começa a desacelerar, entrando em novas cadências rítmicas. Pausas mais longas. A música se deixa ser pausa. Silêncios mais largos. Movimentos mais doces e curtos. O tempo parece se alongar, se esticar. E deste alongamento e estiramento do tempo, ela mergulha nas almofadas e fica ali, com elas, no chão. A música já quase não mais era. A música era o silêncio dela. Seu corpo-subjetividade marca a cadência da partitura do instante. Um instante infinito que expressa a profundidade da eternidade. E o silêncio se faz corpo.

Depois de um bom tempo, ela se espreguiça e vai para a poltrona. Ela reclina a poltrona e fica ali... de olhos fechados... num silêncio que parece eterno. Desta eternidade do silêncio o que aparece é um semblante leve, sereno, vivo. Eu fico admirando a paisagem que se revela. Ela abre os olhos com um sorriso imenso. Com leveza, falo: “o que o seu corpo nos diz?”. Ela deu um outro sorriso e fez um gesto com o dedo indicador da mão direita, como gesto de que era para eu ficar em silêncio. Ela faz aquele som magnífico: chchchchchchchiiiiii... Ali eu entendi que o silêncio era o mais importante. E me lembrei de que as palavras podem nos impedir de sentir, conforme nos ensinam nossos

amigos taoistas. Ela se levanta, se despede em silêncio, me abraça, me dá um beijo e vai embora.

Na semana seguinte, ela toda feliz me fala: trouxe um presente!! Ela se senta na poltrona, retira um caderno que é um dos nossos companheiros de trabalho, e começa a falar uma poesia. Eu fecho os olhos e sinto. As lágrimas correm docemente no canto de meus olhos, marejando a paisagem que eu admirava. Após a leitura ela me diz: “é preciso tempo para que as palavras possam nascer! Aquele dia eu me engravidei de música, de movimentos, de lembranças, de imagens que eu nem sabia que existiam em mim... e depois, em casa, com o tempo... tudo aquilo nasceu em poesia... fiz o parto de minhas sensações!”. Ela me ensinou que podemos ser parteiros do tempo dos sentidos. Um parto que precisa de tempo... de outras formas de lidarmos e nos agenciarmos com as “melodias afetivas, perceptivas, sensoriais” que nascem de nossos encontros.

Ela adorava estudar filosofia comigo. E dali fomos estudar Sócrates e o parto das ideias, a partir do seu método maiêutico. Assim, aprendemos, juntos, a ser “parteiros de temporalidades para a gestação de sentidos”, dando tempo para os afetos que vivemos em tantas experiências ganhar vida. Assim como uma gestação, é preciso fazer a gestação dos signos afetivos que vivemos numa dada experiência. É preciso dar a eles a “justa biomusicalidade”, o tempo adequado para que os sentidos, as palavras, possam ganhar vida, conforme ela dizia. Aprendi sobre a musicalidade de um parto que faz brotar palavras. Palavras que ganham o estatuto de uma fenomenologia-cartográfica poética. Uma fenomenologia-cartográfica daquilo que precisa, antes, ser gestado, sentido, “curtido”, “maturado”, sem a pressa em se colocar em palavras. E quando as palavras chegarem, os sentidos se tornam unívocos.

Temos a univocidade dos signos afetivos e os signos expressivos linguísticos que nascem em vida, em partituras de sentidos vivos. Daí, o sentido só faz sentido quando é sentido (PEIXOTO, 2007). Desenvolver a capacidade de dar tempo, de marcar cadências rítmicas para a produção de sentidos que não se apressam. Aqui nos encontramos com a potência do corpo-subjetividade que amplia os seus repertórios de vida, de produção de sentidos. Através desta experiência, vivemos, ela e eu, afetos passivos alegres, mas, também atravessados por paixões tristes de suas experiências vividas e relatadas ao início daquela sessão. Aprendemos a compor com as paixões tristes sem tomá-las como “negativas” e que precisariam ser “superadas”. Aprendemos, juntos, a compor com as paixões pelas “metáforas corporais em movimentos” agenciadas pelos “envelopes sonoro-musicais” do piano em composições que produziam nela e em mim outras

sensibilidades, para além daquelas vividas ao início de cada encontro. Tornamo-nos compositores de melodias afetivas criadoras e criativas de sentidos pelo processo dos agenciamentos interpaixões. Essa é a beleza de um processo clínico em que as paixões do terapeuta podem se comunicar com as paixões daquele que ele acompanha.

O processo de construção da metáfora “construir caminhos pelo corpo” nasceu das “paixões” feitas por imagens, sensações, percepções que tivemos sobre os seus caminhos de vida construídos em sua história. Compomos juntos esta experiência. No momento da experiência em ato a composição musical, nascida de forma original e inédita, é movida pelas “paixões” que me atravessam naquele momento. Cada nota, cadência rítmica, harmonias, sendo movidas pelas imagens do que ela tinha relatado anteriormente e que se misturavam com as imagens de seu corpo compondo “novos caminhos”. O processo produtivo e de agenciamento pelas paixões “gestam sentidos”, como ela gostava de dizer. As paixões são as melodias do corpo. As paixões são caminhos misteriosos e curiosos pelos quais podemos reinventar e inventar novos sentidos.

Conforme apresentamos anteriormente, Spinoza é um pensador do corpo. Ele nos indaga sobre ‘o que pode um corpo’. Ele nos indaga sobre as potências de um corpo na relação com outros corpos. Spinoza nos revela a perspectiva de que a “essência da mente é uma ideia e, com efeito, o ser da mente é a ideia do corpo”. A cada instante, temos a ideia sensível, a percepção do estado de nosso corpo. E é através desta ideia corpórea, feita de uma consciência do estado do corpo em ato, é que construímos uma “reflexão” através do corpo. Um corpo-subjetividade que se pensa, primeiramente, por *affectus*, por *perceptus*, por impressões, marcas, vestígios dos outros corpos-subjetividades que inscrevem e escrevem suas ‘histórias’ na história que vivemos no aqui-e- agora da experiência.

Decorre daí que este corpo-subjetividade ‘pensante’ de Spinoza nos encaminha ao mundo das transições, dos ‘cortes na duração’ (DELEUZE, 2002), de um estado ao outro, sentidas pelo corpo-subjetividade em suas experiências de afetação pela vida. Considerando que os afetos podem ter suas características de ‘alegria’ e de ‘tristeza’, compreendemos que toda alegria é um aumento de potência e que toda tristeza é uma diminuição de potência, sem maniqueísmos.

A passagem de um estado ao outro (alegria-aumento-de-potência e tristeza-diminuição-de-potência) poderá ser inteligida como ‘corte na duração’. Assim, uma criança que está brincando com outras crianças vive o seu aumento de potência (alegrias) em poder se aventurar em novas brincadeiras. Daqui a pouco, sua mãe grita para que ele

retorne para casa. É hora de tomar banho para almoçar e ir para a escola. Corte na duração de sua potência de existir e insistir na alegria. Ele grita: “mamãe daqui a pouco eu vou”. Ele deseja insistir e perseverar naquilo que faz sentido e aumenta a sua potência de existir com outras crianças, neste *corpus-ambiente* produtivo e produtor de vida.

