

revista trágica



estudos de filosofia
da imanência

Número temático

Psicologia Spinozista II

Rio de Janeiro

2023, v. 16, nº 2

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 (UNIRIO)

Sumário

<i>Editorial</i>	7
<i>Artigos temáticos</i>	9
Viver nas relações, um diálogo entre Winnicott e Spinoza Luiz Lessa	11
Desejo e prudência em Spinoza e Deleuze: pistas para uma psicologia spinozista Mariana de Toledo Barbosa	19
O lugar da educação no pensamento de Espinosa ou de como pensar um <i>éthos</i> pedagógico inspirado em sua filosofia Luiz Renato Paquiela Givigi	31
Ato, luta e potência na Clínica e na Política Cristina Mair Barros Rauter	45
A ampliação da potência da multidão nos coletivos de trabalho: um diálogo entre a filosofia spinozista e a clínica da atividade Marianna Araujo da Silva & Claudia Osório da Silva	65
Protagonismo negro e psicologia para a pessoa enterreirada Abrahão de Oliveira Santos	83
<i>Traduções temáticas</i>	95
Strategia del ragno (de Bertolucci a Spinoza, e vice-versa) Laurent Bove (Tradução de André Martins)	97

Psicologia Spinozista II

Temos o prazer de publicar o segundo número da *Revista Trágica: Estudos de filosofia da imanência* reunindo trabalhos apresentados na I Jornada de Psicologia Spinozista, realizada na Universidade Federal Fluminense (UFF), realizada em junho de 2022, pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGSI-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.

O termo Psicologia Spinozista busca abarcar a ideia, ou mesmo o fato, de que a filosofia de Spinoza, por seu caráter intrínseca e reconhecidamente imanente e terapêutico, se oferece a um diálogo com o campo da Psicologia, tanto clínica quanto social, diálogo este que se mostra profícuo também para a área da Filosofia, tanto teórica quanto aplicada, ampliando seu alcance ético, e um largo espaço de investigação. Sua teoria dos afetos, sua teoria da mente, sua teoria do conhecimento, sua ética, sua filosofia política, seu combate à superstição e sua crítica à moral, e antes dessas, a ontologia imanentista de Spinoza, conferem a essa gigante da filosofia uma aplicabilidade nos mais variados campos do saber, e entre eles, o mais direta e evidentemente afim parece ser o da Psicologia em suas diversas áreas.

Neste segundo número, Luiz Lessa, psicólogo e psicanalista winnicottiano, mestre e doutorando em Saúde Coletiva pela UFRJ (IESC e PPGBIOS, respectivamente) estabelece uma aproximação entre Winnicott e Spinoza em alguns pontos básicos de ambos, como o da interrelação entre os indivíduos e os afetos na imanência. Mariana de Toledo Barbosa, professora do Departamento de Filosofia da UFF, apresenta Deleuze como intercessor privilegiado para se pensar uma psicologia spinozista, apoiando-se nos conceitos deleuzianos de desejo e prudência, inspirados em sua análise da filosofia de Spinoza, visando uma ética da experimentação. Luiz Renato Paquiela Givgi, Doutor em Psicologia pela UFF, busca estabelecer um *ethos* pedagógico a partir de Spinoza, entendendo que este se encontra na própria proposta ética spinozista de uma vida racional e da busca do que nos é útil.

Cristina Rauter, professora titular do Departamento de Psicologia da UFF, propõe pensar conjuntamente a clínica e a ação social a partir da concepção spinozista de que todo indivíduo é composto de múltiplas partes em conflito, que pode no entanto ser

construtivo e enriquecedor, visando a superação das tristezas e a afirmação da potência individual e coletiva. Marianna Araújo da Silva e Cláudia Osório da Silva, respectivamente pós-doutoranda e professora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFF, consideram que o diálogo com Spinoza pode aprofundar a perspectiva teórico-metodológica da clínica da atividade nas situações laborais, fundamentada na psicologia de Vygotsky e na linguística de Bakhtin, ao enfatizar a potência da multidão e sua autonomia nos coletivos de trabalho, visando o favorecimento da saúde dos trabalhadores. Abrahão de Oliveira Santos, professor do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFF, entende que a psicologia hoje ainda contribui para a sujeição dos povos pretos, no sentido de tratar os sintomas das enfermidades sem considerar o aumento da potência de agir, da força de vida, conforme a *Arkhé* negra, bloqueada semiótica e cognitivamente pela cultura que ignora os estilos de vida enterreirados.

Ao final do número, André Martins traduz o texto de Laurent Bove publicado no Dossier *Spinoza de corps et esprit*, disponível online do site da *Association des Amis de Spinoza*, no qual o autor descreve sua importante interpretação dos conceitos de resistência e de estratégia do conatus.

Com esse segundo número, fechamos a publicação desse conjunto temático de textos que abordam, sob perspectivas diversas, a influência da obra filosófica de Spinoza para a Psicologia tanto clínica quanto social, enfatizando, no outro sentido, o caráter intrinsecamente psicológico e terapêutico de seu pensamento. Que ele contribua para a essencial abertura de um novo campo de saber a ser explorado, e sobretudo um campo de reflexões com repercussão e implicações para a prática da vida, individual e coletiva. Desejamos a todos uma ótima leitura.

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

Artigos temáticos

Viver nas relações, um diálogo entre Winnicott e Spinoza

Luiz Lessa¹

Resumo: Winnicott e Spinoza são autores imanentistas que procuram, cada a um à sua maneira, compreender como nos afetamos e como podemos nos afetar melhor. Para tanto, rejeitam a metapsicologia, no caso de Winnicott, e a metafísica, no caso de Spinoza. Neste artigo, apresento aproximações entre esses dois autores que tomam o viver como objeto de suas reflexões e buscam compreender de que forma afetamos e somos afetados nas relações com o mundo no qual estamos inseridos e intrinsecamente fazemos parte. Afirmo que saúde e padecimento, alegria e tristeza são resultados da qualidade das relações, e que podemos viver melhor quanto mais conseguirmos compreender e agir nas causas das nossas tristezas e alegrias, seja para favorecê-las ou, quando possível, transformá-las, e, assim, usufruir de um viver mais criativo e espontâneo, aquilo que Winnicott chama de brincar.

Palavras-chave: brincar; afetos; saúde; psicologia spinozista; self.

Abstract: Winnicott and Spinoza are immanentist authors who seek, each in their own way, to understand how we affect ourselves and how we can better affect ourselves. For that, they reject metapsychology, in the case of Winnicott, and metaphysics, in the case of Spinoza. In this article, I present approaches between these two authors who take the living as the object of their reflections and seek to understand how we affect and are affected in our relationships with the world in which we are inserted and intrinsically part of. I affirm that health and suffering, happiness and sadness are results of the quality of relationships, and that we can live better the more we are able to understand and act on the causes of our sadness and happiness, either to favor them or, when possible, to transform them, and, thus, enjoy a more creative and spontaneous life, what Winnicott calls playing.

Keywords: play; affections; health; spinozist psychology; self.

Este artigo é o resultado da minha comunicação na *I Jornada de Psicologia Spinozista*, realizada em 06 de junho de 2022, em Niterói-RJ, no *campus* Gragoatá da Universidade Federal Fluminense. O título original do trabalho era “Alegrias ativas e o brincar: aproximações entre Spinoza e Winnicott” e para a publicação neste número de *Trágica* optei por mudar o título afim de torná-lo mais próximo do que foi a apresentação ao vivo e no debate com o público presente.

Refletirei brevemente aqui sobre as aproximações que venho vivenciando entre esses dois pensadores, entre esses dois autores, Spinoza e Winnicott. Devo advertir que não sou

¹ Psicólogo e psicanalista, mestre em Saúde Coletiva (UFRJ) e doutorando em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (PPGBIOS/UFRJ). E-mail: lessaluiz@yahoo.com.br

um especialista em Spinoza. Sei que há muito já feito e escrito a respeito; os textos e palestras do professor André Martins certamente são uma das fontes mais importantes e recentes dessa clara ligação entre o pensamento de Spinoza e o de Winnicott. Mas ligarei à minha maneira dois pontos que eu acho que são convergentes no pensamento desses autores, naquilo que eles nos propõem para a vida e para a clínica — já que sou um clínico e eu estou pensando a partir desse lugar.

Quero começar falando de aproximações mais gerais entre Spinoza e Winnicott, esses dois indivíduos que estão separados no tempo e no espaço, em países europeus diferentes e separados por cerca de três séculos. O que os aproxima, antes de mais nada, é que são dois indivíduos que estão olhando para o viver. Por que usar o verbo “viver”, porque não dizer simplesmente “para a vida”? Porque a vida é uma ideia, um conceito, uma abstração; é um constructo que usamos para tentar falar de algumas coisas. Os dois estão pensando sobre a experiência, sobre o viver. Ou seja, sobre as interrelações. Nesse sentido, Spinoza claramente se afasta, e não só se afasta, mas critica, uma perspectiva metafísica – entenda-se, a ideia de que existe um real mais real do que este que vivemos, e que se estudarmos muito, se nos prepararmos muito, se nos livrarmos do mal-estar que o corpo, as impurezas do corpo e os prazeres acarretam, aí sim, nos aproximaremos dessa coisa verdadeira que só uma mente muito disciplinada é capaz de alcançar. Essa descrição de metafísica pode ser paupérrima, mas quero dizer que o pensamento metafísico é basicamente uma negação da realidade, do real no sentido daquilo que há, e uma aposta numa imaginação humana de que existe uma outra coisa para além disso.

Winnicott, ao seu modo, também nega as “meta-coisas”. Nesse sentido, a metapsicologia não tem um lugar importante ou explícito na obra de Winnicott, e sequer encontraremos ali uma teoria sobre a clínica, mas sim uma teoria *para a clínica*, ou seja, o que Winnicott nos propõe, com seus conceitos e com a sua teoria, é que o pensamento se religue à experiência efetiva vivenciada pelo indivíduo – que é exatamente a proposta ético-estética de Spinoza, pela via da filosofia. O primeiro ponto é esse, que são dois autores que estão pensando o viver e experimentando viver enquanto fazem isso.

A tradição psicanalítica se aproxima, nesse sentido, de uma tradição filosófica que é a tradição das dicotomias. Na psicanálise, pulsão de morte e pulsão de vida, natureza e cultura, inconsciente e consciência. A diferença fundamental, diria eu, é que se no ramo da

filosofia, no campo da tradição filosófica – estou chamando de tradição filosófica aquilo que começa com Sócrates, Platão e chega até Kant e Hegel, por exemplo –, conserva-se essa ideia de que há um além; na tradição psicanalítica, que nasce com Freud, há uma certa concepção romântica também de que há um além, mas o lugar desse além é assumido pela ideia de um inconsciente como substantivo. Enquanto a tradição filosófica propõe um além da vida, a tradição psicanalítica fala algo assim: “não há muito o que fazer, a não ser remediar o mal-estar que a vida significa”. O que já é uma definição metafísica da vida. A vida é igual a um mal-estar², considerado inevitável. O incontornável da vida é o mal-estar; a psicanálise tradicional não inclui a ideia de saúde, por exemplo. A neurose, a enfermidade neurótica, é assim tomada como a melhor solução para a vida de alguém, que pode significar viver-se miseravelmente, mas qualquer outra forma de vida certamente seria, supõe-se, ainda pior. Ou seja, a solução psicanalítica foi a do menos pior, no sentido de que a vida seria inevitavelmente terrível. Assim, se ela for menos pior, ela já será excelente.

É bom pensar que para Freud o prazer é definido como diminuição da tensão. Ou seja, prazer para Freud implica em diminuir a quantidade de afecções. Sentir é visto como desprazer. Em contrapartida, tanto Winnicott quanto Spinoza valorizam as interrelações da experiência, ou seja, o viver, as interconexões. Se Spinoza parte do pressuposto de que o mundo é um, inclusive na sua constituição, só há uma única coisa que constitui tudo; ainda que tudo possa ser individual e singular, tudo está ligado o tempo inteiro, porque é uma única coisa que constitui cada singularidade. Não existe um outro mundo, não existe uma outra coisa que constitui o que há, que a ele chamará de substância, natureza, Deus, enfim, o nome que se queira dar. O que há é uma única coisa: o real, a realidade. E cada elemento singular dessa realidade é uma modificação, que está ao mesmo tempo conectada ao todo. Ou seja, não existe nada isolado, tudo é e está sempre em relação. Essa é uma premissa importante para compreender o pensamento de Spinoza e compreender a relação que faço com o de Winnicott. Porque para Winnicott também não há um indivíduo isolado, o que há para Winnicott é um *self*, que é um conceito que engloba todos os aspectos do que podemos chamar de psiquismo, todas as partes do corpo, tudo integrado em uma unidade somatopsíquica que se relaciona com a realidade. O *self* já implica a ideia de relação.

² Para conhecer a perspectiva de Freud sobre o tema, recomendo a leitura de “O mal-estar na civilização”, publicado pelo autor originalmente em 1930.

Se para Spinoza o que há são modificações singulares de um todo e, portanto, tudo está em relação; para Winnicott, os indivíduos também só existem em relação. Cada um de nós é um *self* singular, na medida em que é singular a relação com outros. Spinoza e Winnicott partem de premissas muito próximas de que não há um além, e de que só existimos em relação. Dito de outra forma, estamos permanentemente sendo afetados e afetando a outros porque estamos em constante relação. O que chamamos de alegria ou tristeza, de saúde ou padecimento são o resultado da qualidade das interações, das incontáveis relações experimentadas por nós, pelo nosso *self*. Em linhas gerais, quanto mais os contextos favorecem a nossa autenticidade e nossa capacidade expressiva, mais nos sentimos alegres e potentes (saúde³). Da mesma forma, quanto mais precisamos reagir, nos defender de um ambiente hostil ou pouco favorável, mais tendemos a nos entristecer e ficarmos menos potentes (padecimento).

Vejam os observando cada trecho, a definição que Spinoza⁴ propõe para os afetos. Inicialmente: "Por afeto, compreendo as afecções do corpo (...)". Afecção é tudo o que nos toca, que nos modifica ou marca de alguma maneira. Prosseguindo: "Por afeto, compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída (...)". Lembremos que "agir" para Spinoza é o mesmo que "agir e pensar", ou ainda, o mesmo que "ser". Não existe agir sem pensar e não existe pensar sem agir. Prosseguindo: "(...) pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada. E ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções." As "ideias das afecções" não indicam o que pensamos sobre elas, mas sim que as próprias afecções, as próprias modificações são pensamento; ou seja, que quando nos afetamos, de alguma maneira estamos pensando.

O corpo, portanto, na concepção de Spinoza, está sempre em relações com o ambiente, e assim está sempre sendo modificado, isto é, sempre tendo afecções, e estas são sempre intrinsecamente acompanhadas de ideias, de pensamentos. Ou seja, estamos sempre nos afetando, e ao mesmo tempo sempre pensando. O corpo não é nunca apenas o corpo, mas o corpo-e-sua-ideia, o corpo intrinsecamente acompanhado da ideia do corpo. É nesse sentido

³ Opto propositadamente por usar padecimento e não doença como antônimo de saúde seguindo as ideias de Georges Canguilhem. Pensando a saúde como potência, é perfeitamente possível perceber que um indivíduo pode ter uma doença e constituir uma forma de vida (normatividade) que inclui a doença e suas consequências como parte da vida e de sua expressividade. Escrevi sobre isso em minha dissertação de mestrado em que apresento aproximações entre Canguilhem e Winnicott. Ver Lessa (2008).

⁴ Ética III, terceira definição.

que quando Spinoza fala de corpo, entendido como o corpo e sua ideia, podemos aproximar de Winnicott pensando o *self*, ou seja, a unidade somatopsíquica em relação com o mundo. Não há um psiquismo desencarnado, nem no entendimento spinozista, nem no winnicottiano. O corpo e sua ideia, é o corpo e a existência desse corpo. Nesse sentido, é uma concepção muito próxima da concepção winnicottiana de um *self*.

A partir da compreensão do que é o afeto, Spinoza⁵ define o que é a alegria: "Quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação. Em contrário, uma paixão." O que eu estou entendendo é que Spinoza propõe que é a qualidade da interação que produz, como efeito das afecções, afetos que podemos chamar de alegria ou de tristeza, ao vivenciarmos um aumento ou uma diminuição de nossa potência de agir.

Em resumo, não há como não se afetar. Viver é se afetar o tempo inteiro. Então, não existe algo assim: "A minha proposta agora para viver melhor é não me afetar. Quero me afetar menos". E, no entanto, dizemos isso, ou ouvimos isso, não é? "Não tenho que me envolver com as coisas". Impossível! Porque estar vivo, por definição, é estar em permanente interação com tudo o que há. A qualidade dessa interação é que vamos vivenciar como tristeza ou como alegria.