A partir deste exemplo, temos a imagem do processo de formação dos cortes na duração da potência de existir numa dada situação. Somos entrecortados, mesmo que não saibamos, por “signos afetivos” que vêm de outros corpos-subjetividades. A nossa potência de existir “sofre” variações intensivas, ou seja, “sofre” a variação de TENSÃO, para mais ou para menos em seus graus de potência. Nosso poder de afetar e de ser afetado varia conforme o processo produtivo dos campos de afetações em que somos parte.

Deleuze (2002), leitor de Spinoza, nos dirá que nossa vida é feita por estas variações intensivas, ou seja, variações de tensões, advindas dos campos afetivos que vivemos. A partitura do *corpus-ambiente* é feita pela temporalidade transiente e pela transitoriedade dos afetos que nela são escritos, inscritos e compostos a cada instante do processo de composição de um dado campo de afetação, de um dado campo afetivo. Deleuze (op. cit.) conceitua a variação intensiva e transitiva dos estados de corpos, compreendendo-a como “signos vetoriais” que “cortam a duração da experiência afetivo-emocional”, do estado “intensivo” do corpo-subjetividade numa dada situação. Desta forma, estas tensões afetivas são atualizadoras de nossas formas de sentir, pensar e agir. Os “cortes na duração” expressam os “tematismos melódicos e afetivos” que se encadeiam pelo processo de agenciamentos interpaixões, intermundos, transcorporais.

A partir da perspectiva dos signos vetoriais, compreendidos como “tensões afetivas”, como signos afetivos que “tensionam” o processo de formação da experiência para aumentos e diminuições nas potências do corpo-subjetividade, importante ressaltar que estes signos afetivos são transientes, transitivos e transitórios. Os signos afetivos encontrados na forma de sorrir, na forma de falar, na forma de gesticular, no semblante do corpo-subjetividade que vai se modulando, de pouco a pouco, expressam a sua atualidade sempre singular. Os signos afetivos expressam modos de ser.

Os signos afetivos do corpo-subjetividade, num dado campo de afetação, são “notáveis” no ritmo, das palavras, na prosódia, nos silêncios, em seus movimentos-reposos-velocidades-lentidões. Diremos que, no instante em que as palavras ganham a sua grande potência é quando delas emanam a coerência integrativa entre o sentir-pensar. A palavra saindo da sua expressão comunicativa, como uma palavra-instrumental, uma palavra instrumentalizada e com o objetivo somente de informar algo a alguém, para

“nascer” como palavra viva, palavra com força de afetação potente de criação e de invenção.

Esta palavra viva, esta palavra com força-afeto, com força de afecção de novas possibilidades no contato que se faz, é uma palavra que pode produzir afetos ativos, assim como vimos pela experiência clínica exposta anteriormente. Apresentamos um breve resumo desta parte, no sentido de construirmos a visão da microfísica afetiva spinozista dirigida à nossa Psicopatologia Estética.

#### **4. Afetologia, Epistemologia Composicional e Sofrimento Complexo**

Ao longo destes 30 anos como clínico, musicoterapeuta, Gestalt-terapeuta, filósofo-artista pude desenvolver um método que contribui para a composição com as paixões. Este método contribui na direção do que Spinoza nomeia como as experiências de segundo e terceiro gêneros do conhecimento. Um ponto importante: não entendemos que o primeiro, segundo e terceiro gêneros do conhecimento sejam etapas que vão sendo “conquistadas” por um processo de produção de sentidos. Compreendemos, pela experiência clínica e na vida, que estas formas de conhecimento se tecem num movimento produtivo “com” e “através” da potência das paixões. Paixões que se aliam à potência criativa de compor através de uma imaginação estética e criadora de novas formas, de uma reflexão que se faz pelo corpo, para além da reflexão mediada pelas palavras.

Desenvolver a capacidade de ser *causa sui*, ser causa de si, ser *sui juris*, devir governante de si e não ser governado pelas paixões, pelas afetos passivos tristes não é uma tarefa solitária. Afinal, somos atravessados por tantos signos afetivos advindos de tantas experiências. Cada um é uma multidão. Compor com esta multidão é uma aventura. Este é um convite que faço para as pessoas que eu acompanho clinicamente. Num trabalho a dois, digo sempre, temos a presença invisível de uma multidão de pessoas, de afetos, de sensibilidades, de crenças, de situações vividas com as tantas pessoas e situações que nos habitam.

No entanto, podemos ver na clínica a experiência das pessoas que são “artistas frustradas”, conforme Perls, Hefferline e Goodman (1997). Estes se inspiram em Otto Rank, dando a visibilidade das pessoas que repetem suas obras de vida sem criação, sem o frescor da novidade, sem a potência de uma vida radiosa e vibrante.

É muito comum que os pacientes, quer sejam usuários de saúde mental, quer sejam pacientes do atelier-consultório cheguem falando de seus sofrimentos e coloquem o

acentos no negativo de suas vidas. Eles compreenderam que os dispositivos clínicos possuem a função de ‘tratar de seus males’. Têm a função de ‘curar’ seus sofrimentos. E que os “especialistas”, ou seja, nós, temos a resposta para todos os seus infortúnios.

Uma coisa que faço: vou deslocando a ideia de que o espaço clínico tem a função de ficar centrado na lógica do negativo. Digo: “a vida é feita de alegrias e tristezas. A vida é feita de conquistas e frustrações. A vida é feita de experiências. A vida é feita de possibilidades. Aqui é um lugar que nós compreendemos as composições que fazemos com pessoas, situações, e, não somente, um lugar para “tratarmos” exclusivamente das tristezas”. As pessoas sorriem e mudam o semblante quando falo isto. O ambiente clínico devém um ambiente de vida em que inúmeros caminhos podem ser explorados. Como um ambiente de vida onde duas ou mais pessoas se encontram para desenvolver potências de sentidos, de direções, de compreensão de antigos caminhos que já não fazem mais sentido. Isto é libertador para muitas pessoas. Elas sabem que podem experimentar um espaço de produção de vida.

Daí será preciso desenvolver a capacidade de entrar em contato com o corpo-subjetividade. Desenvolver a capacidade de sentir. De pensar pelo corpo. De perceber miudezas, inspirando-nos na “filosofia poética” de Manoel de Barros: compreendemos que podemos encontrar “exuberâncias no ínfimo”, ou seja, nas paixões, naquilo que “passa batido” em nós. Conhecemos juntos seus poderes em se abrir às situações e em serem afetadas por elas. Percebendo juntos os afetos que delas nascem. Tecemos sentidos criativos, afetos ativos, mediados pela epistemologia das composições das experiências. Por este prisma, desenvolvemos a Afetologia, esta arte-ciência de compreensão sobre as potências de composição de nossas maneiras de afetar e de sermos afetados. Aprendemos, juntos, sobre a Afetopatologia, pois, a cada instante nós “sofremos” a ação dos corpos exteriores, seus vetores e signos afetivos que se agenciam àqueles que já fazem parte de outras experiências emocionais que já trazemos em nós. Aprendemos sobre o “sofrer de alegrias” quando somos afetados por um olhar que nos “abraça e nos acolhe”, quando uma música nos envolve nos movimentando em novas paisagens e coloridos afetivos-emocionais. Mas, que podemos “sofrer de tristezas” e que iremos compor com elas. Elas nos ensinarão muita coisa de nós, sobretudo como construímos modos de vida aprisionados em repertórios afetivos que se repetem. Elas nos ensinarão como construímos nossas redundâncias em nossos modos de afetar e sermos afetados. Aprendemos, juntos, a “polir as lentes de nossas percepções” (PEIXOTO, 2021, 2022), inspirando-nos em Merleau-Ponty (1945). E com as lentes das percepções mais polidas

podermos “devir semiólogos de sensibilidades”. Semiólogos dos sinais afetivos que transitam pelas passarelas intermundos. Aprendemos a nos “in-mundizar”, conforme nos ensina Emerson Merhy (2009). E do processo de in-mundização intermundos aprendemos a nos transcorporalizar em novas experiências e sentidos. Aprendemos a nos conhecer por nossas potências, ao invés de buscarmos os sentidos em verdades heteronômicas advindas das classificações psicopatológicas. E para isso recorreremos sempre a Spinoza.

Spinoza (2007) nos diz que não conheceremos um indivíduo por classes, gêneros e sua espécie. Conheceremos uma pessoa por suas capacidades de se entrelaçar aos ambientes de vida. A estes entrelaçamentos Deleuze (1997, 2002), apoiando-se na microfísica spinozista, nomeia como ‘graus de potências’. Estes dizem respeito às capacidades de afetar e de ser afetado de cada pessoa numa dada situação. Cada pessoa será compreendida em seus modos de se compor com suas experiências de vida.

Podemos conhecer suas capacidades de produção de afetos alegres e tristes em suas relações. Suas capacidades em dar novas formas aos seus modos de compor com as experiências vividas, singularmente e em ato.

A epistemologia composicional que tem como inspirações a epistemologia musical, a perspectiva spinozista das afecções e misturas intercorpos, “transcorpos”, bem como a noção de complexidade em Edgard Morin, nos traz ventos novos na produção de sentidos. Estes podem ser construídos com as pessoas que sofrem. Para além das atribuições classificatórias dos DSMs e CIDs, os profissionais de saúde mental podem compor novos sentidos sobre os repertórios das potências de cada pessoa em seus contatos. Este é o trabalho que nomeamos como Afetologia e Contatologia (PEIXOTO, 2021, 2018, 2017) para conhecer as potências das misturas e composições entre aquele que sofre e as situações, excitando:

- a) A potência de compreender sensivelmente os contatos vividos;
- b) A potência de senti-los e integrá-los ao seu sistema de referências emocionais;
- c) A capacidade de percepção-los;
- d) A potência de imaginá-los;
- e) O grau de abertura existencial aos dados sensíveis que advém das outras pessoas e situações;
- f) O grau de penetração e envolvimento com aquilo que é estrangeiro ao seu mundo;



- g) O grau de capacidade em entrar em ressonâncias com outras possibilidades advindas destas experiências;
- h) O grau de capacidade em entrar em sincronia com aquilo que é parte dos movimentos de ideias, desejos, pontos de vista de outros mundos;
- i) O grau de capacidade de empatizar com aquilo que advém de outras pessoas, sendo uma potência em “acessar a sensibilidade de uma outra pessoa-situação”;
- j) O grau de capacidade de compor campos de experiências sintônicos;
- k) O grau de capacidade de compor a *awareness* do campo de experiência vivida, ou seja, de acompanhar sensivelmente as variações da experiência, assim como um músico acompanha os movimentos musicais de um outro músico que toca com ele;
- l) O grau de capacidade de construir territórios de vida de si para si;
- m) O grau de capacidade de tecer territórios coexistentiais com as diferenças;
- n) O grau de capacidade de ampliar seus territórios de pertencimento em determinados grupos;
- o) O grau de capacidade de abrir-se a territórios de vida que não fazem parte de seu universo de contatos;
- p) O grau de capacidade de ser tocado por questões sociais, empatizando com mundos distantes do seu.

Estes são alguns dos indicadores-princípios que proponho na Psicopatologia Estética que tem como um dos fundamentos a epistemologia e ética composicional que possui suas inspirações na filosofia de Spinoza.

Os indicadores acima favorecem à produção de sentidos vivos na relação com as pessoas que sofrem de tristezas, mas, também, de alegrias. Afinal, quando podemos “sofrer de alegrias e tristezas” sem aprisionarmos a nenhuma destas experiências, diremos, que estamos em pleno exercício da criatividade e da construção de caminhos de vida potentes.

Estes são alguns dos caminhos que desenvolvemos com as pessoas que nos procuram para um trabalho clínico que possui seu viés spinozista. Desenvolver a potência de conhecer por afetos e pelos modos como cada pessoa produz os contatos com suas experiências. Fazemos o convite à epistemologia composicional que é afeita à produção de conhecimentos por uma “ciência da alma sensível” (*Scientia Animae Sensibilis*). Uma

ciência que busca compreender como se tece o sofrimento. Diremos que a todo instante estamos a sofrer a força de afetação de algo. Mesmo uma flor. Ela pode ‘sofrer’ a luminosidade do sol. Ela se abre. A nuvem que passa produz uma sombra. As pétalas da flor podem se fechar, pois, existem flores que são afeitas à luminosidade para desabrocharem seus movimentos de pétalas. Estas flores possuem “potências de sofrer” os aumentos e diminuições de luminosidades. Ela se compõe com o ambiente sempre de forma inédita. A poesia da composição entre seus movimentos e os gradientes de luminosidades expressam seus afetos em movimentos-repousos-velocidades-lentidões das pétalas.

O mesmo ocorre com os seres humanos. Podemos sofrer a força de afetação de um olhar. Nosso corpo pode se expandir em melodias emocionais de alegria se acaso a potência deste olhar for sentido como acolhedor e vital. No entanto, o contrário pode ocorrer. Podemos sofrer de olhares penetrantes e invasivos que impõem sentidos entristecidos. O sofrimento complexo é a experiência de sofrer a força de afetação das experiências em gradientes diversos.

As pessoas que sofrem de sintomas que paralisam suas existências vivem de tristezas. Seus repertórios de “afetações” possuem coloridos entristecidos. Conhecer como estas afetações são feitas é um dos trabalhos da “Afetologia”: uma ciência dos modos de afetação em diversos encontros e situações. Conhecer as potências sobre como uma pessoa é afetada nos leva ao conhecimento de seus sofrimentos alegres e tristes, nos termos de Spinoza, seus aumentos e diminuição de potência.