Nesse sentido, Spinoza observa que sempre que naquele momento somos causa adequada de uma dessas afecções, ou seja, quando não estamos reagindo a partir de demandas externas, de causas externas, mas sim a partir de uma motivação singular nossa, não defensiva, não reativa, o afeito disso é um afeto de uma alegria que é ativa, algo como um sentimento ou uma sensação de realização – quando eu percebo que eu posso, à minha maneira, seguir sendo eu mesmo numa determinada interação, isto é ser ativo. Então, ser ativo não é se transformar em outra coisa, é perseverar no que se é. Ora, boa parte dos discursos dos psicólogos, *coaches*, influenciadores do Youtube etc., dizem: "a solução é se esforçar para tornar-se sempre alguém melhor, bater metas, ser outra coisa". Spinoza, mas também Winnicott, diriam: "Não. É mais feliz apenas *ser*..." Nos aproximamos assim de Nietzsche, quando propõe: "tornar-se o que já se é".

Essa é uma ideia também totalmente winnicottiana. Winnicott afirma que ser criativo é *criar o que já existe*. Ser saudável é *ser mais do que reagir*. Ou seja, é ser o que se é, nas

⁵ Ética III, explicação das definições.

interações, tanto quanto possível — e vejamos que a ênfase é no tanto quanto possível, e não em um imperativo do tipo “seja idealmente e espontâneo”. Ser criativo e saudável é, na percepção de Winnicott, não precisar seguir nenhum “Tu deves” – se usarmos essa expressão nietzschiana. Sejamos o que dá pra ser. O que aquele contexto também permite. Então, ser a causa adequada de um afeto é ser o mais espontâneo possível, na vida, nas relações. E quando formos menos ativos, e menos saudáveis, é isso que Spinoza está chamando de paixão, no sentido do padecimento, mas isso não desmerece ninguém, é apenas uma maneira de entender que estamos seguindo deveres que estão indo mais contra nós mesmos, do que uma potência interior mais confiante e expansiva. Estamos nesses momentos sendo afetados de uma maneira que nos é pior, qualitativamente. Por exemplo, qualquer um de nós aqui que se vê impedido ou impedida de se realizar, de realizar algo que é importante, certamente se entristecerá. Ou seja, a tristeza é uma inibição, é um impedimento dessa potência de continuar realizando-se e sendo. A tristeza é o resultado do encontro com algo que, circunstancialmente, obstaculiza a nossa expressividade – o gesto espontâneo, nos termos de Winnicott –, e nos faz experimentar uma submissão a causas externas, como por exemplo, ideais morais, exigências sociais e/ou familiares contrárias à nossa autenticidade. Quando nos alegramos por estar conseguindo executar todas as tarefas que o outro deseja que cumpramos, ou seja, quando ficamos satisfeitos de um resultado do qual não somos uma causa adequada (mera adaptação), esta alegria, este aumento da potência, é uma alegria passiva, que não se opõe à tristeza propriamente, embora possa adiá-la ou ocultá-la. Podemos dizer que o que se opõe de fato à tristeza são as alegrias ativas. Essa compreensão spinozista e winnicottiana é preciosa na clínica. Esses conceitos nos ajudam a entender que a clínica não é um lugar de motivação para o indivíduo, mas de encontro dele com a sua própria natureza em um ambiente – a análise ou terapia – que lhe é favorável. E disso extraímos um importante princípio ético e direção clínica: compreender o mais possível a si mesmo e o real para assim não precisar (ou pelo menos o mínimo possível) de idealizações rígidas e julgamentos acerca de si e do real. Compreender a nossa natureza e, em certa medida, compreender a natureza das coisas, que tudo está em relação, pode nos ajudar a encontrar formas mais adequadas de nos relacionar, de encontrar contextos que nos sejam mais favoráveis. Essa perspectiva talvez encontre abrigo no nascente termo Psicologia Spinozista.

Citando ainda Spinoza:

"Vemos, assim, que a mente pode padecer grandes mudanças, passando ora a uma perfeição maior, ora a uma menor. Paixões essas que nos explicam os afetos da alegria e tristeza. Assim, a alegria compreenderei daqui por diante, uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior. Por tristeza, em troca, compreenderei uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor. Além disso, chamo o afeto da alegria quando está referido simultaneamente à mente e ao corpo de excitação ou contentamento, o da tristeza, em troca chamo de dor ou melancolia". (Spinoza, Ética III, escólio da proposição 11)

Excitação, contentamento, dor, melancolia, alegria, tristeza, são qualidades de uma coisa que está dada sempre, que é a interrelação. A depender de como essas interações se dão, isso é sentido, experimentado como mais positivo ou mais negativo. E essa é a perspectiva winnicottiana também. Ou seja, há uma clínica psicanalítica que não depende de pensar pulsões dicotômicas e não parte de uma concepção que busca o mal menor do menor dano para o indivíduo. Há uma psicanálise que pensa a saúde. Primeiro pensa a saúde, para depois pensar a patologia. Winnicott é certamente um dos autores que pensa assim, e que nos oferece ferramentas conceituais para pensarmos com ele e praticarmos uma clínica e uma terapêutica que se orientam nesse sentido.

Para terminar, gostaria de trazer a ideia de *brincar*, de Winnicott. Podemos dizer que segundo Winnicott, o brincar consiste em *se realizar através do que se realiza*. Essa é uma formulação minha, que uso para tentar traduzir o pensamento do Winnicott, que no original inglês usa o termo *playing*. A ideia de *playing*, um verbo no gerúndio, já nos ajuda a entender que a questão não é o que se faz, mas que nos realizamos quando realizamos alguma coisa. É muito próximo da ideia de atividade em Spinoza, ou seja, eu sou mais potente na medida em que tenho apetite pelo mundo e pela vida e me sinto suficientemente seguro comigo mesmo e com o mundo. Ou seja, a criatividade para Winnicott é algo que nos liga à vida, que é o que ele vai chamar de espaço potencial, quando vivenciamos os objetos e os fenômenos como transicionais, em uma região vivencial entre o objetivo compartilhado e o subjetivo concebido criativa e singularmente. O *brincar* é o conceito que expressa a constatação do autor inglês de que, na saúde, o indivíduo experimenta ser coautor da realidade, de que sua existência singular contribui de alguma maneira para o mundo objetivo compartilhado, da mesma forma que este é experimentado pelo indivíduo como fonte de enriquecimento do seu mundo subjetivo. Nas palavras do autor, “é no brincar, e talvez apenas no brincar, que a criança ou o adulto fruam sua liberdade de criação” (Winnicott, 1975, p. 79). Evidentemente tudo isto inclui conflitos, frustrações e sofrimentos inerentes ao viver.

Winnicott está interessado nas relações e não nas representações, ao contrário do que acontece com a tradição psicanalítica. A psicanálise tradicional está pensando o que se representa e o que não se representa. Winnicott está perguntando para si mesmo, para seus pacientes e para todos nós, em seus livros, no que ele deixou de legado para o pensamento, o seguinte: como é que nós nos afetamos? Sempre que nos afetarmos melhor, melhor será. E sempre que nos afetarmos mal, melhor será se conseguirmos compreender por que estamos nos afetando pior, para tentar lidar melhor com isso e dentro do possível nos afetarmos melhor. É o mesmo princípio de Spinoza. Não é sobre o que se representa, não é sobre uma teoria metapsicológica, assim como em Spinoza não é sobre uma teoria metafísica ou um sistema que se trata. Não é uma teoria do inconsciente. É uma clínica que usa a ideia de inconsciente para pensar como, de que maneira, na relação com o outro, nós nos afetamos, nos defendemos, agimos e reagimos — e Winnicott vai chamar isso de brincar, e brincar é a relação com o outro em ato, sem a mediação limitadora da representação, é a relação do próprio viver, que se autorregula sem repressão. Brincar é experimentar todo o tempo, é afetar-se e afetar. Nesse sentido, a própria experiência psicoterápica ou analítica é uma forma de brincar (Winnicott, 1975).

Referências bibliográficas

FREUD, S [1930]. “O mal-estar na civilização”. In: *Obras completas – Vol. 18*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, pp. 13-123.

LESSA, L. *Reflexão sobre o conceito de saúde e seus indicadores a partir de Canguilhem e Winnicott*. Dissertação de mestrado. IESC/UFRJ, 2008.

MARTINS, A. “A grande identidade Spinoza-Winnicott Ou a força vital da imanência”. In: *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, Rio de Janeiro, 2018, v. 11, nº 1, pp. 109-139.

SPINOZA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

WINNICOTT, D. *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

Recebido em 03/03/2023

Aprovado em 29/06/2023

Desejo e prudência em Spinoza e Deleuze: pistas para uma psicologia spinozista¹

Mariana de Toledo Barbosa²

Resumo: A influência de Spinoza na filosofia de Deleuze é assumida em diversas ocasiões. Deleuze chega a dizer que toda a sua filosofia tendia a uma grande identidade Spinoza-Nietzsche³. Nossa hipótese é que, num esforço coletivo para se pensar o que seria uma psicologia spinozista, Deleuze se apresenta como um valioso intercessor, sobretudo no modo como recupera o desejo e a prudência da *Ética* de Spinoza, introduzindo esses conceitos no campo de sua ética da experimentação. Trata-se de um roubo, visto que Deleuze se considera, como Bob Dylan, um ladrão de pensamentos⁴. E de uma reorientação vertiginosa, uma vez que seu sistema filosófico lida com outras coordenadas⁵. Ainda assim, a perspectiva deleuziana torna perceptíveis e sensíveis pressupostos próprios ao pensamento de Spinoza. E, além disso, cria com ele, e na companhia de Guattari, uma nova consistência para o desejo, que se vale igualmente de elementos oriundos de outros pensadores.

Palavras-chave: desejo; prudência; Spinoza; Deleuze; psicologia spinozista.

Abstract: Spinoza's influence on Deleuze's philosophy is assumed on several occasions. Deleuze even goes so far as to say that his entire philosophy tended towards a great Spinoza-Nietzsche identity. Our hypothesis is that, in a collective effort to think about what a Spinozist psychology would be, Deleuze appears as a valuable intercessor, especially in the way he recovers desire and prudence from Spinoza's *Ethics*, introducing these concepts in the field of his ethics of experimentation. It is a theft, since Deleuze considers himself, like Bob Dylan, a thief of thoughts. And a vertiginous reorientation, since his philosophical system deals with other coordinates. Even so, Deleuzian perspective makes assumptions specific to Spinoza's thought perceptible and sensitive. And, moreover, he created with him, and in the company of Guattari, a new consistency for desire, which also draws on elements from other thinkers.

Key-words: desire; experimentation; prudence; Spinoza; Deleuze.

Introdução

É curioso aludir, em uma *I Jornada de Psicologia Spinozista*, a dois conceitos, desejo e prudência, supostamente recuperados da obra de Baruch de Spinoza por Gilles Deleuze, e notar que, no que diz respeito ao desejo, Deleuze o liga a Spinoza tão-somente de maneira indireta - por exemplo, ao dizer que *O anti-Édipo* era uma espécie de

¹ Este texto é a versão alterada de uma conferência proferida na *I Jornada de Psicologia Spinozista*, ocorrida em junho de 2022, na UFF-Gragoatá.

² Professora da UFF. E-mail: mari_tb@hotmail.com

³ DELEUZE, Gilles. (1990) *Pourparlers*. Paris, Minuit, 2007, p. 185.

⁴ DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. (1977) *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1996, p. 13.

⁵ Sobre o procedimento filosófico de Deleuze, ver: MACHADO, Roberto. (2009) *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, introdução.

spinozismo do inconsciente, ou ao afirmar que o grande livro sobre o corpo sem órgãos (CsO) é a *Ética*⁶ - e que, no que concerne à prudência, não há sequer consenso entre os comentadores sobre a existência de tal conceito em Spinoza, e dentre aqueles que percebem uma prudência na obra spinozana, a compreensão desta não se dá da mesma maneira.⁷

Se, apesar de todas estas dificuldades, foram estes os conceitos escolhidos para serem tratados, isso se deve à sua importância para se pensar uma psicologia com características spinozistas, pois tais conceitos se situam no cruzamento entre a ontologia, a ética e a política e permitem conceber práticas psicológicas comprometidas com a imanência e com a vida coletiva. Nietzsche nos dá algumas pistas de quais seriam os principais aspectos da filosofia de Spinoza em seu célebre cartão postal a Overbeck, no qual se declara muito próximo do filósofo holandês quando este nega cinco coisas: “o livre-arbítrio, o finalismo, o ordenamento moral do mundo, o desprendimento, o mal”⁸. Um psicólogo incapaz de abdicar dessas coisas está portanto a léguas de uma psicologia spinozista. E nas antípodas dessas coisas, se encontra o desejo, tal qual conceituado por Spinoza e por Deleuze e Guattari. Este é o motivo para abordá-lo. E a prudência?

A prudência é um conceito filosófico tradicional da ética desde ao menos Aristóteles⁹, portanto um conceito imediatamente implicado em nosso modo de viver, e o modo como vivemos é o material de trabalho dos psicólogos. Além disso, a principal inspiração de Deleuze para a criação deste conceito é Spinoza e, na obra deleuziana, inclusive na parceria com Guattari, a prudência é a regra imanente à experimentação desejan¹⁰, a única regulação imanente do desejo de que dispomos. A atribuição de um conceito de prudência a Spinoza não é, contudo, nada evidente. Mesmo na recepção francesa da filosofia de Spinoza, há um notável dissenso. Alexandre Matheron, em um artigo, sustenta não existir tal conceito na *Ética*, depois de um breve e rigoroso exercício de busca, tomando como base a acepção aristotélica de prudência.¹¹ Chantal Jaquet

⁶ Sobre o spinozismo do inconsciente: DELEUZE, *Pourparlers*, p. 198. Sobre ser a *Ética* o grande livro sobre o corpo sem órgãos: DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. (1980) *Mille plateaux*. Paris: Minuit, 2006, p. 190.

⁷ Poderíamos ainda acrescentar que, mesmo quando se trata do desejo, não há uma, mas duas concepções na *Ética* de Spinoza, conforme Cíntia Vieira da Silva destacou em seu artigo: SILVA, Cíntia Vieira da. “Um só ou dois desejos?”. In: *Discurso*, v. 49, n.1, 2019, pp. 71-77.

⁸ SPINOZA, Baruch. *Obras completas II*. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 365.

⁹ Ver: ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Forense, 2017. E o importante comentário: AUBENQUE, Pierre. (1963) *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 2004.

¹⁰ DELEUZE & GUATTARI, *Mille plateaux*, p. 187.

¹¹ MATHERON, Alexandre. “Y a-t-il une théorie spinoziste de la prudence?” In: TOSEL, A. *De la prudence des anciens comparée à celle des modernes*. Paris: Les Belles Lettres, 1995, pp. 129-147.

propõe dois conceitos de prudência em Spinoza, sobretudo a partir do *Tratado da emenda do intelecto* e do *Tratado teológico-político*: como prudência prática ou arte de adaptar-se ao vulgo; como prudência teórica ou virtude do entendimento.¹² Já Laurent Bove faz um estudo robusto, circulando por toda a obra, para mostrar como Spinoza, ao trocar a finalidade pela causalidade, assenta seu conceito de prudência numa ontologia dinâmica e na filosofia política de Maquiavel; dessa maneira, Bove dá ao conceito de prudência um protagonismo inédito na obra spinozana.¹³ De todos esses fios sobre a prudência em Spinoza, seguiremos o de Deleuze. Mas antes percorreremos a concepção de desejo em Spinoza e Deleuze.

Nosso objetivo é extrair desse mapa conceitual alguns elementos para uma psicologia spinozista, contando, para isso, com a intercessão de Gilles Deleuze.

Um breve alerta metodológico: Deleuze e a história da filosofia

O procedimento deleuziano de utilização da história da filosofia não é marcado por uma pretensão de fidelidade ao autor comentado. Ao retomar conceitos de outros autores, Deleuze os subordina a seus próprios problemas e não tem qualquer pudor em destacar tais conceitos do sistema filosófico de origem, pondo-os em relação com outros conceitos, num enquadre sistemático distinto. Para usar um termo de Roberto Machado, Deleuze faz as “torções” necessárias à sua própria criação conceitual.¹⁴ Embora Spinoza seja um de seus mais caros aliados, um filósofo que ele dizia trazer no coração¹⁵, isso não o impede de torcer conceitos e embaralhar coordenadas do pensamento filosófico spinozano. Trata-se de um procedimento que ele adota de maneira declarada, e que, aliás, singulariza a sua filosofia.

É evidente, no entanto, que a retomada conceitual que ele faz não é gratuita ou arbitrária. Se Spinoza é, para Deleuze, o príncipe dos filósofos, é porque institui uma filosofia da imanência que o inspira ao longo de toda a sua obra. Deleuze encontra, neste filósofo do século XVII, uma potência de vida e de pensamento que busca em sua própria filosofia. A partir deste encontro, ele relança problemas e retoma conceitos que nos forcem a pensar, mas que, ao mesmo tempo, sofrem uma variação ao entrar em contato

¹² JAQUET, Chantal. *Spinoza ou la prudence*. 2. ed. Paris: Quintette, 2004.

¹³ BOVE, L. “Introduction: De la prudence des corps. Du physique au politique.”. In: SPINOZA, B. *Traité politique*. Paris: Librairie Générale Française, 2002, pp. 9-101.

¹⁴ MACHADO, Roberto. Op. cit.

¹⁵ DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire; BOUTANG, Pierre-André. “C comme culture”. In: *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*. Paris: Éditions Montparnasse, 1988-1989.

com outros problemas e conceitos, advindos de tantos outros pensadores, com os quais Deleuze compõe sua filosofia à maneira de uma colagem em pintura ou de um teatro filosófico.¹⁶

O desejo em Spinoza

Começamos nossa exploração com o conceito de desejo na *Ética* de Spinoza, lançando mão igualmente dos dois livros de Deleuze dedicados ao filósofo holandês. Na Parte III da *Ética* de Spinoza, intitulada “Da origem e natureza dos afetos”, há três momentos importantes em que o desejo, um dos afetos primordiais para Spinoza, é definido: no escólio da Proposição 9, na demonstração da Proposição 56, e na primeira das “Definições dos afetos” que encerram esta Parte.

No escólio da Proposição 9, Espinosa assinala que o esforço para perseverar em seu ser (*conatus*) recebe o nome de *vontade* quando referido apenas à mente, e de *apetite*, quando referido à mente e ao corpo simultaneamente. E a única diferença entre o apetite e o desejo é que, no desejo, os homens [os seres humanos] têm consciência de seu apetite. Aí surge uma definição de desejo que Deleuze qualifica como nominal¹⁷, a saber: “o Desejo é o apetite quando dele se tem consciência”.

Na mesma Parte III, na Proposição 6, Spinoza havia dito que toda coisa se esforça para perseverar em seu ser, e na Proposição 7, que tal esforço é a “essência atual da própria coisa”. Deleuze explica que o *conatus* é “o esforço para perseverar na existência, uma vez esta dada”, uma vez que a coisa já existe. O *conatus* é, desta maneira, continua Deleuze, “a função existencial da essência”, “a afirmação da essência na existência do modo”.¹⁸ A coincidência entre o *conatus*, ou seja, o esforço para perseverar em seu ser, e o desejo implica tomar o próprio desejo como “essência atual da coisa”. Ou ainda, o desejo seria “o *conatus* que se tornou consciente de si”.¹⁹

É apenas na demonstração da Proposição 56 da Parte III, também conforme Deleuze, que o desejo recebe sua definição real, a saber, aquela que envolve sua causa. Vale a pena reproduzir o trecho:

Ora, o Desejo é a própria essência ou natureza de cada um, enquanto concebida determinada a fazer [agir] algo por uma dada constituição sua, seja qual for (*ver Esc. da*

¹⁶ Sobre o procedimento filosófico de Deleuze, ver também: ABREU, Ovídio. *O combate ao julgamento no empirismo transcendental de Deleuze*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2022.

¹⁷ DELEUZE, Gilles (1968b). *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 2005, pp. 210-211, n. 31.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 209-210.

¹⁹ DELEUZE, Gilles. (1981a). *Spinoza philosophie pratique*. Paris: Minuit, 2006, p. 136.

Prop. 9 desta Parte); logo, conforme cada um é afetado por causas externas com esta ou aquela espécie de Alegria, Tristeza, Amor, Ódio, etc., isto é, conforme sua natureza é constituída desta ou daquela maneira, assim seu Desejo diferirá da de outro tanto quanto diferem entre si os afetos de que cada um se origina.²⁰

Segundo esta passagem, cada um(a), no encontro com causas externas, é afetado pelos afetos primordiais de alegria ou tristeza, ou por outros afetos derivados, e, a partir deste encontro, deste afeto, é determinada “uma dada constituição” de sua natureza; ou, dito em outros termos, deste afeto “nasce” um desejo. Em suma, a causa do desejo é o afeto engendrado no encontro.

Esta definição real do desejo é retomada e completada na primeira das definições dos afetos que encerram a Parte III da *Ética*:

I. O desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer [agir] algo por uma dada afecção sua qualquer.

EXPLICAÇÃO

[...] Com efeito, poderia ter dito que o Desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer algo, mas desta definição (*pela Prop. 23 da Parte 2*) não seguiria que a Mente pode ser cônica de seu Desejo, ou seja, de seu apetite. Então, para que eu envolvesse a causa dessa consciência, foi necessário (*pela mesma Prop.*) acrescentar *enquanto é concebida determinada a fazer algo por uma dada afecção sua qualquer*. Pois por afecção da essência humana entendemos uma constituição qualquer desta mesma essência, seja ela inata, seja concebida pelo só atributo do Pensamento, seja pelo da Extensão, seja enfim referida a ambos simultaneamente. Portanto, entendo aqui pelo nome de Desejo quaisquer esforços, ímpetos, apetites e volições de um homem que, segundo a variável constituição do mesmo homem, são variáveis e não raro tão opostos uns aos outros que ele é arrastado de diversas maneiras e não sabe para onde voltar-se.

O desejo é portanto não apenas o *conatus* que se tornou consciente de si, mas “o *conatus* que se tornou consciente de si sob este ou aquele afeto”²¹. Quando uma coisa encontra outra coisa, é afetada, e nasce disso um desejo, sua essência assume uma certa constituição, um certo estado. Falar em afecção ou constituição da essência ou da natureza, como se fossem estados da essência, provoca estranhamento, visto que a essência das coisas é eterna, e não instantânea. Em verdade, expressões como “afecção da essência” ou “estado da essência” são referências à essência *durante a existência*. Deleuze defende que essas expressões aludem a quanto a essência se expressa a cada instante na existência, a como a existência afirma ou não, e afirma mais ou menos, a essência. Essa expressão, ou afirmação, varia, mas, esclarece ainda Deleuze, “esta variação não pertence como tal à essência; pertence apenas à existência ou à duração e

²⁰ SPINOZA, Baruch. (c. 1677) *Ética*. São Paulo: EdUsp, 2015, III, 56, Dem.

²¹ DELEUZE, *Spinoza philosophie pratique*, p. 136.

concerne tão-somente à gênese do estado na existência.”²² A dita constituição ou estado da essência, o desejo que nasce de um encontro, é o efeito de uma variação afetiva que pertence propriamente à existência.

Enquanto existe, uma coisa encontra outras coisas, e, caso se dê um bom encontro, ela sente alegria, aumento de sua potência de agir, de sua força de existir; caso se dê um mau encontro, ela sente tristeza, diminuição de sua potência de agir, de sua força de existir. Os afetos primordiais de alegria e tristeza nada mais são do que essa variação da potência na existência. E como Spinoza define a essência como potência em ato²³, ele menciona a constituição da essência para designar a potência que se expressa ou se afirma a cada instante, e sublinha que há variações nesta expressão, nesta afirmação, de um instante a outro, sendo a alegria a passagem a uma maior potência (ou perfeição, ou realidade), e a tristeza, a passagem a uma menor potência (ou perfeição, ou realidade²⁴). O desejo, ou a essência, da coisa nasce ora da alegria, ora da tristeza, e os demais afetos derivados se encadeiam a partir do desejo assim originado. Quando o desejo nasce da alegria, este afeto convém com a natureza da coisa e sua potência de agir é aumentada ou ajudada, seu esforço para perseverar na existência, favorecido. Quando o desejo nasce da tristeza, este afeto não convém com a natureza da coisa, e a potência de agir da coisa é, de certa forma, diminuída ou impedida, como se dela fosse subtraída a potência da coisa externa, pois todo seu esforço para perseverar na existência é investido em abreviar o mau encontro.²⁵ Por isso Spinoza estabelece, na Proposição 18 da Parte IV: “O Desejo que se origina da Alegria é mais forte (sendo iguais as outras condições) do que o Desejo que se origina da Tristeza”. E continua na demonstração da mesma Proposição:

O Desejo é a própria essência do homem (*pela I. Def. dos afetos*), isto é (*pela Prop. 7 da Parte 3*), o esforço pelo qual o homem se esforça para perseverar em seu ser. Portanto, o Desejo que se origina da Alegria é favorecido ou aumentado pelo próprio afeto de Alegria (*pela Def. de Alegria, que se pode ver no Esc. da Prop. 11 da Parte 3*); e aquele que, ao contrário, se origina da Tristeza é diminuído ou coibido pelo próprio afeto de Tristeza (*pelo mesmo Esc.*). Por isso, a força do Desejo que se origina da Alegria deve ser definida pela potência humana e simultaneamente pela potência da causa externa, mas a força do Desejo que se origina da Tristeza deve ser definida só pela potência humana, e assim aquela é mais forte que esta.

Ao analisar todas essas passagens da *Ética* de Spinoza, Deleuze se apoia em sua leitura da filosofia spinozana à luz do problema da expressão. Dentre os diversos aspectos

²² Ibidem, p. 57.

²³ “Toda potência é ato, ativa, e em ato.” (DELEUZE, *Spinoza philosophie pratique*, p. 134 ss.)

²⁴ “Por realidade e perfeição entendo o mesmo” (SPINOZA, *Ética*, II, Def. 6.).

²⁵ DELEUZE, *Spinoza et le problème de l’expression*, pp. 219-222.

da ontologia expressiva spinozana destacados por ele, interessa circunscrever, para tratar do desejo, a expressão da essência dos modos finitos. Conforme a formulação de Deleuze, a essência do modo finito é um grau de potência ou de intensidade, que se expressa de duas maneiras. Segundo um eixo cinético, a essência se expressa numa relação ou proporção de movimento e repouso, de velocidades e lentidões, que subsume partes extensivas; ou ainda, a essência se expressa num ritmo. Explorando a “Pequena Física” de Spinoza, que se situa entre as Proposições 13 e 14 da Parte II da *Ética*, Deleuze destaca que um indivíduo existe quando a ele pertencem partes extensivas, ou corpos simples, que se compõem de modo a efetuar um certo ritmo, ou ainda, nas palavras do próprio Spinoza, “que comunicam seus movimentos uns aos outros numa proporção certa”²⁶. Conforme um eixo dinâmico, a essência se expressa num poder de afetar e ser afetado, numa capacidade afetiva, preenchida por afecções. Era a essa segunda compreensão da expressão da essência que referíamos anteriormente: a essência se expressa, ou se afirma, na existência, em uma potência de agir, em uma força de existir, em uma variação afetiva ou intensiva. Essas duas maneiras pelas quais a essência se expressa são inseparáveis: quando há uma composição de ritmos entre modos, o encontro é bom, produz-se alegria, e o desejo se fortalece; quando há uma decomposição, um ritmo externo atrapalha o ritmo do indivíduo²⁷, engendra-se a tristeza, e o desejo se enfraquece.

O desejo e os diversos sentidos da experimentação em Deleuze e Guattari

Marcados por Spinoza e outros autores, Deleuze e Guattari lançam seu próprio conceito de desejo em *O anti-Édipo*. Neste livro, o problema da expressão perde momentaneamente a centralidade, mas as composições e decomposições de ritmos e as variações afetivas são decisivas para a concepção do desejo como princípio imanente de produção do real. As máquinas desejantes e suas sínteses contam com elementos dos pensamentos de Freud, Marx, Nietzsche, e mesmo Kant, mas retiram do indivíduo em Spinoza a possibilidade de composição ao infinito e de produção de intensidades. Em *O anti-Édipo*, tudo é máquina de máquina, e as máquinas desejantes se conectam ao infinito,

²⁶ SPINOZA, *Ética*, II, 13, Lema 3, Def.

²⁷ Convém enfatizar a concepção pouco usual de “indivíduo” em Spinoza: o indivíduo, para o filósofo, é sempre infinitamente composto, e esta composição, levada às últimas consequências, nos conduz ao maior de todos os indivíduos, a saber, a Natureza. Tal concepção, também apresentada na “Pequena Física”, motivou Balibar a desenvolver um estudo sobre o transindividual em Spinoza: ver BALIBAR, Étienne. *Spinoza politique: le transindividuel*. Paris: PUF, 2018.

num funcionamento orientado pelas sínteses do inconsciente, que desemboca na produção de intensidades, e assim se produz o próprio real.²⁸

Em *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari se desfazem das sínteses do inconsciente inspiradas em Kant e se dedicam a uma lógica das multiplicidades, que abarca ainda outros funcionamentos, para além do desejante e do social, detalhadamente trabalhados em *O anti-Édipo*. As máquinas desejantes cedem espaço aos agenciamentos, e a operação do desejo agora se chama experimentação. Experimentar é buscar as composições que produzem intensidades, que aumentam a potência. Spinoza se mantém, e de maneira ainda mais explícita, um pensador incontornável, pois a experimentação deleuzo-guattariana advém da teoria das noções comuns de Spinoza, embora não se reduza a ela. Inicialmente, Deleuze e Guattari estimam que há experimentação quando, num bom encontro, um indivíduo se esforça para compreender o que há de comum entre ele e a coisa externa que com ele se compõe. Este esforço pode eventualmente levá-lo a formar uma noção comum, sendo esta uma ideia adequada, de segundo gênero, acerca da composição que ele protagoniza. Uma ideia adequada envolve causa e efeito. No segundo gênero de conhecimento, os efeitos são a composição e a alegria, e a causa envolve a natureza das duas coisas que se encontram, cuja composição rítmica é elucidada por uma lei de composição da natureza, ou ainda, por uma noção comum. A consequência é que o próprio indivíduo, sua natureza, é causa da composição. Então, se ele compreende isso, compreende algo de sua própria natureza, e se percebe, ele próprio, como causa adequada de sua alegria. Neste momento, se torna ativo, pois deixa de apenas padecer um efeito para ser causa adequada deste efeito, e livre, porque esse efeito não apenas é favorável à sua natureza, como decorre dela. Deleuze percebe um salto ético quando se dá a conquista da ação e da liberdade, por mais efêmera que seja.²⁹

Liberdade, em Spinoza, não é livre arbítrio, mas algo que se conquista pontualmente quando uma ação decorre da própria essência ou natureza da coisa. Tudo é necessário na natureza, e o homem faz plenamente parte da natureza, então suas ações e paixões não escapam da determinação das leis da natureza. Sua única maneira de se tornar livre, já que sua liberdade não está dada, é compreender algumas dessas leis da natureza de maneira a favorecer a afirmação de sua essência, ou seja, de maneira a ser determinado

²⁸ DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. (1972) *L'Anti-OEdipe*. Paris: Minuit, 2008, primeiro capítulo.

²⁹ DELEUZE, *Spinoza philosophie pratique*, p. 81.

em seu desejo a agir em conformidade com a sua natureza, perseverando em seu ser e conquistando a sua potência de agir e de pensar.³⁰

A grande dificuldade é que o homem nasce ignorante destas leis da natureza e, em função disso, padece, é determinado por causas externas que o distanciam cada vez mais de sua liberdade. Sendo assim, como se orientar na busca por noções comuns? Quais são as coordenadas da experimentação neste primeiro momento?

Enquanto é completamente ignorante, o homem se orienta por indícios, por signos. Ele dispõe de seus afetos primordiais de alegria e tristeza que indicam respectivamente que houve composição ou decomposição de seu ritmo, de sua proporção ou relação característica de movimento e repouso, de velocidades e lentidões. Em suma, ele sente sua potência de agir, sua força de existir, aumentar ou diminuir, seu desejo, se fortalecer ou enfraquecer. Por isso, no segundo escólio da Proposição 45 da Parte IV, Spinoza toma a alegria como regra de vida.

Em seu primeiro momento, a experimentação é portanto a seleção das paixões alegres. Como o homem é ignorante das causas de suas alegrias, ele necessariamente padece, é determinado por causas externas e apenas recolhe os efeitos dos encontros. Mas há dois modos de padecer: as paixões tristes, que enfraquecem o desejo, e as paixões alegres, que o fortalecem. Em nenhum dos casos, o homem é ativo e livre, mas com as paixões alegres, ele se aproxima de uma atividade, ele aumenta as chances de conquistar sua liberdade e ter uma vida mais intensa. Ao contrário, as paixões tristes diminuem cada vez mais sua potência de agir, impedem a produção de intensidades. Selecionar as paixões alegres, viver segundo a regra da alegria, é o primeiro sentido da experimentação: esforço para organizar os encontros, insistindo mais nos alegres do que nos tristes. Ou ainda, na diversidade de aspectos que todo encontro comporta, com suas faces alegres e tristes, - já nenhum encontro é inteiramente bom e alegre ou inteiramente ruim e triste - se conectar com as faces alegres, dando prevalência aos aspectos bons do encontro, e menos importância aos aspectos ruins.

Num segundo sentido, a experimentação é o esforço de compreensão da composição que ocorre em um bom encontro, a já aludida busca por noções comuns, que tornam os indivíduos livres e ativos, fazem deles causas adequadas de seu aumento de potência. Este é o sentido que contempla o salto ético, que ocorre no intervalo entre o primeiro gênero de conhecimento, quando o indivíduo é inteiramente ignorante das

³⁰ Ver: CHAUI, Marilena. “Breve Apresentação”. In: SPINOZA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: EdUsp, 2015.

causas, e o segundo gênero de conhecimento, quando começa a apreender as leis naturais que regem as composições rítmicas e as noções comuns.

Por fim, num terceiro sentido, marcado pela passagem ao terceiro gênero e ao conhecimento das essências, alcançamos a experimentação da própria essência, o sentimento da coexistência da essência e da existência: trata-se de sentir a eternidade durante a existência. “Sentir e experimentar que somos eternos”: talvez a mais bela fórmula filosófica. Isso ocorre quando nos esforçamos para desdobrar ao máximo a nossa potência e nos tornamos criadores, expressando, afirmando, toda a nossa essência.