Propomos pela Epistemologia Composicional da Afetologia, que faz parte da “Psicopatologia Estética”, caminhos para o profissional se orientar no contato com as pessoas em sofrimento e aquelas que desejam ampliar suas capacidades emocionais em suas experiências. Estes caminhos funcionam como “lentes perceptivas” sobre como os contatos são tecidos na relação clínica e, com efeito, a posição e grau de implicação do clínico neste campo:

- a) Ser receptivo à presença de quem está conosco, sentindo sua presença sem buscar explicar ou “reduzir” suas experiências nas “esquadrias classificatórias”, sem interpretações ou reenviá-las às explicações conceituais-teóricas;
- b) Fazer contato e perceber se aparece o “desejo” de esquadrinhar as experiências fenomênicas sensíveis da pessoa num “sedimento de verdade”: seja forte, não caia nessa “tentação”! Proteja as pessoas dos sedimentos de verdade que funcionam como a “moralina” que nos habita e que Nietzsche já denunciou em nós.

- c) Abrir-se ao mistério que advém do fundo de cada palavra, gesto, expressão da pessoa diante de nós;
- d) Percepcionar o que nasce em nosso corpo enquanto sensações, emoções, ideias, imagens, quando somos afetados pelo mistério que vem do outro mundo;
- e) Abrir-se ao mistério que nasce do encontro: abrir os “poros das percepções”;
- f) Sentir “como” e “com o que” entramos em ressonâncias, com aquilo que advém do mundo do outro e que, de alguma forma, se liga ao nosso mundo e ao nosso sistema de referências emocionais;
- g) Sentir se estamos presentes com o que a pessoa relata, sem desviar a percepção do presente na direção de outras imagens, lembranças etc.;
- h) No momento em se falar algo ao outro, perceber como falamos, se somos movidos pela espontaneidade, se estamos sendo autênticos ou se utilizamos recursos habituais como forma de se desviar da experiência ou como forma de concluí-la logo;
- i) Perceber se aquilo que falamos se norteia nos discursos habituais que utilizamos como “clichês” ou se tentamos compor sentidos com aquilo que veio da experiência da pessoa com aquilo que nasce de nós no momento nascente;
- j) Sentir se tentamos nos “agarrar” em alguma verdade já prontinha para ser endereçada ao outro. Isto pode ocorrer nos momentos em que nos sentimos inseguros como se estivéssemos dentro de um rio que nos leva sei lá para onde;
- k) Perceber os momentos em que nossas percepções estão “nubladas”, pois não sabemos ao certo o que se passa na experiência do outro. Este é um momento importante: não tentar controlar tudo, aprender a dar uma pausa para sentir o que advém do seu corpo como pista;
- l) Ser aquilo que somos no momento e que se expressa em nós no encontro com a pessoa diante de nós, conforme nos ensina o poeta Píndaro que inspirou Nietzsche;
- m) Compreender que o olhar que a pessoa tem dela e, com efeito, as percepções que você também tem dela e de você, são percepções e ideias parciais. Não temos a compreensão exata sobre os mistérios que habitam uma pessoa, nem sobre os nossos;
- n) Resistir às tentações do ‘*furor curandis*’;
- o) Resistir às tentações do ‘furor institucionalizador das classificações’;

- p) Se for usar uma classificação, use-a com prudência, compreendendo que elas fazem parte do sistema de referências heteronômicos que produzem verdades e lugares instituídos para as experiências sensíveis humanas e que foram construídas e atualizadas como constructos históricos sobre os desvios das médias dos comportamentos humanos;
- q) Resistir às tentações de reduzir os fenômenos sensíveis do outro em identidades cristalizadas pela psicopatologia;
- r) Resistir às tentações do desejo de verdade sobre o mundo do outro;
- s) Resistir às tentações de produzir sentidos instantâneos. Os sentidos potentes são, mestiçados, cotecidos, cocriados com a pessoa que nos procura. Pacientemente ele desenvolverá com você a arte da paciência de saber esperar o ‘tempo dos sentidos’;
- t) Instigar o outro ao desenvolvimento da capacidade de construir boas questões. Elas podem ser caminhos interessantes para a produção de sentidos;
- u) Mesmo que ‘saibamos’ sobre o sentido do que se passa com a pessoa, calma! Podemos criar boas questões que contribuam à pessoa chegar ao sentido da experiência;
- v) Permita-se atravessar crises. Elas são boas oportunidades para desinstitucionalizarmo-nos das verdades que nublam nossos sentidos, percepções de nós e dos outros;
- w) A outra pessoa não é um ‘objeto’ a ser decifrado e codificado. Ela traz mistérios que ela mesma desconhece. Talvez através deles possamos nos deparar com os nossos;
- x) Como ‘sofremos’ o encontro com cada pessoa que acompanhamos?
- y) Somos, com a outra pessoa, fios que tecem os tecidos de sentidos sobre a experiência vivida;
- z) Somos apenas um dos fios que fiam o processo de produção de sentidos.

## **5. Afetos do Devir Semiologista das Percepções e Sensibilidades**

Spinoza nos convida à invenção de epistemologias advindas do corpo. A psicopatologia spinozista proposta neste artigo é uma provocação a toda forma de simplificação, redução, substantivação em gêneros, classes e espécies de diagnósticos psicopatológicos. Os diagnósticos não explicam as potências de um indivíduo. As

potências de um indivíduo só podem ser inteligidas através de suas experiências, sempre singulares e em ato.

Conhecer as potências do corpo, conhecer os signos afetivos e afetantes que decorrem dos campos de afetações em que faz parte, é uma arte. A Afetologia e a Afetopatologia decorrente da primeira faz parte de um projeto de vida que me dedico e não se explica somente pela minha experiência como clínico. Este projeto advém de minha relação com a arte e a filosofia desde muito pequeno. Devir semiólogo dos afetos, percepções e sensibilidades: este é um “*ethos*” que me acompanha desde o primeiro toque dos meus dedos nas teclas do piano. Eu já era spinozista, mesmo sem o saber. Um spinozista-taoista que acompanha os processos de produção dos campos afetivos-afetantes e, com efeito, os signos-sinais que percorrem e atravessam os corpos.