De um sentido a outro da experimentação, a intensidade da vida, a força do desejo, aumentam. Trata-se de um longo aprendizado ético, que não é isento de riscos.

Prudência: a regra imanente à experimentação desejante

Porque nasce ignorante e passa a maior parte da vida - senão toda - imerso nessa ignorância, quando o indivíduo se engaja na experimentação, os riscos são inúmeros: o fracasso na composição, a decomposição, a diminuição da potência, a interrupção da experimentação, a multiplicação de empecilhos à experimentação, e mesmo o desvio da experimentação para um empreendimento mortífero, que ameace a vida ao invés de intensificá-la, que desnature o desejo e substitua o esforço para perseverar na existência por atentados contra a vida - a neurose, a loucura, a morte, o fascismo... Como enfrentar tantos perigos sem abdicar da experimentação como aprendizado ético?

A prudência é o conceito que responde a esse problema, é a regra imanente à experimentação desejante que funciona como condição para a continuidade do processo. Trata-se de uma avaliação feita no meio da experimentação, que dosa os riscos, sempre levando em conta as indicações dos afetos, a variação da capacidade afetiva do indivíduo, assim como de seu ritmo, dentro de limiares compatíveis com a existência. A prudência tem em conta os dois eixos do indivíduo - cinético e dinâmico, ritmo e capacidade afetiva - para estimar o que ele pode suportar a cada momento. É uma espécie de dose (ou dosagem) contra a overdose: escrevem Deleuze e Guattari. Essa arte das doses pode até sinalizar a necessidade de suspender a experimentação, mas, em geral, ela tende a modular seu ritmo, sua extensão, sua intensidade, de modo a garantir que ela continue. Trata-se de um cálculo aproximado. O risco não é eliminado, mas reduzido. A garantia

não é total. E pode ser que, de uma hora para outra, algo saia errado. O importante é que, neste caso, a experimentação possa ser relançada.³¹

É curioso que Deleuze e Guattari recorram a Spinoza para falar em prudência, já que sequer há um consenso sobre a existência de uma prudência em Spinoza. Alexandre Matheron, por exemplo, não parece convencido disso. Por outro lado, Laurent Bove faz uma belíssima teoria da prudência em Spinoza. E Chantal Jaquet dá igualmente sua versão do conceito. Nenhuma dessas leituras coincide com o que trazem Deleuze e Guattari. Além disso, os autores aludem a uma oposição entre prudência e sabedoria que faz mais pensar em Aristóteles, e na célebre leitura que dele desenvolve Pierre Aubenque, do que em Spinoza. Entretanto, eles são explícitos quanto à origem spinozista da experimentação, e Deleuze também indica, em seu segundo livro sobre Spinoza, que a “longa prudência” inerente à experimentação é uma “sabedoria spinozista”, deixando claro com que filósofo ele está construindo seu próprio conceito de prudência³².

Tomar Spinoza como aliado para pensar a prudência faz com que esta deixe de ser um simples componente da filosofia prática e passe a ter uma relevância ontológica. Deleuze é spinozista ao manter, em sua filosofia, a estrita relação entre ética e ontologia. Mas inverte os termos: em Spinoza, a ontologia é a condição da ética, ao passo que, para Deleuze, a ética é uma condição prática da ontologia. Há um construtivismo ontológico que faz com que o ser precise ser construído a partir dos encontros entre os indivíduos. Assim, a prudência é o princípio imanente da experimentação desejante, é o que orienta o aprendizado ético (e político), e é a partir desta composição entre indivíduos, conquistada a partir dos bons encontros, que se constrói o ser - o que Deleuze e Guattari chamam, à sua maneira, mas sempre inspirados por Spinoza, de plano de imanência. Então a prudência faz parte da filosofia prática, mas a filosofia prática é a condição da ontologia, o que faz o conceito de prudência ter um papel na própria construção do ser.

Considerações finais: pequeno manual para uma psicologia spinozista

Quando a psicologia se orienta por esses elementos da *Ética* de Spinoza e da ética de Deleuze (e Guattari) - o desejo, a experimentação, a prudência -, de alcance não somente ético e clínico, mas também político, ela se mune de algumas instruções interessantes:

³¹ DELEUZE & GUATTARI, *Mille Plateaux*, 6º platô.

³² DELEUZE, *Spinoza philosophie pratique*, p. 168.

1º Os indivíduos são absolutamente singulares e nada sabemos, de antemão, sobre aquilo que os compõe ou decompõe, aumenta ou diminui a sua potência. - Os psicólogos não são diferentes dos outros seres humanos quanto à ignorância das leis da natureza. Nós não sabemos muito mais do que os indivíduos que nos procuram em busca de ajuda. Somos postos em um lugar de autoridade porque imaginam que sabemos algo sobre a natureza do ser humano, mas cada ser humano é singular, e desconhecemos a natureza singular dos seres humanos que encontramos, tanto quanto qualquer outro indivíduo.

2º Uma psicologia spinozista é incompatível com a ocupação de um lugar de poder.

3º Não há modelo para a existência.

4º O único critério de que dispomos para buscar uma vida intensa é a alegria.

5º A tristeza atrapalha a compreensão, ao invés de ajudá-la. Mas compreender a tristeza pode ser muito útil em meio a maus encontros inevitáveis.

6º É mais fácil, embora ainda difícil, compreender uma alegria do que uma tristeza. A alegria eventualmente favorece a compreensão.

7º Os afetos são as melhores pistas de que dispomos para o aprendizado ético. E é nesse sentido que Deleuze e Guattari propõem substituir a interpretação pela experimentação.³³

8º Nossos encontros com os indivíduos com quem trabalhamos também devem ser avaliados, antes de mais nada, pelo critério do afeto.

9º O ritmo também é algo decisivo em qualquer processo, e a que é preciso estar atento.

10º Nós mesmos precisamos nos esforçar para nos compor com aqueles que nos procuram.

11º Uma psicologia spinozista é inseparável da perspectiva da imanência, ou seja, tudo deve ser avaliado desde dentro da experimentação, segundo a regra da prudência e as coordenadas dos ritmos e dos afetos.

12º A experimentação precisa ser relançada a cada interrupção, e continuada quando se está no meio dela.

13º O objetivo de qualquer experimentação, de todo aprendizado ético, é aumentar a potência.

Recebido em 30/01/2023

Aprovado em 17/07/2023

³³ Há um outro sentido de “interpretação” na obra de Deleuze que permanece valorizado por ele: a busca do sentido por meio da pergunta nietzschiana acerca da força que se apropria do fenômeno em questão. Interpretar seria indagar: qual força prevalece, a ativa ou a reativa? Sobre isso, ver: DELEUZE, Gilles. (1962) *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 2005, p. 61 ss.

O lugar da educação no pensamento de Espinosa ou de como pensar um *éthos* pedagógico inspirado em sua filosofia

Luiz Renato Paquiela Givigi¹

Resumo: Este trabalho tem como objetivo estabelecer relações entre o pensamento do filósofo holandês Bento de Espinosa (1632-1677) e o tema da educação, vinculação esta pouco explorada quando comparada a outros pensadores clássicos da história da filosofia. Espinosa não possui uma teoria sobre a educação, no sentido pedagógico tradicional. Busca-se, deste modo, e dentro dos limites deste texto, analisar tanto o lugar quanto a importância da educação em sua filosofia, levantando algumas pistas para se pensar um *éthos* pedagógico inspirado em sua obra. A hipótese central de nossa argumentação é a de que o educar não apenas ocupa um lugar de destaque em sua filosofia, como é inseparável daquilo que o autor propõe como itinerário para uma vida racional, ou da busca por aquilo que nos é mais útil.

Palavras-chave: Espinosa; Educação; Psicologia, Ética.

The place of education in Spinoza's thought or how to think about a pedagogical *éthos* inspired by his philosophy

Abstract: This work aims to establish relationships between the thought of the Dutch philosopher Bento de Espinosa (1632-1677) and the theme of education, a connection that is little explored when compared to other classical thinkers in the history of philosophy. Spinoza does not have a theory of education in the traditional pedagogical sense. In this way, and within the limits of this text, we seek to analyze both the place and the importance of education in his philosophy, raising some clues to think about a pedagogical *éthos* inspired by his work. The central hypothesis of our argument is that education not only occupies a prominent place in his philosophy, but is also inseparable from what the author proposes as an itinerary for a rational life, or from the search for what is most useful to us.

Keywords: Spinoza; Education; Psychology, Ethics.

Introdução

Bento de Espinosa foi um pensador do séc. XVII, o que torna o atual interesse por sua obra algo no mínimo curioso. Cerca de três séculos e meio nos separam de Espinosa, e, no entanto, suas palavras parecem referir-se diretamente aos dilemas que vivenciamos no presente. Sua concepção afirmativa da vida em sua incessante produtividade imanente, bem como a espantosa contundência de sua crítica às bases de sustentação do pensamento

¹ Psicólogo escolar na SME-RJ. Secretaria Municipal de Educação da Cidade do Rio de Janeiro. Professor de psicologia na UNESA. Universidade Estácio de Sá. E-mail: renatogivigi@gmail.com

moderno em sua própria aurora, faz de suas ideias ferramentas indispensáveis para se pensar o cansaço e a crise desses mesmos paradigmas na atualidade, bem como a construção de alternativas para os problemas que nos afetam cotidianamente.

Esta peculiaridade da empreitada espinosana, que fez com que Negri (1993)² o interpretasse como uma “anomalia” de seu tempo, tem atraído um número cada vez maior de estudiosos, das mais diversas áreas do conhecimento. A diversidade de campos do saber, bem como dos problemas com os quais a filosofia de Espinosa vem sendo defrontada, se reflete também na multiplicidade de leituras e interpretações de sua obra, o que demonstra, dentre outras coisas, sua capacidade de incitar a produção de outros possíveis em cada campo de estudo e de práticas em particular.

Apesar de se tratar das reflexões de um pensador do campo da filosofia, uma das principais características destes estudos é a diversidade de domínios nos quais ele encontra aplicação ou, mais propriamente, pelos quais ele ganha expressão, marcando assim a natureza transversal do pensamento espinosano. Com efeito, são muitos aqueles que encontram em Espinosa uma ferramenta direta de reflexão para suas práticas. Como ressaltou Jaquet (2011)³, a referência à filosofia espinosana na atualidade atravessa uma esfera da produção de conhecimento que vai da neurobiologia - cujo principal expoente é o neurologista português António Damásio - às ciências econômicas, cujo destaque mais recente pode ser conferido ao economista e sociólogo francês Frédéric Lordon.

Com efeito, essa retomada do pensamento espinosano tem se mostrado frutífera nos mais diversos domínios do conhecimento. Entretanto, no que concerne ao campo da educação, esta referência é ainda pouco expressiva quando comparada a outros filósofos. Como notam Santiago e Oliveira (2013)⁴, o interesse pelo estudo de Espinosa nas faculdades de educação era raro até dez anos atrás. Foi apenas nesta última década que começaram a surgir alguns estudos mais detidos a esse respeito, interessados seja por pensar as relações entre a filosofia de Espinosa e a educação, seja pelo lugar da educação em seu pensamento.

² Negri, A. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

³ Jaquet, C. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2011.

⁴ Santiago, H.S. e Oliveira, F. B. “Educação e Infância em Espinosa”. In: *Filosofia e Educação, Dossiê Espinosa*. Campinas-SP: Revista eletrônica da Unicamp. V. 5, n° 1, 2013, pp. 01-07.

A dificuldade de compreensão de seus escritos, seu pouco tempo de vida, o antifinalismo contido em sua doutrina, o lugar concedido à infância em sua obra, as poucas referências diretas ao tema da educação e, sobretudo, a recusa em exercer, ele mesmo, o ofício de educador numa instituição de ensino formal, são as justificativas oferecidas por alguns comentadores de Espinosa no sentido de buscar justificar esta pouca aproximação entre o espinosismo e a educação, ou uma provável não conformidade e até mesmo uma baixa consideração do filósofo relativa ao ensino, sobretudo no que diz respeito a sua forma institucionalizada, isto é, organizada sob os preceitos institucionais das políticas de Estado cuja forma é a escola. Tendo isto em vista, buscaremos levantar, dentro dos limites deste texto, algumas pistas para se pensar tanto o lugar quanto a importância da educação na filosofia de Espinosa.

Desenvolvimento

De início, podemos afirmar que Espinosa educador é aquele que, em sua *Ética*⁵, propõe-se a nos conduzir “como que pela mão” à beatitude da mente, ou seja, à liberdade. Ora, não há nada mais pedagógico que o uso de uma tal metáfora. À atitude pedagógica de pegar pela mão, isto é, de produzir uma obra com o objetivo de instruir àqueles que assim o desejam, soma-se a própria maneira de redigi-la, seu estilo, posto que nesta obra Espinosa expressa-se de forma propositalmente simples, com o claro objetivo de ensinar a um outro, bastando a este compreender as convenções da língua e seguir seu raciocínio, sem a necessidade de saberes prévios para que se acompanhe sua argumentação; e é também nesse sentido, considerando o contexto histórico, que podemos interpretar a ordem geométrica de explicitação de seu pensamento na *Ética*. É falando ao alcance do outro que podemos encontrar ouvidos amigos da verdade, dizia Espinosa já em seu *Tratado da Emenda do Intelecto*⁶.

Nesta mesma obra - de caráter eminentemente pedagógico, uma vez que se dispõe a revelar para o outro seu método de trabalho cuja proposta residia em nada mais nada menos que a reforma do intelecto, ou a preparação para que pudéssemos chegar ao verdadeiro conhecimento - Espinosa também vai nos afirmar que a própria transformação

⁵ Spinoza, B. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu – Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2009, EII, Prefácio.

⁶ Espinosa, B. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2004, TIE, §17.

subjetiva sugerida por ele inclui a participação de muitos outros. “Eis, pois, o fim a que tendo: adquirir essa natureza e esforçar-me para que, comigo, muitos outros a adquiram”⁷.

Seria preciso dizer ainda que a própria ideia de uma sociedade instruída, ou de uma educação para todas e todos, é uma novidade do pensamento espinosano. Não pela via moderna dos direitos universais dos seres humanos, mas sim porque, para Espinosa, o verdadeiro objeto do conhecimento não pode ser outra coisa que não algo comunicável, compartilhável e acessível a todos, um bem comum, como ele mesmo propõe.

“Faz parte de minha felicidade o esforçar-me para que muitos outros pensem como eu e que seu intelecto e seu desejo coincidam com o meu intelecto e o meu desejo”⁸, diz Espinosa, ainda em seu Tratado da Emenda do Intelecto. Ora, se a filosofia de Espinosa é uma filosofia do aumento da potência, e se esse aumento depende de um certo esforço comunicativo com o outro, isso significa que o caso não seria tanto o de dizer que existe uma teoria educativa em sua obra, mas sim que o itinerário ético proposto por este é inseparável de uma atitude pedagógica na relação com o outro.

A filosofia de Espinosa, e, portanto, sua concepção educativa, não concede nenhum espaço para perspectivas individualizantes de mundo, só podendo ser pensada como uma ética no/do coletivo, isto é, do aprendizado mútuo, ou de um “erudir-se mutuamente”⁹, como ele mesmo dissera em uma carta a um interlocutor de nome Willem van Blyenbergh. Isso acontece pelo fato de não sermos uma substância, mas sim um modo em meio a infinitos outros modos dos quais dependem nossa alegria e nossa tristeza. Como ele mesmo diz em seu *Tratado Político*, o direito natural de um indivíduo, pensado isoladamente, não passa de uma opinião, não tendo lugar na realidade¹⁰.

Sem o auxílio mútuo dificilmente podemos sustentar a vida e cultivar a mente, afirma Espinosa, donde podemos concluir que a passagem do direito natural ao direito civil somente se estabelece onde os homens têm direitos comuns, isto é, onde são capazes de estabelecer composições ou conveniências que aumentem a potência do coletivo.

⁷ Ibidem, § 14.

⁸ Ibidem.

⁹ Espinosa, B. *Obra completa II: correspondência completa e vida*. J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano (Orgs.). 1º ed. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 129, Epístola 21. No original “*erudire possimus*”. Vale ressaltar que Blyenbergh é um interlocutor com quem Espinosa rompe relações precisamente por entender que sua intenção não seria tanto o aprendizado mútuo ou o aumento da potência, mas sim a submissão à verdades metafísicas cuja efeito seria, no fim das contas, o debate infrutífero, a culpabilização, a contestação e, conseqüentemente, a diminuição da potência.

¹⁰ Espinosa, B. *Tratado Político*. Tradução Diogo Pires Aurélio; revisão Homero Santiago. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2009, TP, II, 15.

Segundo uma lógica que é a do *conatus* (esforço)¹¹, buscamos sempre aquilo que nos é útil, isto é, aquilo que convém com a nossa natureza, haja vista que aquilo que não convém diminui a nossa potência e, no limite, pode decompor nossas relações características, levando-nos até mesmo a destruição. Cada coisa esforça-se por perseverar em seu ser buscando aquilo que é útil para si, repelindo por outro lado tudo aquilo que possa retirar a sua existência, diz Espinosa.

Acontece que, para este filósofo, não há nada que convenha melhor a natureza de um ser humano do que outro ser humano. “Nada é mais útil ao homem que o próprio homem”¹², sustenta este. Porém, como ele mesmo nos adverte, existem homens cuja natureza não convém com a nossa, algo que a própria experiência contemporânea tem nos revelado abundantemente.

Por sermos um modo, e, portanto, por seguirmos a ordem comum da natureza, a convivência com estes homens nos afeta necessariamente, fazendo com que, de um modo ou de outro, queiramos ou não, tenhamos de nos ajustar a eles, rebaixando a nossa potência ou, dito de outro modo, nos entristecendo.

Que homens seriam estes, podemos nos perguntar.

Esses homens são aqueles que, na terminologia espinosana, não se conduzem pela própria razão, ou seja, aqueles que ignoram as causas de suas ações, que não conhecem seus próprios afetos e que por isso se tornam escravos de seus próprios apetites; ou então aqueles que, pelos mesmos motivos, submetem-se a uma figura de autoridade qualquer, uma verdade, um modelo, um líder, um mito. Em suma, são aqueles que não são livres, apesar de se imaginarem como tais apenas por terem consciência psicológica do que fazem. Segundo Espinosa, a estes devemos evitar até mesmo os favores, posto que a forma como calculariam a retribuição implicaria em uma dívida impagável, já que estes não conhecem a verdadeira virtude e, conseqüentemente, a generosidade e a amizade. São ainda aqueles que, como disse certa vez Deleuze¹³, não descansam enquanto não nos comunicam suas neuroses, suas angústias e seu ressentimento contra a vida, contaminando o tecido social como um todo.

¹¹ Spinoza, B. Op. Cit., EIII, Preposições 6 e 7. “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (EIII, P6). O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual. Concebido como potência de afirmação indefinida (EIII, P7).

¹² Ibidem, EIV, Proposição 18, escólio.

¹³ Deleuze, G.; Parnet, C. *Diálogos*. Lisboa: Relógio D’Água, 2004, pp. 71-72.

Segundo Michel Foucault¹⁴, para quem Espinosa, na história da filosofia, teria sido uma exceção justamente por não pensar as relações de produção do conhecimento desarticulada de um conhecimento de si (ou seja, do conhecimento das causas e dos apetites que nos determinam a agir), a possibilidade de dominação do outro advém precisamente da ignorância destas causas/forças, tornando-nos escravos das mesmas e, pior ainda, confundindo esta escravidão como se fosse a própria liberdade. Como afirma este,

O risco de dominar os outros e de exercer sobre eles um poder tirânico decorre precisamente do fato de não ter cuidado de si mesmo e de ter se tornado escravo dos seus desejos. Mas se você se cuida adequadamente, ou seja, se sabe ontologicamente o que você é, se também sabe o que é capaz, se sabe o que é para você ser cidadão em uma cidade, ser o dono da casa em um *oikos* [...] você não pode a partir desse momento abusar do seu poder sobre os outros.

Ora, se, como afirmamos acima, a empreitada espinosana não pode ser pensada fora de um horizonte pedagógico, isso se deve também ao fato de existir em sua filosofia uma estreita relação entre necessidade, conhecimento, e liberdade, o que faz dela, ao mesmo tempo, uma ética do conhecimento em detrimento de uma moral do dever ser, ou da obediência. Ao contrário do que nos habituamos a pensar, agir de maneira virtuosa não depende de nossa livre vontade soberana, mas do conhecimento de nossas determinações, uma vez que até mesmo as ideias que temos são forças que em nós se afirmam, e que, portanto, antes de explicarem nossas ações, precisam, como qualquer evento natural, serem também explicadas. E é por isso que, para Espinosa, apenas o conhecimento, e neste caso o conhecimento de nossas próprias determinações, seria capaz de nos conduzir à liberdade.

Por outro lado, os indivíduos que não se conduzem por sua própria razão - desconhecedores das causas de suas ações e, conseqüentemente, escravos de seus próprios apetites - serão não apenas aqueles que ignoram as causas que os determinam a agir, mas sobretudo aqueles que ignoram o próprio fato de serem determinados, imaginando-se livres. É o que Espinosa concebe como ilusão da consciência, sempre apta a reconhecer efeitos e a tomá-los como se fossem causas. É isso também a ignorância, espécie de moralismo estrutural que nos torna escravos de nós mesmos e, ao mesmo tempo, potencialmente nocivos para o outro, posto que, para julgar, basta não conhecer.

¹⁴ Foucault M. *Ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. Ditos e Escritos; Vol. V, p. 272.

Apenas os homens livres são capazes de gratidão, ou de generosidade, diz Espinosa em uma das mais bonitas passagens da *Ética*¹⁵, numa bela referência aquilo que poderíamos definir como uma ética da amizade. Os homens que não se conduzem por sua própria razão não são capazes de amizade, e por consequência também não estão aptos a formar uma verdadeira comunidade, ou uma democracia, no sentido espinosano. Como afirmara um antropólogo espinosista, de nome Pierre Clastres¹⁶, a obediência e o medo da liberdade excluem a amizade entre os sujeitos, produzindo aquilo que este, inspirado em Espinosa, denominou “mau encontro”.

Por sua vez, o homem livre que vive entre ignorantes, por ser parte de um tecido de relações, de composições de corpos-mentes, acaba padecendo necessariamente. E é por isso que Espinosa¹⁷ vai dizer que

Nada existe que seja mais útil ao homem, para conservar o seu ser e desfrutar de uma vida racional, do que o homem que se conduz pela sua própria razão. Além disso, como não conhecemos nada, entre as coisas singulares, que seja superior ao homem que se conduz pela razão, em nada pode, cada um, mostrar melhor quanto valem seu engenho e arte do que em educar os homens para que vivam, ao final, sob a autoridade própria da razão.

Como podemos ver, não é por um dever moral, por benevolência, por altruísmo, por uma certa consciência de classe, ou por uma questão de direitos sociais adquiridos que um homem de razão educa outros homens para que também estes se conduzam por sua própria razão, mas sim por interesse, pelo próprio desfrute de uma vida racional ou por uma recompensa imanente expressa por aquela felicidade que Espinosa diz sentir, na medida em que se esforça para que outros pensem como ele.

E pensar como ele, vale ressaltar, não significa pensar o que ele pensa ou pensou, mas sim que, assim como ele, e muitas vezes com ele, pensemos também, de acordo com a autoridade de nossa própria razão. Isso vale tanto para nós, simples trabalhadores de chão de escola, como para intelectuais acadêmicos que dizem possuir a melhor ou a mais verdadeira interpretação de Espinosa. Estes são aqueles que, muito provavelmente, não foram capazes de fazer uma composição virtuosa ou criativa com a obra espinosana. São, segundo uma expressão do próprio Espinosa, mais dados à disputa que a verdade, invejosos e mutuamente nocivos, portanto.

¹⁵ Ibidem, EIV, Preposição 71.

¹⁶ Clastres, P. *Arqueologia da violência: Pesquisas de antropologia política*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora Cosac & Naify, 2004.

¹⁷ Ibidem, EIV, cap. 9.

Com efeito, e de acordo com o que demonstramos acima, o educar na ética espinosana não pode ser considerado como algo acessório na vida de um homem de razão, mas sim como a expressão mesma de sua sabedoria e da busca por sua utilidade, e é por isso que dizíamos que o itinerário ético espinosano deve ser pensado como um percurso inseparável de uma atitude pedagógica.

Muitas vezes, no campo da educação, ouvimos alguns estudantes dizendo que determinado professor possui muito saber, porém não ensina, ou então que os alunos não se sentem confiantes ou convidados a exercitar seu próprio pensamento na companhia deste. Para nós, o curioso é que, ainda assim, esse educador continua a ser reconhecido pelo outro como um grande sabedor das coisas, geralmente o mais sábio entre seus pares, que muitas vezes são aqueles que efetivamente ensinam e inspiram, que afetam seus educandos positivamente, propiciando o aumento de sua potência, que é o correlato de sua capacidade de agir e de pensar.

Ora, do ponto de vista da filosofia espinosana, isso não faria muito sentido, ou melhor, faria sentido desde que explicado pela via do que este chama de afetos passivos, relacionados a uma infirmação, uma negação, uma impotência ou uma tristeza. Assim como não existiria, em Espinosa, uma espécie de liberdade potencial no campo político, aquilo que o pensamento hobbesiano consagrou como liberdade de expressão - algo como um pensamento privado, guardado, uma faculdade que residiria dentro da cabeça dos indivíduos e que poderia ser revelado ou não a depender do regime político - também não seria correto pensar numa sabedoria privada, não comunicável, não expressa na relação com o outro. O mesmo seria admitir, em Espinosa, a existência de mentes livres em corpos disciplinados, algo que seria um contrassenso em sua doutrina. Na verdade, estes não passam de moralistas, aqueles que pretensamente saberiam o que o mundo deveria ser, mas não é. Ou então aquilo que os outros deveriam fazer, mas não fazem. Lógica do ressentimento e do desgosto para com a vida mesma, para com o real.

Com efeito, a liberdade não pode ser atribuída a alguma coisa que suponha uma negação, uma impotência. Algo como não pensar, não existir, não ensinar, não agir em conformidade com a nossa natureza, e assim por diante. Como afirma Espinosa, “a liberdade não tira, antes põe, a necessidade de agir”¹⁸. O verdadeiro educador espinosano afirma sua potência, comunica seu afeto necessariamente, faz-se força e presença,

¹⁸ Espinosa, B. Op. Cit., TP, II, 11.

colocando-se como causa transitiva do aumento da potência do outro, ou do aumento não teleológico de sua capacidade de agir e de pensar. Sendo assim, ele já não seria tanto aquele que oferece uma verdade, uma crença ou um saber, mas sim uma vontade, um desejo, um ato de força, a fim de que o outro desbloqueie sua própria potência de sentir e de pensar, ou de conhecer, se quisermos.

No campo político, a liberdade em Espinosa se expressa na construção de direitos comuns, na efetiva construção de instituições democráticas que favoreçam o aumento da potência dos modos singulares. Por isso ele vai dizer que o sábio é mais feliz na cidade, onde é possível construir e desfrutar desses mesmos direitos. Como mencionamos acima, da mesma forma que a liberdade política não diz respeito a uma faculdade privada (aquilo que supostamente penso, ou que gostaria de fazer, mas não faço), a virtude do homem de razão, não sendo também individual, só se demonstra educando um outro para que viva também ele sob a condução de sua própria razão, sendo esta a expressão mesma de seu engenho e de sua arte. Afinal, é de seu interesse vital viver entre homens que desfrutem, também estes, de uma vida racional, sob o império de sua própria razão.

Diz Espinosa¹⁹: “Nada pode, cada um, mostrar melhor quanto valem seu engenho e arte do que em educar os homens para que vivam, ao final, sob a autoridade própria da razão”. Isso se explica da seguinte forma: diferente de uma certa concepção hegemônica de vida social que concebe o fim do direito de um indivíduo onde o direito do outro começa (modelo hobbesiano), a ética espinosana nos sugere que a liberdade de um modo singular começa onde começa a do outro, daí fazer parte de sua felicidade educar o outro para que este também viva sob a condução de sua própria razão, ou seja, que este também se empenhe em sua própria liberdade, que dela desfrute. Aliás, é necessário precisar, caso ainda não esteja manifesto, que é na própria composição de quem ensina com quem aprende, isto é, nessa relação de forças ou nesse regime de afetação mútua, que reside o aumento da potência, que se expressa como aumento da capacidade de agir e de pensar, de conhecer. Assim, em Espinosa, a alegria, bem como a ativação do pensar, é uma qualidade do processo, e não da finalidade. Com efeito, já não se tratará tanto de aprender alguma coisa, mas sim de entrar em contato com a própria potência de aprender. “Quem emancipa não tem que se preocupar com aquilo que o emancipado deve aprender. Ele aprenderá o que quiser, nada, talvez. Ele saberá que pode aprender porque a mesma

¹⁹ Spinoza, B. Op. Cit., EV, cap. 9.

inteligência está em ação em todas as produções humanas”, afirma Rancière²⁰ a respeito de um mestre que, segundo este, teria como objetivo dar início ao que chamou de “ciclo da potência”, em oposição ao ciclo das explicações infinitas, próprias às relações de poder da educação escolar hegemônica.

É nesse sentido que Espinosa, aparentemente contradizendo aquilo que estamos a descrever, vai dizer que não é tanto a ignorância que faz o rebanho ou o escravo, mas sim um regime afetivo que implica num deserto de sociabilidade. Se dissemos aparentemente, isso quer dizer que o conhecimento para Espinosa só tem valor quando construído, compartilhado, ou transmitido a um outro, daí a inseparabilidade entre itinerário ético, conhecimento, e educação em sua filosofia. Nada a ver, portanto, com uma república de intelectuais acumuladores de diplomas, porém incapazes de ajuda mútua, ou de uma verdadeira generosidade, no sentido espinosano.

Algo diferente deste compartilhamento talvez pudesse receber outro nome que não o de conhecimento, quem sabe poderíamos conceder a este o mesmo estatuto dado por Espinosa ao direito natural individual, a saber, o de uma ficção. Para Espinosa, o verdadeiro conhecimento está implicado com transformações afetivas que se dão numa composição de corpos que se afetam mutuamente, e portanto no coletivo, com o outro. Dessa forma, não é que o ensino e o aprendizado mútuos sejam menos importantes que um regime de sociabilidade virtuoso, não desertificado, mas sim que este regime de alta potência é o efeito dessa atitude educativa de compartilhamento do bem comum.

Podemos sintetizar dizendo que Espinosa educador não é apenas aquele que coloca a necessidade de aperfeiçoarmos nosso intelecto, mas também aquele que afirma que esse aperfeiçoamento se dá em comunicação com um outro, num regime de aprendizado mútuo.

Como já difundido em alguns lugares, a educação em Espinosa precisa ser pensada como uma pedagogia da alegria, como uma prática de aumento da potência, algo que implica, necessariamente, no aumento da capacidade de agir e de pensar, ou de conhecer. Entretanto, esse aumento da potência ou essa alegria precisa ser concebida em função de um coletivo, numa sabedoria que se estabelece em relação, fazendo comum com nossos semelhantes. A um coletivo de aprendizado mútuo que se pensa e que se

²⁰ Rancière, J. *O mestre ignorante: cinco lições de emancipação intelectual*. Tradução de Lilian do Valle. Belo Horizonte: Autêntica, 2002, p. 30.

expressa dessa maneira, podemos dizer que ele foi capaz de experimentar um afeto de contentamento consigo mesmo, que se manifesta como um sentimento de confiança imanente em sua causalidade própria, como uma alegria comum, igualmente compartilhada, que o dispõe ao agir. Uma alegria e/ou uma confiança em suas próprias práticas que é o correlato de um processo de autonomização ou de liberdade, por nós denominada como uma “pedagogia política da multidão”²¹.

Sabe-se que a ética espinosana pode ser condensada pela consagrada expressão segundo a qual não sabemos o que pode um corpo, modelo ético por excelência já que aberto a uma indeterminação radical que exige experimentação e aprendizado constante. Todavia, como aponta Gilles Deleuze²², a filosofia espinosana pode também ser definida como uma arte do “enquanto”, conjunção subordinativa que, de nossa parte, pode aqui ser utilizada não necessariamente para corrigir a famosa expressão descrita acima, mas, ao estilo da reforma do intelecto, emendá-la: Não sabemos o que pode um corpo, “enquanto” multiplamente composto e relacionado a outros corpos. Mais do que a ignorância especulativa daquilo que um corpo-mente pode, queremos apontar para a indeterminação, e conseqüentemente para as possibilidades daquilo que um corpo-mente pode realizar em composição com outros corpos-mentes, numa lógica que é a da multidão, do comum.

Observações e Considerações Finais

Espinosa propõe-se a nos conduzir “como que pela mão” ao conhecimento e à beatitude da mente, dizíamos no início deste trabalho. Porém, o caminho é todo nosso, já que a aprendizagem, em Espinosa, é um processo eminentemente singular. Esta particularidade do aprendizado ético espinosano pode ser explicitada tomando como referência a própria experiência de formação daqueles que se aventuram na travessia de sua obra, pois, ao mesmo tempo em que o filósofo promete nos conduzir pelo caminho da virtude, o resultado da exploração de sua *Ética* acaba por frustrar qualquer expectativa relacionada com a prescrição de verdades ou de regras de conduta que nos levariam a

²¹ Givigi, L. R. P. *Espinosa educador: pistas para uma pedagogia política da multidão* – Fortaleza, CE: EdUECE, Coleção *Argentum Nostrum*, 2023, v 1.

²² Deleuze, G. *Cursos sobre Spinoza* (vincennes, 1978-1981). Tradução Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Hélio Rebello Cardoso Junior. Coleção *Argentum Nostrum*. 2ª edição. Fortaleza: Ed. UECE. 2009

uma suposta maneira correta de viver, e o mesmo pode ser dito caso quiséssemos buscar em sua obra maneiras corretas de educar.