Conhecer os repertórios de desejos, das capacidades de afetar e de ser afetado de uma pessoa é um caminho sempre novo e misterioso. Nesta aventura de devirmos semiologistas afetivos é preciso a abertura ao desconhecido, à novidade, ao estrangeiro, ao absurdo, conforme Albert Camus: “Esta espessura e esta estrangeirice do mundo, é o absurdo” (CAMUS, 1942, p. 21). É no absurdo que nos deparamos com o ‘susto’ advindo da relação com as diferenças, com o estrangeiro, com aquilo que possa nos diferenciar de nossos hábitos anestésicos. In-mundizar-nos de outros ambientes de vida, de outros mundos. Abrir-se ao absurdo para sermos penetrados por melodias afetivas que podem nos surpreender e nos retirar de nossos hábitos de ver, compreender e perceber uma mesma pessoa. Abrir-se e penetrar-se por signos-sinais afetivos advindos de outros mundos é viver a experiência de in-mundização. In-mundizar-nos de tantas novidades para encontrarmos o que há em comum entre suas experiências com aquilo que faz parte das nossas. Encontrarmos ressonâncias entre nossas diferenças. Assim como as notas musicais que entram em ressonâncias através dos harmônicos que as diferenciam, mas, a um só tempo, as ligam umas às outras constituindo um universo sonoro sempre atual e singular.

Devir semiologista afetivo é mergulhar nas experiências transientes e transitivas do “caos-forma” que nos retira de antigos modos de ser para aprendermos a “dançar com as diferenças”. Aprendemos e desenvolvemos, de pouco a pouco, a potência de entrarmos em sincronias com as cadências afetivas que vêm de outros mundos. Aprendemos a dançar a vida. Devimos criança que dança a vida em sua maior exuberância.

Claro, nesta arte do devir semiólogo afetivo a apreensão frente ao desconhecido está presente. Não há espaço para o controle e certezas. A intranquilidade pode nos

atravessar. Mas, aprendemos a compor com ela. Devimos clínicos jazzistas-afro-blues. Desenvolvemos a potência de seguir o fluxo das incertezas sem a busca incessante das garantias e certezas. Somos percorridos por paixões que nos atravessam destes campos de afetações intercorpos, transcorpos. Aprendemos a compor afetos com os afetos estrangeiros aos nossos. Acompanhamos os signos-sinais afetivos que percorrem nossos corpos e os corpos daqueles que estão conosco. Ao invés de “superarmos” as paixões ou de tentarmos controlá-las, compomos novas melodias e arranjos, arriscando-nos ao novo, à potência da curiosidade e da descoberta na produção de sentidos. Uma descoberta que só pode ser feita em COMUM. Fazemo-nos corpo comum, como UM, compomos “comunidades de afetos”. Afetos que são as melodias atuais e que explicam a expressividade dos corpos que se “in-mundizam”.

Epistemologia mestiça (PEIXOTO, 2021a) que faz solar e expressar o que se mantém velado, contido, territorializado em cada um de nós em novas possibilidades e devires. Aprendemos a “escutar silêncios”. Os silêncios tornam-se sinfonias. Eles expressam o tempo pausado-pulsado, pois são feitos de uma musicalidade infinita do silêncio do encontro sempre nascente. Aprendemos a perceber a eternidade e a exuberância daquilo que é ínfimo. Regozijamo-nos das pequenezas. Aprendemos a “sofrer de alegrias”, assim como aprendemos a compor com as tristezas. Que elas venham e tragam outros movimentos-velocidades-pausas-cadências-lentidões em nossas formas de nos afetarmos e de afetarmos o encontro. Devir semiólogos dos afetos acompanhando *perceptus e affectus* que cantam da potência animalesca dos corpos em suas “transcomposições” com outros mundos. Aventura de nos in-mundizar-mos de tantos sentidos e experiências para além das verdades que tentam nos capturar e produzir servidões. Liberdade, coragem. E esse caminho só pode ser tecido pelos movimentos livres das paixões que vêm do fundo de cada coração.

## **Referências Bibliográficas**

CAMUS, A. *Le Mythe de Sisyphe*. Paris, Gallimard, 1942.

BOVE, L. *O complexo e o comum segundo Spinoza*. Conferência no Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRJ, Grupo de Pesquisa Spinoza & Nietzsche. Rio de Janeiro: 2010a

\_\_\_\_\_. *Spinoza. O sujeito de Contrários: do esforço sem sujeito ao amor sem objeto*. Mini-Curso *Spin* de Filosofia Moderna, org. Pf. Dr. André Martins, Programa de Pós-

graduação em Filosofia da UFRJ, Grupo de Pesquisa Spinoza & Nietzsche. Rio de Janeiro: agosto 2010b.

\_\_\_\_\_. *La Stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris (France): Vrin, 1996.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F.. *Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1998.

DELEUZE, G. *Espinosa Filosofia Prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

MERHY, E. "Desafios de desaprendizagens no trabalho em saúde: em busca de anômalos". In: LOBOSQUE, A. M. (org.) - *Cadernos Saúde Mental 3 – Saúde Mental: Os desafios da formação*. Escola de Saúde pública de Minas Gerais. ESP- MG, 2009.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.  
\_\_\_\_\_. *Causeries*. França, Éditions du Seuil, 1948.

MORIN, E.. *A religação dos saberes: o desafio do século XXI*. 5ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005a.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao pensamento complexo*. Porto Alegre (RS): Sulina, 2005b.

\_\_\_\_\_. *Por uma reforma do pensamento*. In: *O pensar complexo: Edgar Morin e a crise da modernidade*. Org. Pena-Veja, Alfredo & Nascimento, Elimar Pinheiro do. Rio de Janeiro: Garamond, 1999.

MURAKAMI, K.. *Código Divino da Vida*. São Paulo, Ed. Banny, 2008.

NIETZSCHE, F. *The Antichrist*. Versão digital. Disponível em <https://pdfcorner.com/download-the-antichrist-pdf-book-by-friedrich-nietzsche>

PEIXOTO, P. *Composições Modais de Individuação, Heterotopias e Heterogênese Urbana: para uma democracia composicional*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense, Niterói (RJ), 2013.

\_\_\_\_\_. *Do esquadramento dos corpos à invenção de práticas instituintes em nos ambulatórios de saúde mental: três movimentos para a heterogênese*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense, Niterói (RJ), 2007.

\_\_\_\_\_. *Champ Compositionnel et Psychopathologie Esthétique: désajustements créateurs et les chemins des contacts*. Conferência proferida no Colóquio da Fédération des Professionnels de Gestalt-thérapie – França, 2022.

\_\_\_\_\_. *AntiManual de Psicopatologia Estética, Psicopatologia do Sentir e da Biomusicalidade: Indicadores dos Graus de Potência dos Afetos e dos Contatos inspirados na Gestalt-terapia, Musicoterapia e filosofias das experiências*. Pesquisa realizada como parte do estágio Pós-doutoral no Programa de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro,. Rio de Janeiro, PPGP, 2021a.

\_\_\_\_\_. “*Música, Gestalt-musicoterapia e a Awareness do Campo*”. In. Recursos Criativos em Gestalt-terapia. Coleção Gestalt-Terapia, vol. 8, Org. Lilian Meyer Frazão e Karina Okajima Fukmitsu. São Paulo, Summus, 2021b.

\_\_\_\_\_. “*Biomusicalidade, experiência e awareness coletiva: Gestalt-terapia e musicoterapia no cuidado de pais e bebês*”. *Revista Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, 2019. v. 19, n. 4, p. 1084-1103.

\_\_\_\_\_. *Gestalt-Terapia e Contatologia: Filosofia, arte e clínica dos processos de formação das superfícies contatuais*. Macaé (RJ), Paulo-de-Tarso Editor, 2018.

PERLS, F., HEFFERLINE, R. & GOODMAN, P.. *Gestalt-Thérapie. Nouveauté, Excitation et Développement*. France: l’Exprimerie, 2001.

RAUTER, C. & PEIXOTO, P. “*Psiquiatria, Saúde Mental e Biopoder: Vida, Controle e Modulação no Contemporâneo*”. In: *Psicologia em Estudo*, v. 14, n. 2. Maringá (PR): Psicologia em Estudo, 2009.

SPINOZA, B. *Traité Politique & Lettres*. Paris: GF Flammarion, 1964.

\_\_\_\_\_. *Ética*. Edição bilingue: latim-português. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

TEMPELS, P.. *La Philosophie Bantoue*. Lovania, 1945.

UEXKÜLL, J. V.. *Mondes Animaux et Monde Humain – suivi de la Théorie de la Signification*. France: Éditions Denoël, 1965.

*Recebido em 03/03/2023*

*Aprovado em 20/04/2023*



## *Traduções temáticas*



## Duas questões sobre a droga\*

Gilles Deleuze

Tradução de André Martins<sup>1</sup>

São somente duas questões. A droga, vê-se muito bem que não se sabe o que fazer com ela (mesmo os drogados), mas não se sabe tampouco como falar dela. Ora invoca-se os prazeres, difíceis de descrever, e que já supõem a droga. Ora invoca-se, ao contrário, causalidades demasiadamente gerais, extrínsecas (considerações sociológicas, problemas de comunicação e de incomunicabilidade, situação dos jovens, etc.) A primeira questão seria: Há uma *causalidade específica* da droga, e pode-se pesquisar por esse caminho?

Causalidade específica não quer dizer “metafísica”, tampouco exclusivamente científica (por exemplo, química). Não é uma infraestrutura da qual o resto dependeria como de uma causa. Seria, antes, traçar um território, ou o contorno de um *conjunto-droga*, que estaria em relação, por um lado, com o interior, com as diversas espécies de drogas, e por outro lado, com as causalidades mais gerais. Pego um exemplo em um outro domínio, o da psicanálise. Tudo que se possa dizer contra a psicanálise não anula o seguinte fato: que ela buscou estabelecer a causalidade específica de um domínio, não somente o domínio das neuroses, mas de todos os tipos de formações e produções psicossociais (sonhos, mitos...). Pode-se dizer de maneira bem sumária que a psicanálise traçou esta causalidade específica assim: mostrar a maneira pela qual o desejo investe um sistema de traços mnésicos de afetos. A questão não é de saber se essa causalidade específica era justa; havia de todo modo uma busca de uma tal causalidade, e, assim, a psicanálise nos tirou de considerações demasiadamente gerais, ainda que para recair em outras mistificações. O fracasso da psicanálise em relação aos fenômenos da droga mostra suficientemente que, na droga, trata-se de uma causalidade inteiramente outra. Mas minha questão é: pode-se conceber uma causalidade específica da droga, e em quais direções? Por exemplo, que haveria na droga algo de muito particular: o desejo *investiria diretamente o sistema-percepção*. Seria portanto algo inteiramente diferente.

---

\* Publicado em DELEUZE, G. *Deux régimes de fous: textes et entretiens 1975-1995*, cap.15. Paris : Minuit, 2003, p.138-141. Título na publicação original: “Deux questions” in: Châtelet, Deleuze, Genevois, Guatarri, Inglood (ogs.) *Où il est question de la toxicomanie*. Alençon : Ed. Bibliothèque des mots perdus, 1978.

<sup>1</sup> Professor de Filosofia da UFRJ. E-mail: andre.marrins.vilar66@gmail.com.

Por percepção, é preciso entender as percepções internas não menos que as externas, e notadamente as percepções de espaço-tempo. As distinções entre espécies de drogas são secundárias, interiores a este sistema. Parece-me que, em um momento, as pesquisas iam nesse sentido: as de Michaux, na França, e, de um outro modo, as da geração *beat*, na América, e também as de Castañeda, etc. De que forma todas as drogas concernem primeiramente as velocidades, as modificações de velocidade, os limiares da percepção, as formas e os movimentos, as micro-percepções, a percepção tornando-se molecular, os tempos sobre-humanos ou sub-humanos, etc. Sim, de que forma o desejo entra diretamente na percepção (daí o fenômeno de dessexualização na droga). Um tal ponto de vista permitiria encontrar o vínculo entre as causalidades exteriores mais gerais, sem contudo nelas se perder: assim o papel da percepção, a solicitação da percepção nos sistemas sociais atuais, o que faz Phil Glass dizer que de todo modo a droga mudou o problema da percepção, mesmo para os não-drogados. Mas um tal ponto de vista também permitiria dar maior importância às pesquisas químicas, sem contudo o risco de se cair numa concepção “cientificista”. Ora, se é verdade que se esteve nessa direção, de um *sistema autônomo Desejo-Percepção*, por quê, ao que parece, hoje, ao menos parcialmente, o abandonamos, notadamente na França? Os discursos sobre a droga, dos drogados como dos não-drogados, dos médicos como dos usuários, recaíram em uma grande confusão. Ou trata-se então de uma falsa impressão e não há que se buscar uma causalidade específica da droga? O que me parece importante na ideia de uma causalidade específica é que ela é neutra, e vale tanto para o uso das drogas quanto para uma terapêutica.

A segunda questão seria dar conta da “virada” da droga: em que momento essa virada acontece. Dá-se sempre muito rapidamente e de uma maneira tal que o fracasso ou a catástrofe fazem parte do plano-droga? É como um movimento “articulado”. O drogado fabrica linhas de fuga ativas. Mas essas linhas se enrolam, se põem a girar em buracos negros, cada drogado em seu buraco, grupo ou indivíduo, como um caracol. Enfiado, mais que destruído. Guattari falou disso. *As micropercepções são recobertas previamente*, de acordo com a droga considerada, por alucinações, delírios, falsas percepções, fantasmas, surtos paranoicos. Artaud, Michaux, Burroughs, que conhecem o tema, odiavam essas “percepções erradas”, esses “sentimentos ruins”, que lhes pareciam uma traição e, ao mesmo tempo, no entanto, uma consequência inevitável. É aí também que todos os controles são perdidos, e que se instaura o sistema da dependência abjeta,

dependência em relação ao produto, a dose, as produções fantasmáticas, dependência em relação ao *dealer*, etc.