Quando ética, a educação não pode ser pensada como apropriação de marcas alheias, postas desde fora pela elaboração muitas vezes intrusiva do educador. Na verdade, esta seria a própria forma pela qual a ignorância encontra formas de se perpetuar, ou seja, permitindo com que estas marcas alheias tomem o lugar da expressão própria e criativa do conatus singular. Enquanto prática de liberdade, a educação não se presta à transmissão de modelos, mas sim ao incitar a reflexão e o uso intransigente da razão. Daí a recusa de Espinosa em exercer a função de educador em uma instituição de ensino, cuja tendência, segundo este, seria a de submeter os indivíduos à reprodução de modelos transcendentais, ou à coartação dos engenhos²³, como ele mesmo pôde dizer. Em suma, o educador espinosano não é aquele que se guia pela instituição, mas sim pela razão, sendo esta a distinção mesma entre uma ética do conhecimento em oposição a uma moral da obediência, da servidão.

Pois bem, uma das características do pensamento de Espinosa é a de não nos fornecer modelos, seja do bem educar ou do bem viver. Todavia, uma outra grande particularidade da empreitada espinosana reside também no fato de que o desapontamento causado pela não entrega do produto final esperado é espantosamente superado pela alegria do processo nele mesmo, de um encontro cuja definição quase sempre resiste às convenções da linguagem. Como a “impulsão secreta interna”, o “vento de bruxa”, o “raio” ou a “súbita iluminação” comentados por Gilles Deleuze em seu *Espinosa: Filosofia Prática*²⁴. Estupefato, Nietzsche deu a este fenômeno o nome de um movimento por “ato instintivo”, ao revelar que o contato com a obra de Espinosa teria transformado sua solidão asfixiante numa “dualidade”²⁵.

Isso que pode ser sentido no contato com a obra espinosana constitui-se também num dos principais pressupostos de sua filosofia, que é o princípio do antifinalismo, bem como o da ilusão dos decretos de uma livre consciência: “Por fim – isto é, aquilo por cuja

²³ Espinosa, B. Op. Cit., TP, VIII, 49. “As universidades, que são fundadas a expensas da república, instituem-se não tanto para cultivar os engenhos como para os coartar. Mas, numa república livre, tanto as ciências como as artes serão otimamente cultivadas se for concedida, a quem quer que peça, autorização para ensinar publicamente, à sua custa e com o risco da sua fama”.

²⁴ Deleuze, G. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Ed. Escuta, 2002, p. 134.

²⁵ Nietzsche, F. “Carta de Nietzsche a Overbeck”. In: Martins, A. (org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, pp. XVII.

causa fazemos alguma coisa – compreendo o apetite” (EIV, Def. 7). Não é porque julgamos uma coisa boa que a apeteçemos, mas é por apeteçê-la que a julgamos boa (EIII, P9, esc.). “A beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude” (EV, P42)²⁶.

Todas essas referências nos indicam que o valor da educação em Espinosa está no processo e não na finalidade. Aliás, um outro efeito particularmente interessante, relativo ao aprendizado de sua *Ética*, é que, após termos iniciado sua leitura, não mais a terminamos. É como se em sua *Ética* só houvesse começos, meios e novos começos, e, no entanto, já não podemos ser mais os mesmos após ter iniciado, não nos sendo permitido viver da mesma maneira.

É do interesse da servidão e não da liberdade oferecer verdades que venham de fora, sem que o outro faça seu próprio percurso, que viva seu próprio processo, que exercite seu pensar ativo, o tanto quanto pode. Em suma, é apenas nesse processo singular que a potência de aprender pode ou não ser despertada, uma vez que ninguém sabe antecipadamente do que um corpo-mente é capaz, ou por quais amores nos tornamos bons em latim, como dissera Deleuze em seus cursos sobre Espinosa.

Recebido em 22/11/2022

Aprovado em 03/05/2023

²⁶ Spinoza, B. Op. Cit., EIV, Definição 7, EIII, Proposição 9, escólio, e EV, Proposição 42, respectivamente.

Ato, luta e potência na Clínica e na Política

Cristina Mair Barros Rauter¹

Resumo: Uma reflexão sobre o ato nos campos da clínica e da política a partir da filosofia de Spinoza, partindo da ideia de que ato e pensamento são indissociáveis. Acreditamos que a partir de Spinoza é possível trabalhar simultaneamente nesses dois campos, utilizando as concepções de indivíduo multiplamente composto, razão e direito tanto para pensarmos o indivíduo estritamente considerado, habitando por partes contrárias, quanto os grupos, as instituições, e a vida coletiva. Estabelecendo ressonâncias entre Spinoza, Winnicott e Reich, abordamos a questão da agressividade na clínica enquanto o que permite repelir o que diminui nossa potência, trazendo para clínica o horizonte do conflito e da guerra. Abordamos também o trabalho da imaginação na superação dos afetos tristes, permitindo a afirmação da potência. Chegamos a alguns apontamentos sobre o trabalho clínico no campo da violência de estado e do racismo, o que possibilita pensar as relações entre clínica e militância. Considerando simultaneamente elementos da Ética, e do Tratado Político, chegamos finalmente a fazer aproximações entre o terceiro gênero do conhecimento e o agir humano que nos levarão a uma concepção na qual as “lutas do desejo” são nelas mesmas ilimitadas e eternas.

Palavras-chave: ato; lutas do desejo; conatus.

Abstract: A reflection on the act in the fields of clinics and politics departing from Spinoza's philosophy, based on the idea that act and thought are inseparable. We believe that, through Spinoza, it is possible to work simultaneously in these two fields, with concepts such as multiple individual, reason and right to think both the individual strictly considered, with its contrary internal parts, and groups, institutions, and the collective life itself. Establishing resonances between Spinoza, Winnicott and Reich, we consider aggression as what allows us to repel what diminishes our potency, bringing the horizon of war to clinics. We also approach the work of imagination in overcoming sad affects, allowing the affirmation of potency. Some appointments are made on clinical work in the field of state violence and racism, which brings us to the relationship between clinics and militancy. Considering simultaneously elements of Ethics and the Political Treaty, we finally arrive at considerations between the third genre of knowledge and human action that will lead us to a conception where the “struggles of desire” are in themselves unlimited and eternal.

Key-words: action; struggles of desire; conatus.

¹ Professora do Departamento de Psicologia da Unviersidade Federal Fluminense (UFF). Professora da Pós-Graduação em Psicologia UFF. E-mail: rautercristinamair02@gmail.com

Em “Revolução Molecular”, publicado em 1977, Félix Guattari usou a expressão “lutas do desejo²” para se referir à clínica. Tal expressão parece ter caído em desuso no campo da clínica psicanalítica ou mesmo da psicologia clínica em geral. A palavra luta costuma estar restrita ao campo da política. Pensamos que clínica e a política estão indissociavelmente ligadas e é necessário pensá-las dessa forma se quisermos construir estratégias de luta e resistência aos processos de subjetivação capitalistas. Esses processos dizem respeito ao controle dos afetos humanos e da ação e se aperfeiçoam constantemente, produzindo submissão e uniformização.

Consideramos que as lutas de um povo por sua autonomia não diferem em natureza das lutas do desejo de um indivíduo estritamente considerado, mas ao contrário, estão em constante ressonância. Assim, pensamos que Tratado Político³ pode ser uma fonte de reflexão, não só para a política, mas também para a clínica. A partir dessa obra de Spinoza podemos trazer importantes elementos para pensar o conflito como positividade: por certo não o conflito binário, mas o conflito pensado em múltiplas correlações de forças.

Quando miramos um indivíduo isolado, miramos uma multiplicidade e podemos nos deslocar para níveis mais elevados de complexidade, do indivíduo para os grupos, deles para as instituições, para o próprio estado e para a multidão⁴. E se retornarmos para o indivíduo em sentido estrito também descobriremos mundos inteiros, pois o indivíduo é também multiplamente composto. Isso possibilita que pensemos o agir humano na clínica e na política simultaneamente, com o mesmo aparelho conceitual.

A formação dos coletivos humanos inclui os processos imitativos que se dão no campo da imaginação, nos quais nos contagiamos pelos afetos de quem consideramos como nossos semelhantes, chegando a odiar ou amar quem se quer conhecemos, em função desses processos imitativos e de contágio afetivo⁵. É interessante notar que esses mesmos processos podem levar a um funcionamento coletivo no qual formamos “um só corpo e uma só mente”, criando desse modo poderosos meios de resistência e de luta. Spinoza não

² Guattari, F. As lutas do desejo e a Psicanálise. In: *Revolução Molecular: Pulsações Políticas do Desejo*. São Paulo: Brasiliense, 1981, pp. 20-33.

³ Espinosa, B. *Tratado Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

⁴ Spinoza, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. I, 13, Lema 7, Esc. [...] E se continuarmos assim até o infinito, conceberemos facilmente que a natureza inteira é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras.

⁵ *Ibidem*, III, 27: Por imaginarmos que uma coisa semelhante a nós e que não nos provocou nenhum afeto é afetada de algum afeto, seremos, em razão dessa imaginação, afetados de um afeto semelhante.

para de mostrar que esse é o melhor caminho para o aumento da potência humana: estarmos juntos, estarmos num coletivo, sendo o afeto a liga que une os indivíduos, construindo um “grande” indivíduo mais potente.

Uma das vantagens que a vida coletiva nos proporciona é a maior possibilidade de repelir o que diminui nossa potência⁶, o que nos autoriza trazer a expressão spinozista “direito de guerra” para o campo da clínica. Podemos também considerar que as lutas comuns ou coletivas podem favorecer as lutas individuais. Nas lutas individuais, se estamos sob a jurisdição de si (nós) mesmos, somos mais autônomos e mais potentes.

O que se pode opor à potência de um indivíduo ou de um grupo? Spinoza responde no axioma da parte IV⁷: é a potência de um outro indivíduo, que pode ser mais forte, agindo como um limite externo à potência. Para Spinoza, esse limite não pode ser dado pelo próprio conatus, pois é sempre exterior a ele, já que não existe nenhuma tendência para o negativo ou falta inaugural no campo do desejo, seja dos indivíduos, grupos ou coletivos humanos.

Para nos referirmos às lutas no campo da clínica, devemos considerar que um “indivíduo” é composto por múltiplos indivíduos. Esses indivíduos multiplamente compostos, ou essas partes de um mesmo indivíduo, podem ser contrárias umas às outras. Grande parte da clínica consiste construir estratégias para acionar ou aumentar a potência uma vez que o conatus sempre encontra limitações externas que quando internalizadas, se constituem em forças contrárias no interior do próprio indivíduo. Foi o que Freud ilustrou em sua segunda tópica, na qual ele se referiu a conflitos entre id, ego e superego, e a estratégias que o ego tinha que construir para enfrentá-las, atormentado pela angústia e pela culpa.

A teoria do sinal de angústia sinaliza para a importância cada vez maior dos perigos internos que podem dificultar e até impedir a realização dos desejos. Freud recusa a simplificação difundida quando da publicação de O Ego e o Id em 1923, da imagem de um pobre ego oprimido entre o Id e o Superego. Ao contrário, o que ele quer sublinhar em

⁶ Espinosa, B, Op. Cit., II, § 9. [...] cada um está sub a jurisdição de outrem na medida em que está sob o poder de outrem e está sob a jurisdição de si próprio na medida quem pode *repelir com toda a força, vingar como lhe parecer um dano que lhe é feito* [...]. Os grifos são meus.

⁷ Spinoza, Op. Cit., IV, Axioma: Não existe na natureza das coisas, nenhuma coisa singular relativamente à qual não exista outra mais potente e mais forte. Dada uma coisa qualquer, existe uma outra, mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída.”

Inibição, Sintoma e Angústia (1926) é que o ego pode ser tão forte ao ponto de até mesmo impedir totalmente os impulsos desejantes, de modo a que nem mesmo saibamos que eles um dia existiram. “Se o ego, fazedo uso do sinal de desprazer, consegue seu objetivo de suprimir completamente o impulso instintivo, não ficamos sabendo nada sobre como isso aconteceu. Ficamos sabendo somente nos casos em que a repressão fracassou de alguma maneira⁸.” Considerando que ego é a instância que controla a ação, temos que esta pode ser inteira ou parcialmente obstaculizada por efeito do sinal de angústia ou de desprazer desencadeado previamente à ação, por impulsos proibidos em função de vivências anteriores. Podemos dizer, assim, que a segunda tópica freudiana traz consigo uma ênfase maior naquilo que obstaculiza as ações do ego no sentido da realização de desejos do que nas próprias ações estratégicas neste sentido.

A desvalorização do ato na clínica chegou, na história da psicanálise, a níveis caricaturais, expressos no pedido de adiamento de decisões como casar ou mudar de emprego quando um paciente iniciava uma análise, postergando-as para quando estivesse curado. A repetição deveria sempre ser substituída por lembrança, e não por ação⁹. Talvez não se quisesse associar a psicanálise a matrimônios desfeitos e rupturas excessivas com a moral vienense, apesar da descoberta da etiologia sexual das neuroses. O difundido hábito de “levar para a análise” os conflitos vividos na vida diária, inspirado na noção acting-out, termo pelo qual se traduziu para o inglês o “agieren” freudiano¹⁰, levou mais tarde a tratamentos que duravam uma vida. Muitas decisões foram adiadas ou até deixaram de ser tomadas sem o aval do analista ...

Para Spinoza, pensamento e ação não podem ser dissociados. Assim, seria impossível, a partir dessa perspectiva, a proposta de primeiro pensar no divã do Psicanalista, e depois agir. Agir é uma palavra reservada aos momentos em que somos

⁸ “If the ego, by making use of the signal of unpleasure, attains its object of completely suppressing the instinctual impulse, we learn nothing of how this has happened. We can only find out about it from those cases in which repression must be described as having to a greater or less extent failed”. Freud, S. *Inhibitions, Symptoms and Anxiety*. [1926]. Standard Edition of The Complete Psychological Work of Sigmund Freud. London: The Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, 1975, Vol. XX, .p. 87-156.

⁹ Freud propôs uma precaução um tanto deselegante [...]de que o analista levasse o paciente a concordar a deixar de lado durante o tratamento todas as importantes decisões, como casar-se ou mudar de emprego, das quais pudesse se arrepender mais tarde. Freud proposed a rather inelegant precaution [...] that the analyst get the patient to agree to put off during his treatment all important decisions—such as marrying or taking a new job—which he might repent of later. Malcolm, Janet. *Psychoanalysis: Impossible Profession*. London: Granta Publications. Edição do Kindle, 1983.

¹⁰ Laplanche, Jean. *Vocabulário da Psicanálise*, São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 6.

ativos ou estamos determinados a partir do conatus.¹¹ Quando somos determinados a partir do que é exterior ao desejo, por direcionamentos morais familiares ou religiosos por exemplo, não agimos, pois somos passivos.

A grande identidade entre Winnicott e Spinoza referida por Martins¹² nos permite dizer que toda ação é diversa da submissão a determinações externas. “O afeto ativo, ou ainda, a alegria ativa, é sempre, em Spinoza, uma criação que se explica por nossa própria potência, na interação com o ambiente, nas relações com as coisas singulares que nos marcam”. Assim, toda ação está ligada à criação, sendo a própria dimensão do brincar o que constrói o ambiente e a vida coletiva. Retornaremos à questão da ação em Winnicott e Spinoza mais adiante.

Tomemos neste momento a questão da ação em Reich¹³. Para este autor, o processo de tornar consciente uma ideia recalcada, se for eficaz do ponto de vista clínico, produz sempre uma transformação real. “A regulação moralista deve ser substituída por atos não moralistas”, diz Reich. Assim, a regulação moralista “não poderia ser destruída a menos que fosse substituída por algo diferente e melhor¹⁴”, no plano da ação. Na situação clínica, não podemos pensar em cura, nos diz Reich, sem que se altere o modo como o paciente experimenta sua sexualidade. Esse experimentar da sexualidade é político, remete ao coletivo, pois coloca em jogo além do parceiro sexual, os valores de coletivos maiores, como a família, os amigos, o trabalho e a vida social como um todo.

O trabalho clínico bem-sucedido produz mudanças concretas na vida do paciente. Por outro lado, numa relação de dupla causalidade, a melhora da vida sexual também contribui para avanços no tratamento por diminuir a estase libidinal e dessa forma diminuir as resistências. Há, portanto, uma questão de economia libidinal envolvida quando o

¹¹ Bove, Laurent. Notas do tradutor. In: Spinoza, B. *Traité Politique*. Paris: Le livre de Poche, 2002, II, nota 8. [...] a lógica do conatus sublinha a natureza singular da perseverança no ser enquanto potência da natureza pela qual agimos. Essa natureza singular é a maneira precisa e determinada pela qual se exprime, em cada ser, a essência ou a potência divina [...] “pois o homem, enquanto parte da natureza, constitui uma parte da potência da natureza”. TTP, IV,1. (a tradução é minha). La logique du conatus souligne la nature essentiellement singulière de cette perseverance in suo esse, en tant que la puissance de la Nature, para laquelle nous agissons [...] cette nature singulière, c’est la manière précise et déterminée para laquelle s’exprime, en chaque être, l’essence et la puissance divine [...] Corrélativement, on peut dire que “l’homme, en tant qu’il est une partie de la nature constitue une partie de la puissance de la nature”. TTP, IV,1”.

¹² Martins, A. A grande identidade Spinoza-Winnicott ou a força vital da imanência. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, Rio de Janeiro, v. 11, no 1, p. 109-139, 2018, p. 116-7.

¹³ Reich, W. *A função do Orgasmo*. São Paulo: Brasiliense, 1981, p.160

¹⁴ *Ibidem*. p. 164.

paciente altera sua vida sexual, por efeito do tratamento. Por essa razão, Reich decidiu não aceitar padres católicos obrigados ao celibato para análise¹⁵, pois tal compromisso seria por si só incompatível com os objetivos do tratamento.

Numa via bem diversa da de Reich, nas conferências proferidas por Freud quando de sua visita aos Estados Unidos em 1909¹⁶, este explica que o “julgamento de condenação” pode ser um resultado possível do tratamento, além da sublimação dos impulsos sexuais reprimidos. Assim, mesmo que não houvesse mudanças significativas na vida sexual da paciente, poderia haver cura, através desse mecanismo no qual as ideias incompatíveis se tornavam conscientes, mas nada se alterava no plano da ação.

Examinemos o caso da paciente de Freud Elizabeth Von R.¹⁷, uma jovem vienense que cuidara do pai em seu leito de morte e que em seguida perdera a irmã por doença cardíaca. Ela se sentira sexualmente atraída pelo cunhado. Sua forte condenação por esse sentimento a levava a padecer de intensas dores nas pernas e no quadril. Quando o tratamento trouxe à consciência esses pensamentos libidinosos até então inconscientes, houve melhora das dores, mas a vida concreta da paciente permaneceu inalterada, em sua dedicação à família e aos cuidados da irmã e da mãe.

Para Reich, esse tipo de solução, na qual a paciente sabe dos seus desejos proibidos mas concorda em não realizá-los, somente poderia ser aceito numa personalidade autorregulada, que não mais pautasse sua vida por imposições morais exteriores em decorrência do tratamento. A personalidade autorregulada não age em função dos impedimentos externos, mas a partir de um funcionamento energético mais liberto das amarras das defesas e ditado por suas próprias inclinações, ainda que possa decidir obedecer a determinações externas. Já a personalidade neurótica age por obediência a normas e valores, em detrimento da ação, no caso, em detrimento de sua felicidade amorosa e sexual. São justamente esses impedimentos, a culpa e a angústia geradas quando se tenta ultrapassá-los, que caracterizam o sofrimento existente nas neuroses. Esses impedimentos são sempre da ordem do corpo e da ação.

¹⁵*Ibidem*, p. 155.

¹⁶ Freud, S. *Five Lectures on Psycho-analysis*. op.cit., Vol. XI, p. 28.

¹⁷ Freud, S. Breuer, J. *Studies on Hysteria*. *Ibidem*, Vol 2, p. 135-181.

Poderia haver felicidade amorosa e sexual quando apenas sabemos dos nossos desejos mas não temos força suficiente para contrariar a moral vigente e realizá-los? Ou como pergunta Reich: o que deve ser feito com os impulsos liberados pelo tratamento?¹⁸

A resposta a essa questão assinala uma divergência entre Reich e Freud cujos ecos ainda se fazem presentes hoje, e trazem elementos para nossa discussão a respeito do ato na clínica. Reich acredita que o melhor caminho para a cura é a possibilidade de obter gratificação sexual genital, pois ela sozinha é capaz de remover o bloqueio sexual e retirar a fonte de energia dos sintomas neuróticos. Ele não desconhece que o ambiente em que o paciente vive pode “desfazer a cura” mesmo quando o paciente já atingira alguma capacidade de obter gratificação sexual, e fazê-lo retroagir para a “conveniência da neurose¹⁹.” A outra solução preconizada por Freud frente ao destino dos impulsos sexuais liberados pelo tratamento, a da sublimação, Reich considera como de difícil consecução para a maioria dos neuróticos, pois para muitos de seus pacientes, pertencentes às classes trabalhadoras, o trabalho não estava associado ao prazer e à criação.

Podemos concluir que depois da liberação dos impulsos sexuais reprimidos é preciso romper e enfrentar as amarras morais que cercam a vida cotidiana e para isso contar com as energias liberadas pela própria obtenção de gratificação sexual para que a cura possa se dar. A liberação dessas energias traz consigo a possibilidade de agir de outro modo, ou de fortalecer novas estratégias nas lutas do desejo, no sentido de Guattari.

Reich considerava que essas lutas não poderiam ser somente do paciente isoladamente nem somente no consultório do analista. Seria necessário interferir sobre o conservadorismo da sociedade, o que o remeteu para a educação sexual e para um trabalho político mais amplo: um percurso raro para os psicanalistas naquele momento. Em 1927, Reich ingressa no partido comunista austríaco e em 1929 vai à União Soviética, onde conhece experiências de vanguarda no campo da educação, incluindo a educação sexual e questão do aborto. Em 1931, Reich aproxima-se do partido comunista alemão e funda a Associação Alemã para a Política Sexual Proletária, a Sexpol²⁰. São desse período publicações suas que discutem a relação entre a psicanálise e o marxismo e sinalizam esse

¹⁸ Reich, W. The Imposition of Sexual Morality. In: *Sex-Pol: Essays, 1929-1934*. New York, Verso, 2012, edição do kindle.

¹⁹ Reich, W. *Ibidem*.

²⁰ Matthiesen, S. *Organização bibliográfica da obra de Wilhelm Reich. Bases para o aprofundamento em diferentes áreas do conhecimento*. São Paulo: Annablume. FAPESP, 2007.

seu direcionamento no sentido de apontar não apenas para o trabalho clínico, mas também para a política num sentido mais amplo na abordagem da questão sexual e da cura da neurose.

Ato e Agressividade

Para pensar o ato na clínica precisamos trazer a questão da agressividade e neste momento traremos também alguns elementos da filosofia de Spinoza para pensá-la. A agressividade está indissociavelmente ligada à ação. Spinoza associa a ação a “estar em si”, o que corresponde a um direcionamento a partir do plano de imanência. “Cada coisa esforça-se tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser”. [...] e nenhuma coisa tem *em si* algo por meio do qual possa ser destruída [...] pelo contrário, ela *se opõe* a tudo que possa retirar a sua existência²¹”. Esse “em si” tem um sentido ontológico, diz respeito às leis da natureza que nos regem e a tudo o que existe na natureza e que constitui nossa potência.

Podemos aproximar esse “em si” de Spinoza à energia vital em Reich, deixando neste momento de lado algumas diferenças que sabemos existir, pois enquanto Reich tem uma perspectiva física ou fisiológica ao utilizar o termo energia, Spinoza se refere ao conatus ou à potência, que possui uma dimensão ontológica. Spinoza coloca os planos da ação e do conatus (potência) numa relação de continuidade. Agir é uma palavra reservada aos momentos em que somos ativos ou estamos determinados a partir do conatus. Vimos que, para Spinoza, quando somos determinados a partir do que é exterior ao desejo não agimos, mas somos passivos.

A noção de Self em Winnicott aponta também para essa dimensão do “estar em si” referidas na Ética de Spinoza. A noção de “gesto espontâneo²²” guarda essa relação de indissociabilidade ou integração com o corpo ou com o self. Ao discutir a instituição psicanalítica, Winnicott percebia que a escrita podia atender a objetivos outros que não os da criação, distanciando-se do si mesmo ou do self. Grupos eram formados em torno dos que eram criativos, mas apenas para repetir suas teorias como verdades, tornando-as “línguas mortas”²³ e distanciando-se da clínica. Não podemos deixar de referir que essa

²¹ Spinoza, Op. Cit., III, 6.

²² Winnicott, D., Rodman, R. *The Spontaneous Gesture*. London: Routledge, 2018.

²³ Ibidem, Letter 25 to M. Klein.

mesma situação está presente na produção bibliográfica universitária atual, penetrada por princípios neoliberais de produtividade. Grande parte dessa produção poderia bem ser classificada como língua morta, desligada da ação e da criação.

Winnicott também considerou que a agressividade fazia parte da potência vital. Que significa a tão usada expressão acolhimento no campo da clínica? Mesmo que usasse o termo “holding” com frequência, Winnicott não deixou de apontar que esse acolhimento não dizia respeito apenas ao amor e à aceitação, mas também à crítica e ao conflito. Winnicott irá valorizar a presença da agressividade na clínica como força motora de um self insubmisso, e rejeitar toda a noção de cuidado naquele sentido meloso hoje tão difundido, que sublinha somente a ternura envolvida no cuidado e deixa de lado o conflito e a agressividade. O “going-on being²⁴” das crianças precisa da agressividade para se expressar e também de um ambiente tolerante. Mas nessa tolerância está incluído o reconhecimento da mãe ou cuidador de que há uma potência no bebê, uma força de oposição e resistência que inclui a agressividade. O conflito adolescente, do mesmo modo, não é algo a ser apenas compreendido pelos adultos. Ele precisa ser reconhecido como um dos motores de transformação de si e do próprio ambiente.

Como aponta Carlos Augusto Peixoto²⁵ Winnicott traz a possibilidade de se abordar a agressividade e a destrutividade em sua positividade criativa, distanciando-se de concepções que as relacionam à pulsão de morte. Podemos dizer que em Winnicott, a expressão e utilização da agressividade curam e produzem autonomia. Agressividade é portanto, nessa perspectiva, potência de diferenciação e de criação do próprio ambiente, incluindo-se aí o conflito tomado como positividade.

Nesse momento nos debruçemos sobre o ato na clínica e na política, em conjunto com a vida coletiva ou com o comum. Para Spinoza, é a potência do comum que permite exercer plenamente a potência humana e não a potência de um só. O vetor que amplia a quantidade de encontros com coisas e pessoas que podemos fazer também amplia nossa capacidade de pensar e agir. Assim, o indivíduo isolado, é um problema clínico e político, pois a solidão favorece a diminuição da capacidade de agir. Não seria possível falar de

²⁴ Ibidem, Introduction.

²⁵ Peixoto, C. Destrutividade, sobrevivência, subjetivação: a agressividade como potência de destruição criativa em Winnicott. In: *Revista Natureza Humana*, São Paulo, v.24, n.1, pp.17- 39, 2022.

potência orgástica sem apontar para o fato de que na vida sexual está a gênese da própria vida social, sendo o que nos leva a estabelecer laços com os outros. A melhora sintomática geralmente é acompanhada de um incremento da vida social.

Encontramos em Spinoza um elogio à vida coletiva, ou a um tipo raro de vida coletiva. Ele se refere a uma sociedade baseada na razão, na qual se busca o que é melhor para todos. É esse tipo de *pensar comum* que Spinoza chama de razão. Na proposição 24 da Ética IV, o filósofo aponta que “agir absolutamente por virtude nada mais é, que agir, viver, conservar o seu ser [...] sob a condução da razão. Nessa proposição aparecem ligadas ação, vida e conatus. Outro aspecto a considerar no conceito de razão em Spinoza é que se trata de um tipo de conhecimento no qual o corpo todo está envolvido, e não somente de algumas de suas partes.

Retornemos à questão da agressividade. Em *Revolução Molecular*, Guattari assim descreve a agressividade infantil:

A criancinha diz: vou arrancar a cabeça do meu irmão e logo depois prossegue com algo completamente diferente, por exemplo: eu gostaria de partir para a lua com o meu irmão. Então se descobre que seu ódio pelo irmão coexistia com o amor. Mas o ódio não esconde o amor, simplesmente uma nova conexão produziu um novo possível. O ódio maquinado de outra maneira produziu o amor²⁶.

Numa sociedade onde a vida coletiva está sujeita a muitas limitações, elas atingem também o brincar infantil. Por essa razão, podemos considerar que o espaço para novas conexões pode estar limitado, e em consequência, também as possibilidades de transformação do ódio em amor. O brincar infantil está limitado pelo medo das ruas, pela interferência da disciplina escolar, pelos modos de morar que não favorecem o coletivo, entre muitos outros fatores que não abordaremos neste momento.

Clínica e militância

Os terapeutas que atuaram no Projeto Clínico Grupal Tortura Nunca Mais do Rio de Janeiro, equipe da qual fiz parte, consideravam que uma das dimensões do tratamento era

²⁶ Guattari, F. *Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Brasiliense, 1981, p. 29.

participação, não obrigatória, nas assembleias semanais do Grupo Tortura Nunca Mais²⁷. A militância possui um potencial terapêutico, pois ela pode transformar em luta aquilo que aparece como queixa. Isso é feito a partir do acionamento da dimensão do coletivo e da agressividade, sabendo que a agressividade de um só pode pouco. Por isso a equipe sempre recusou o uso da expressão “vítima” para se referir à clientela, composta de militantes e familiares de desaparecidos ou de pessoas que sofreram perseguição e tortura praticadas por agentes do estado durante a ditadura militar brasileira. Preferíamos a expressão “atingidos”, pois ela mantinha a perspectiva da luta empreendida por esses que eram, naquele momento, atendidos pelo projeto clínico. O “atingido” pela repressão do estado estava numa luta e por isso sofrera as retaliações que estavam gravadas em sua memória. Há uma diferença entre ser derrotado e ser um perdedor. Alguns pacientes se colocavam como perdedores e esse afeto triste se espalhava para outros campos da sua vida. O resgate do direito de guerra, da potência do guerreiro para quem a derrota é uma das dimensões da luta, eram também dimensões do tratamento. Todo guerreiro sabe que uma derrota pode ser temporária e que a luta pode ser retomada. Talvez uma vida seja pouco para isso, e a retomada tenha que ser feita por outros, pois não se luta sozinho. Uma luta definitivamente perdida é o que sinaliza também a macabra expressão “perdeu” usada em situações que precedem um assassinato por agentes do Estado ou grupos criminosos no Rio de Janeiro atual.

Numa clínica voltada para os efeitos do racismo certamente podemos afirmar que a participação na militância produz efeitos terapêuticos. O uso dos diversos tipos de psicoterapia e de psicanálise é limitado quando não busca conexões com as lutas coletivas ou pelo contrário, quando se afasta delas. Para Guattari, o modelo psicanalítico de uma escuta que toma uma distância sistemática em relação a tudo o que é dito cria uma força que arrasta os investimentos do desejo para fora do campo social. “Talvez os psicanalistas façam tudo o que podem para ajudar o povo e no entanto, apesar de sua boa vontade, eles contribuem à sua maneira para reduzir os indivíduos a solidão e para esmagar seu desejo²⁸”.

Ampliando essa reflexão, podemos trazer as considerações de Spinoza sobre a ineficácia da luta de um só, que só pode ser considerada como uma espécie de ficção. Mas podemos dizer que o indivíduo isolado está composto por múltiplos indivíduos e dessa

²⁷ Passos, E., Rauter, C., Barros, R. (orgs) *Clínica e Política: Subjetividade e Violação de Direitos Humanos*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Tecorá, 2002.

²⁸ Guattari, *Ibidem*, p. 27.

maneira, as psicoterapias individuais nunca são verdadeiramente individuais, pois terapeuta e cliente já são uma multidão²⁹. Por outro lado, a dimensão do coletivo não está dada, bastando para acioná-la apenas reunir pessoas. Ela pode deixar de ser acionada mesmo quando estamos em grande número, o que ocorre com muita frequência em nossa experiência coletiva cotidiana, quando estamos quase sempre próximos de muita gente sem que por isso sejamos mais potentes.

Com relação aos efeitos do racismo, podemos afirmar que, assim como no caso dos atingidos pela violência do estado, a militância é terapêutica. O uso de diversos tipos de psicoterapia e de psicanálise é limitado quando não busca conexões com a luta coletiva ou pelo contrário, quando se alheia às lutas que ocorrem no campo social.

O psicanalista ou psicólogo clínico tem dificuldade de pensar os efeitos do racismo sobre a subjetividade quando sua compreensão se mantém aferrada a universais. Ele pode reduzir essas vivências a algum conflito familiar que estaria sob a cena racista, ou sob a cena da violência do estado, que explicaria o sofrimento vivido a partir de seus efeitos. Porém se tomamos um ponto de vista spinozista, percebemos que tudo está numa superfície onde se dão os encontros de corpos, na qual não existem princípios gerais organizadores. A cena familiar geralmente não explica o racismo, que costuma ocorrer na cena pública. No relato de muitas pessoas negras, a descoberta do racismo se deu na escola ou no trabalho, pois a família negra funcionou, ao menos até uma certa idade, como um “escudo protetor”³⁰ frente a um ambiente hostil, buscando atenuar os efeitos mais nefastos de um ambiente racista na formação da criança. A família pode permanecer funcionando desse modo na vida adulta, como um refúgio frente a um ambiente racista, apesar de que nas famílias mestiças não é raro que as mães prefiram os filhos de pele mais clara ou que em famílias negras se tenha dito abertamente às filhas que deveriam se casar com branco para branquear a família. A família negra não está imune ao racismo presente na sociedade mais ampla, mas apesar disso, os sofrimentos produzidos pelo racismo nunca podem ser reduzidos ao conflito paterno, a carências infantis, ou a falhas na maternagem.

No Brasil, em nossa guerra particular e diária, muitos jovens morrem em confrontos com a polícia ou vivem mortes em vida no confinamento a que estão submetidos, no

²⁹ Deleuze, G. & Guattari, F. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. São Paulo: 34, Rizoma, 1996.

³⁰ Khan, M. O conceito de trauma cumulativo. In: *Psicanálise: Teoria, Técnica e Casos Clínicos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981, pp. 57-75.

ironicamente chamado sistema socioeducativo. Todo confinamento se baseia na restrição à utilização da musculatura e à movimentação e conseqüentemente ao exercício da agressividade e da sexualidade. Esses espaços de confinamento são caracterizados pela extrema submissão às regras impostas e pelo impedimento à formação de coletivos.