Seria preciso, abstratamente, distinguir duas coisas: todo o domínio das experimentações vitais, e o domínio dos empreendimentos mortíferos. A experimentação vital, ocorre quando uma tentativa qualquer lhe capta, se apodera de você, instaurando mais e mais conexões, lhe abrindo a conexões: uma tal experimentação pode comportar um tipo de *autodestruição*, pode se passar por produtos de acompanhamento ou de estimulação, tabaco, álcool, drogas. Ela não é *suicidária* – contanto que o fluxo destruidor não se volte sobre si mesmo –, mas serve à junção de outros fluxos, quaisquer que sejam os riscos. Mas a empreitada suicidária, ao contrário, ocorre quando tudo é reduzido a este único fluxo: “meu” shot, “minha” sessão, “meu” copo. É o contrário das conexões, é a desconexão organizada. Ao invés de um “motivo” que sirva aos verdadeiros temas, às atividades, dá-se um único e liso desenvolvimento, como em uma intriga estereotipada, onde a droga é pela droga, e produz, de bobeira, um suicídio. Só há uma linha única, ritmada pelos segmentos “vou parar de beber – vou voltar a beber”, “não sou um drogado – posso então voltar a usar”. Bateson mostrou como o “não bebo mais” faz parte estritamente do alcóolico, pois que é a prova efetiva de que então ele pode voltar a beber. O mesmo ocorre com o drogado, que não cessa de parar o uso, pois que é a prova de que ele pode voltar a usar. O drogado, neste sentido, é o perpétuo desintoxicado. Tudo é reduzido a uma linha morna suicidária, com dois segmentos alternativos: é o contrário das conexões, das linhas múltiplas entrelaçadas. Narcisismo, autoritarismo dos drogados, chantagem e veneno: eles reencontram aí os neuróticos, na empreitada de encher o saco do mundo, de espalhar seu contágio, e de impor seus casos (é o mesmo empreendimento da psicanálise como pequena droga). Ora, por quê, como se dá essa transformação de uma experiência, mesmo autodestrutiva, mas viva, em empreendimento mortífero de dependência generalizada, unilinear? É inevitável? Se há um ponto preciso de terapêutica, é aí que este ponto deveria intervir.

Talvez meus dois problemas se encontrem. É talvez no nível de uma causalidade específica da droga que se poderia entender por que as drogas terminam tão mal, e *desviam sua própria causalidade* – uma vez mais: que o desejo invista diretamente a percepção, é algo muito surpreendente, muito bonito, um tipo de terra ainda desconhecida. Mas as alucinações, as falsas percepções, os surtos paranoicos, a longa lista de dependências, são largamente conhecidas, mesmo que renovadas pelos

drogados, que se tomam por experimentadores, os cavaleiros do mundo moderno, ou os fomentadores universais da dor na consciência. De um a outro, o que se passa? Os drogados utilizariam a passagem a um novo sistema desejo-percepção para tirar disso seu proveito e sua chantagem? Como se inserem os dois problemas? Tenho a impressão que, atualmente, não se avança, não se faz um bom trabalho. O Trabalho. O trabalho certamente não está nessas duas questões, mas, atualmente, não se compreende sequer onde ele poderia estar. Aqueles que conhecem o problema, drogados ou médicos, parecem ter abandonado as pesquisas, para si próprios e para os outros.

*Recebido em 20/02/2023*

*Aprovado em 20/04/2023*

## B de Beber

do *Abecedário* de Gilles Deleuze<sup>1</sup>

Tradução de André Martins<sup>2</sup>

Claire Parnet: Vamos passar para o B. Então, B é um pouco particular, é sobre a bebida. Você bebeu e depois parou de beber. Eu gostaria de saber quando você bebia, o que era beber? Era prazer, era o quê?

Gilles Deleuze: Bebi muito, bebi muito. Parei, bebi muito... O que era? Não é difícil, eu creio que seria preciso perguntar às pessoas que beberam muito, perguntar aos alcoólicos. Acho que beber é uma questão de quantidade, por isso não há equivalente com a comida. Há gulosos, há pessoas... comer sempre me enojou, não é para mim, mas a bebida é uma questão... Entendo que não se bebe qualquer coisa. Cada um que bebe tem sua bebida favorita, mas é nesse contexto que se insere a quantidade. Trata-se de uma questão de quantidade – isso quer dizer o quê? Zomba-se muito dos drogados, ou dos alcoólicos, porque eles não param de dizer: “Eu controlo, paro de beber quando quiser”. Zomba-se deles, mas é porque não se entende o que eles querem dizer. Tenho lembranças bem nítidas. Eu via bem isso e acho que todo mundo que bebe compreende isso. Quando se bebe, aquilo a que se quer chegar é o último copo. Beber é, ao pé da letra, fazer tudo para chegar ao último copo. É isso que lhe interessa.

CP: É sempre o limite?

GD: Se é o limite? É complicado. Em outros termos, um alcoólatra é alguém que está sempre parando de beber, quero dizer, que está sempre no último copo. O que isto quer dizer? É um pouco como a fórmula de Péguy, que é tão bela: “não é a última ninféia que repete a primeira, é a primeira ninféia que repete todas as outras e a última”. Pois bem, o primeiro copo repete o último, é o último que conta. O que quer dizer o último copo para um alcoólico? Ele se levanta de manhã, se for um alcoólico da manhã, há de todos os gêneros, se for um alcoólico da manhã, ele tende o tempo todo para o momento em que chegará ao último copo. Não é o primeiro, o segundo, o terceiro que lhe interessa, é muito mais, um alcoólico é malandro, astuto. O último copo quer dizer o seguinte: ele avalia, há uma avaliação, ele avalia o que pode agüentar, sem desabar... Ele avalia. Varia muito para cada um, para cada pessoa. Avalia, portanto, o último copo, e todos os outros serão a sua maneira de passar, e de atingir esse último. E o que quer dizer o último? Quer dizer: ele não suporta beber mais naquele dia. É o último que lhe permitirá

---

<sup>1</sup> O *Abecedário* de Gilles Deleuze é um documentário francês em vídeo, gravado em 1988, no qual Claire Parnet, ex-aluna e desde então amiga de Deleuze, o entrevista, difundido pela primeira vez no canal francês de televisão Arte em 1995. A entrevista foi dividida em 8 episódios, abarcando ao todo as 25 letras do alfabeto, sendo que para cada uma Parnet propõe uma palavra como tema, para que, de improviso, Deleuze comente. Deleuze faleceu antes do final da difusão dos episódios.

<sup>2</sup> Professor de Filosofia da UFRJ. E-mail: andre.marrins.vilar66@gmail.com.

recomeçar no dia seguinte, porque, se ele for até o último que excede seu poder, é o último em seu poder, se ele vai além do último em seu poder para chegar ao último que excede seu poder, ele desmorona, e está ferrado, vai para o hospital, ou tem de mudar de hábito, de agenciamento. De modo que, quando ele diz: o último copo, não é o último, é o anterior ao último, ele está à procura do anterior ao último. Ele não procura o último copo, procura o anterior ao último. Em outros termos, há uma palavra maravilhosa para dizer “o anterior ao último”, creio, que é “o penúltimo”.

CP: O derradeiro...

GD: Não o derradeiro! Pois o derradeiro o poria fora de seu arranjo. E o penúltimo é o último antes do recomeço no dia seguinte. O que posso dizer do alcóolico é que é aquele que não pára de dizer: “Vamos!” – É o que se ouve nos bares, é tão alegre a companhia de alcóolicos nos bares, a gente não se cansa de escutá-los; é aquele que diz: “Vamos, é o último!”, e o último varia para cada um. E o último é o anterior ao último.

CP: É também quem diz: amanhã paro.

GD: Amanhã eu paro? Não, ele não diz “amanhã eu paro?” Ele diz: eu paro hoje para poder recomeçar amanhã.

CP: Então, já que beber é parar o tempo todo de beber, como se pára totalmente de beber, já que você parou totalmente de beber?

GD: É muito perigoso, é muito perigoso, me parece que acontece rápido. Michaux disse tudo, os problemas de droga e os problemas de álcool não estão tão separados. Michaux disse tudo sobre isso. Há um momento em que isso se torna perigoso demais, porque, aí também é uma aresta, como quando eu dizia: a aresta entre a linguagem e o silêncio, ou a linguagem e a animalidade, é uma aresta, é um maciço estreito. Tudo bem beber, se drogar, pode-se fazer tudo o que se quer, se isso não o impede de trabalhar. Se for um excitante, é normal oferecer algo de seu corpo em sacrifício. Há um lado bem sacrificial nessas atitudes, de bebida, de drogas. Oferece-se o corpo em sacrifício, por quê? Sem dúvida porque há algo forte demais, que não se poderia suportar sem o álcool. A questão não é suportar o álcool; é o que se acredita ver, o que se acredita experimentar, o que se acredita pensar, que faz com que se sinta a necessidade; para poder suportá-lo, para poder controlá-lo, é que se precisa de uma ajuda, álcool, drogas, etc.

[O produtor Pierre-André Boutang troca a fita VHS de filmagem, bate palma para o recomeço, e diz: “Segundo plano”.]

GD: Então, a fronteira é muito simples. Eis que beber, se drogar, tudo isso parece quase tornar possível algo demasiadamente forte, mesmo se se deve pagar por isso depois, sabe-se muito bem, mas em todo caso, está associado a isto: trabalhar, trabalhar. E depois, é evidente que quando tudo se inverte, e que beber impede de trabalhar, e a droga se torna uma maneira de não trabalhar, é o perigo absoluto, não tem mais nenhum interesse, e, ao mesmo tempo, percebe-se, cada vez mais, que quando se pensava que o



álcool era necessário ou a droga era necessária, eles não eram de modo algum necessários. Talvez seja preciso passar por isso, para se dar conta que tudo o que se acreditou fazer graças a ela ou graça ao álcool, podia-se fazer sem eles. Então eu admiro muito a maneira como Michaux diz: não, é um vício, tudo isso é... e ele pára. Eu tenho menos mérito, porque parei de beber por razões de respiração, de saúde, etc., mas é evidente que é preciso parar, é preciso abrir mão disso. A única pequena justificação possível é se isso ajuda o trabalho. Mesmo se se deve pagar fisicamente depois. Mas, além do mais, quanto mais se avança, mais se diz que isso não ajuda o trabalho, então...

CP: Num certo sentido, como Michaux, é preciso ter se drogado muito, bebido muito, para poder abrir mão, em um estado assim.

GD: Sim, é verdade...

CP: Por outro lado, você diz: quando se bebe, é preciso que não impeça o trabalho, mas é que se vislumbrou algo que a bebida ajudava a suportar. E esse algo não é a vida. Aí há, evidentemente, a questão dos escritores de que você gosta tanto.

GD: Sim, é a vida.

CP: É a vida?

GD: É algo demasiadamente forte na vida. Não é de jeito nenhum algo aterrorizante, é algo forte demais, algo demasiadamente potente na vida. Acredita-se, de modo um pouco idiota, que beber vai colocá-lo no nível desse algo mais potente. Se pensar em toda a linhagem dos grandes americanos...

CP: De Fitzgerald a...

GD: Fitzgerald... Um dos que mais admiro é Thomas Wolfe. Trata-se de uma série de alcoólicos, ao mesmo tempo que é isso o que lhes permite, sem dúvida os ajuda a perceber algo grande demais para eles.

CP: Sim, mas é também porque eles perceberam algo da potência da vida, que nem todo mundo pode perceber, porque sentiram algo da potência da vida.

GD: É isso, é isso, evidentemente. Mas não é o álcool, de todo modo, que os faz sentir...

CP: ...que havia uma potência da vida forte demais para eles, e que só eles podiam perceber.

GD: Sim... Estou inteiramente de acordo.

CP: E Lowry igualmente...

GD: Estou inteiramente de acordo, claro. Eles fizeram uma obra e o que foi o álcool para eles? Eles se arriscaram, se arriscaram porque pensaram, com ou sem razão, que isso os ajudava. Eu tive o sentimento de que isso me ajudava a fazer conceitos, é bizarro, a fazer conceitos filosóficos. Sim, porque isso me ajudava. Depois percebi que

não ajudava mais, que me punha em perigo, ou que eu não tinha mais vontade de trabalhar se eu tivesse bebido. Nesse momento renunciar, é muito simples.

CP: Trata-se mais de uma tradição americana, porque não se sabe de muitos escritores franceses que confessam sua inclinação pelo álcool. Além disso, há algo que faz parte da escrita...

GD: Sim, mas... Os escritores franceses não têm a mesma visão de escrita. Não sei se fui tão marcado pelos americanos, é uma questão de visão, de vidências, aqui considera-se que a filosofia, a escrita, é uma questão, muito... De maneira modesta, ver algo que os outros não vêem, não é esta, de modo algum, a concepção francesa da literatura... Mas note, há muitos alcoólicos também na França.

CP: Mas eles param de escrever, os alcoólicos na França. Têm muita dificuldade, os que se conhece. Não se sabe tampouco de muitos filósofos que confessaram sua inclinação pela bebida.

GD: Verlaine morava na rua Nollet, aqui ao lado.

CP: Sim, se excetuamos Rimbaud e Verlaine.

GD: Aperta o coração, pois quando pego a rua Nollet, digo: era este sem dúvida o percurso de Verlaine para ir ao bar beber seu absinto. Ao que parece morou em um apartamento penível.

CP: Isso sim, os poetas sim, os poetas e o álcool, conhece-se melhor.

GD: Um dos maiores poetas franceses, que se arrastava pela rua Nollet. Uma maravilha.

CP: Pelos amigos?

GD: [risos] Nenhuma dúvida.

CP: Enfim, os poetas, sabemos que houve mais etílicos. Bem, terminamos com o álcool.

GD: Terminamos B, como vamos rápido!

CP: Vamos passar ao C. O C é vasto.

*Recebido em 23/02/2023*

*Aprovado em 29/04/2023*