O silenciamento da discussão sobre o racismo ao longo de muitos anos, quando se considerava que no país não havia esse problema, mascarou para muitos negros sua real condição, impedindo-os, em parte, de se posicionar. Não podiam perceber com clareza, por exemplo, que não bastava o esforço pessoal para melhorar de vida. Havia reais impedimentos relativos à cor associados ao fracasso escolar, às oportunidades de trabalho, entre outros aspectos. Sem essa compreensão, estavam sempre sujeitos a achar que era culpa sua quando fracassavam nesses dois âmbitos³¹. As peculiares circunstâncias da abolição da escravidão no Brasil, lançaram à própria sorte, sem políticas públicas de apoio, sem reforma agrária, e sem trabalho os negros libertos. Quase no mesmo momento em que se assinava a abolição, com a outra mão se abria as fronteiras para imigração preferencial de brancos europeus. Esse foi também um dispositivo de produção de culpa em larga escala, quando a tão almejada liberdade trouxe consigo a fome, dificuldade de moradia, a exclusão de várias formas. Se você é livre, por que continua tão pobre? A resposta a essa pergunta estava oculta e com facilidade a pobreza era explicada pelo fracasso pessoal, gerando culpa e sentimento de fracasso.

Culpa, tristeza, medo e diminuição da potência

Quando queremos pensar o ato na clínica, temos que pensar também a produção de culpa. A culpa está ligada de modo indissociável à produção de incapacidade de agir. Vimos que Spinoza reserva a palavra agir para os momentos em que estamos em sintonia com nossa essência singular, ou com o “si mesmo”. Dominados pela culpa ou pelo ressentimento, ou por afetos tristes, não agimos, apenas reagimos ou somos passivos. Reich

³¹ *Mano Brown recebe Suely Carneiro*. Mano a Mano. Podcast. 26 de maio de 2022. Disponível em <https://open.spotify.com/episode/2eTloWb3Nrmog0RkUnCPr?si=18e0066947514884>, em 4 de dezembro de 2022.

também mencionou esse tipo de ação que é na verdade uma reação³² na qual estamos ainda sob o domínio de causas externas ao nosso conatus.

Se queremos falar de uma clínica Spinozista das resistências teremos que acompanhar os processos de colonização da imaginação que produzem a tristeza e a inferiorização, limitando e reduzindo a capacidade de agir. Pensar e agir não estão dissociados no pensamento de Spinoza: bem ao contrário, só agimos quando somos capazes de pensar. Muitas vezes, estando determinados do exterior, somos passivos e estamos na paixão. Quando um governo busca manter um povo triste, está buscando impedir que ele possa repelir o que o domina. Um indivíduo triste é também um indivíduo solitário, que realimenta sua tristeza ao se isolar, diminuindo suas chances de contagiar-se com os afetos de outros indivíduos e dessa forma aumentar sua potência.

Não significa que devemos estar sempre alegres. E paradoxalmente, é quando estamos tristes que mais lutamos: "Quanto maior for a tristeza, tanto maior deve ser a parcela de potência de agir do homem que ela contraria. E também, tanto maior será o esforço ou a potência de agir que empregará para afastar a tristeza³³". Assim, a tristeza também pode ser um catalisador da luta.

Os meios digitais são hoje um fator que concorre para a diminuição da capacidade de agir no contemporâneo. Eles diminuem as possibilidades de interação corporal, o que afeta também a capacidade de pensar. A questão a ser colocada não é tanto a da difusão das fake news, mas a da perda da capacidade crítica das coletividades. Esquecidas de que as chamadas redes sociais foram criadas, antes de tudo, para produzir lucros, muitas pessoas acham que podem se transportar para elas e ali viver quase que exclusivamente sua vida social. As alegrias ali experimentadas, porém, serão sempre alegrias parciais, pois partes do corpo estão excluídas. É preciso trazer os conceitos winnicottianos de falso self e de dissociação para compreender e avaliar as perdas envolvidas nesse uso generalizado da comunicação através de dispositivos multimídia.

A produção de culpa, enquanto um afeto triste, produz despotencialização subjetiva, e desse modo afeta a capacidade de agir. Porém há um constante esforço do conatus por imaginar as coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir do corpo³⁴. A dança e os

³² Reich. Op. Cit.

³³ Spinoza, Op. Cit., III, 37.

³⁴ Spinoza, Ética III, 12.

ritmos afrobrasileiros desempenharam esse trabalho terapêutico de potencialização subjetiva, cujos efeitos de longa duração estão presentes na vida brasileira de hoje, apesar das tristezas decorrentes da extrema desigualdade reinante no país e da pobreza que afeta em especial a maioria preta. Os tiranos que produzem essa situação, porém, detêm o acesso a múltiplos meios de incremento de afetos tristes e também de esperanças, que para Spinoza são alegrias passivas. Os negros brasileiros em nossos trezentos anos de escravidão foram acusados de serem passivos, de se deixarem dominar pelos brancos, porém essa foi sempre uma espécie de campanha organizada pelas elites brancas, que além dominarem os negros pela força das armas e da tortura tentaram também dominá-los pela mente, buscando fazer com que acreditassem em sua inferioridade. A dominação do corpo e da mente é o maior grau de dominação possível³⁵ e quando atingido, um povo pode chegar a ter uma “vida de gado³⁶”. Mas não há um grau zero de potência enquanto estamos vivos, então falamos sempre de graus de potência, que podem ser mínimos, como no caso da vida de gado.

Tem um outro sob seu poder quem o detém amarrado, ou quem lhe tirou as armas e os meios de se defender ou de se evadir, quem lhe incutiu o medo ou quem mediante um benefício o vinculou de tal maneira a si que ele prefere fazer-lhe a vontade a fazer a sua e viver segundo o parecer dele a viver segundo o seu. A vinculação pode ser só pelo corpo, ou pelo corpo e pela mente. Quem tem um outro em seu poder sob a primeira ou a segunda destas formas, detém só o corpo dele, não a mente; mas quem o tem sob a terceira ou a quarta forma fez juridicamente seus, tanto a mente como corpo dele, embora só enquanto dura o medo ou a esperança. Na verdade, desaparecida esta ou aquele, o outro fica sob a jurisdição de si próprio³⁷.

O terror, como medo extremo, pode paralisar quase toda a dinâmica da resistência, reduzindo os homens à inércia e transformando a sociedade em rebanho. É quando o medo

³⁵ Espinosa, Op. Cit., II, §10.

³⁶ Zé Ramalho. Admirável Gado Novo (música), 1979. Letra: Ôôô, boi. Vocês que fazem parte dessa massa. Que passa nos projetos do futuro. É duro tanto ter que caminhar. E dar muito mais do que receber. E ter que demonstrar sua coragem. À margem do que possa parecer. E ver que toda essa engrenagem. Já sente a ferrugem lhe comer. Ê, ô, ô, vida de gado Povo marcado, ê! Povo feliz! Ê, ô, ô, vida de gado Povo marcado, ê! Povo feliz! Lá fora faz um tempo confortável. A vigilância cuida do normal. Os automóveis ouvem a notícia. Os homens a publicam no jornal E correm através da madrugada. A única velhice que chegou. Demoram-se na beira da estrada. E passam a contar o que sobrou! Ê, ô, ô, vida de gado. Povo marcado, ê! Povo feliz! Ê, ô, ô, vida de gado. Povo marcado, ê! Povo feliz! Ôôô, boi. O povo foge da ignorância. Apesar de viver tão perto dela. E sonham com melhores tempos idos. Contemplam essa vida numa cela. Esperam nova possibilidade. De verem esse mundo se acabar. A arca de Noé, o dirigível. Não voam, nem se pode flutuar. Ê, ô, ô, vida de gado Povo marcado, ê! Povo feliz! Ôôô, boi.

³⁷ Espinosa, Op. Cit., II, §10.

ataca o conatus mesmo do corpo comum. No cume da dominação, os tiranos nem desejam mais a glória. Eles negam a humanidade de seus dominados e nem contam com sua admiração. “Não há nada mais lamentável que essa paz pela qual os homens, inúteis a si mesmos, solitários e mudos, sem compaixão, nem projeto, sem memória, fixados no presente de uma sobrevivência animal, sobrevivem efetivamente na apatia, ao processo contínuo de sua própria morte³⁸”. No entanto, apesar das acusações de incapacidade de lutar e da contínua produção de afetos tristes de que foram alvo, a população negra brasileira resistiu, pois: “todo o longo período da escravidão neste país foi marcado pelas sublevações dessa raça que mesmo curvada ao relho do feitor, sabia tentar a liberdade³⁹.” Fracassou, desse modo, a tentativa de domínio do corpo e da mente através de múltiplas estratégias de resistência.

O ilimitado, a luta e a potência

A via do coletivo é, como já dissemos, uma via privilegiada para conseguir o aumento da potência, tanto do corpo quanto da mente. Na parte V da *Ética* encontramos vários elementos que irão explicitar a importância da relação entre ato e potência do coletivo ou da multidão. “Fazer muitas coisas” é uma via para diminuir a possibilidade de ser governado a partir do exterior e de ser tomado por afetos tristes. É o que verificamos na demonstração da proposição 39 da *Ética V*⁴⁰:

Quem tem um corpo capaz de fazer muitas coisas é menos tomado por afetos que são maus, ou por afetos contrários à nossa natureza” [...] Assim, *aquele que tem um corpo capaz de muitas coisas*, tem uma mente que, considerada em si mesma, possui uma grande consciência de si, de Deus e das coisas. [...] de tal maneira que tudo aquilo que esteja referido à sua memória ou à sua imaginação não tenha, em comparação com o seu intelecto, quase nenhuma importância [...]. (os grifos são meus)

As formas de dominação do capitalismo atual dizem respeito a múltiplos dispositivos, midiáticos, virtuais, que buscam exercer-se simultaneamente sobre o corpo e

³⁸ Bove, L. *Espinosa e a Psicologia Social*. São Paulo; Autêntica, 2010, p. 123

³⁹ Jurema, A. *Rebeliões Negras no Brasil*. Recife: Edições da Casa Mozart 1935, p. 10.

⁴⁰ Spinoza, Op.Cit.

sobre a mente, com consequências negativas sobre a ação. Mas sempre há, ao mesmo tempo, uma luta contínua da própria mente, que se esforça por imaginar as coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir do corpo para superar a tristeza⁴¹.

De onde vem a potência desejanante, ou o conatus de um indivíduo? Para Spinoza, sua força provém da mesma potência que há na natureza. Essa potência é limitada pelas potências dos outros indivíduos, como aparece no axioma da parte IV da *Ética*, mas é nela mesma ilimitada. É também a potência que há nos grupos e na multidão o que possibilita que alguns conceitos, como os de “direito natural”, “direito de guerra” e “estar sobre a jurisdição de si mesmo”, possam trazer uma contribuição para o campo da clínica, em especial para pensar o ato como luta e resistência, nessa bricolagem clínico-política que aqui fazemos.

Spinoza não para de apontar que o coletivo é a melhor maneira de aumentar nossa potência. Outro ponto importante a considerar é que em sua concepção, a lei não é o outro lado da potência, mas uma dimensão da própria potência ou do conatus da multidão.

A lei costuma a ser pensada como o que limita o conatus. Nessa perspectiva, sem o limite da lei, o desejo se tornaria caótico no sentido negativo. Porém Spinoza pensa o direito e a lei como o que emerge da relação que estabelecemos quando estamos todos juntos: “Se dois se põem de acordo e juntam forças, juntos podem mais, e consequentemente *têm mais direito* sobre a natureza do que cada um deles sozinho; e quantos mais assim estreitarem relações, *mais direito* terão todos juntos⁴²”.

Retornando à nossa reflexão sobre a relação que pode ser estabelecida entre os contrários que habitam um indivíduo multiplamente composto, podemos pensar que não é um indivíduo apaziguado, em sua “zona de conforto”, numa expressão recente e muito reveladora, o que uma clínica de inspiração spinozista produzirá. Não é tão pouco um indivíduo resignado, que aceitou sua derrota definitiva. Como dissemos, as derrotas são sempre provisórias quando vislumbramos um horizonte de guerra. A paz de espírito não poderia resultar da ausência de conflito, mas da concórdia entre as partes, o que Reich nomeia como autorregulação⁴³ e que podemos aproximar da razão em Spinoza.

⁴¹ Ibidem, III, 12.

⁴² Espinosa, Op.Cit. II, 13.

⁴³ Reich, W. Op. Cit.

Queremos ressaltar neste momento que é a produção dessa concórdia de partes que resulta no aumento da potência requer ação – quer na clínica, quer na política. Ela não virá a partir da imposição de uma lei externa, mas corresponde à abertura para uma ampliação da experiência. Uma das vantagens do trabalho clínico com grupos é a de aumentar as possibilidades de experimentação com o novo e o diferente, produzindo um campo de superfície onde possam ser produzidas “outras maquinações⁴⁴” ou outras atualizações da subjetividade enquanto campo múltiplo.

O agir humano está, em Spinoza, sempre atravessado pela razão, o que corresponde a um aumento da potência do pensar. Se estamos dominados a partir do exterior, não agimos, mas padecemos. Analogamente, quando Reich utiliza a palavra destrutividade está se referindo a uma transformação da agressividade na qual ela deixa de servir à vida, mas está submetida a paixões tristes, como ressentimento, espírito de vingança, sadismo ou masoquismo. Porém a agressividade é um componente indispensável da ação e da luta. É com a agressividade que construímos a possibilidade de repelir o que diminui nossa potência.

O que seria este “aumento da potência do pensar” que corresponde à razão para Spinoza? Seria necessário estudar muita filosofia ou marxismo antes de agir? Ao contrário: trata-se de um modo do pensar que é, em princípio, acessível a todos. Como podemos compreender que algo tão raro quanto agir sob a condução da razão esteja ao alcance de todos? Isto se dá porque conhecer Deus é também acessível a todos. Se Deus é natureza e tudo o que existe exprime a natureza de Deus, então conhecer Deus nada mais é do que conhecer o mundo tal como ele existe, pois o mundo expressa em ato a natureza de Deus.

Dessa forma podemos pensar clínica e política, ato e pensamento simultaneamente, o que é nosso principal propósito neste artigo. Acrescentando mais um aspecto na compreensão do que seria um aumento da potência do pensar ou a razão em Spinoza, podemos dizer que a razão diz respeito também ao aumento da capacidade de experimentar. Esse direcionamento está muito claro na proposição 14 da parte II quando lemos que “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”. Mas a experimentação não deve necessariamente ser com livros ou está reservada aos que teriam uma inteligência

⁴⁴ Guattari, *Ibidem*.

superior. Trata-se antes de ouvir, de discutir e consultar, no coletivo. “Os engenhos humanos são demasiado obtusos para que possam compreender tudo de imediato. Mas consultando, ouvindo e discutindo eles aguçam-se e desde que tentem todos os meios, acabam por encontrar o que querem, que todos aprovam e em que ninguém havia pensado antes⁴⁵”.

Qual seria o problema do ignorante? Não seria tanto sua falta de conhecimento, mas sua solidão, pois estando separado de outros homens, está submetido somente a seus próprios impulsos, sendo dessa forma mais facilmente tomado pelo medo, pela superstição e pela inveja.

Pesquisando simultaneamente na *Ética* e no *Tratado Político*, concluímos que é na vida em comum que podemos pensar e agir melhor, pois nela somos mais capazes de realizar mais encontros com coisas e pessoas. É a potência do comum que permite também exercer num grau maior a potência humana.

A experiência da multiplicidade, quer com partes internas nossas, quer com coisas e pessoas, levam a um aumento da capacidade de conhecer. Essa experiência é aumentada na vida coletiva ou na multidão enquanto dimensão ontológica. Somente numa democracia pode um governo ser virtuoso e ser exercido a partir dos preceitos da razão, buscando-se o que é melhor para todos. Nesse regime a capacidade de fazer muitas coisas, ou de agir, está aumentada. No fascismo, apesar de poder ser um movimento de muitos, não pode haver uma real potência do pensar e do agir humanos, pois a potencialidade política da multidão está penetrada por afetos tristes, de ódio, vingança, de submissão a líderes, todos esses afetos tristes concorrendo inevitavelmente para uma diminuição da potência de agir.

Para Luchese⁴⁶, a parte V da *Ética* deve ser lida em acordo com o *Tratado Político*, para que possamos extrair dela todas as suas consequências políticas. Spinoza faz um reparo ao axioma da parte IV, no qual ele apontava para os limites externos da potência a partir das potências maiores que as nossas. “O axioma da parte IV diz respeito às coisas singulares, enquanto consideradas em relação a um tempo e a um local determinados.

⁴⁵ Espinosa, Op.Cit., IX, §14.

⁴⁶ Del Lucchese, Filippo. Democracy, *Multitudo* and the Third Kind of Knowledge in the Works of Spinoza. *European Journal of Political Theory*. 8 (3)339-363. 2009.

Acredito que ninguém duvide disso⁴⁷”.Tendo em conta o terceiro gênero do conhecimento e a noção de eternidade que aparecem na parte V da *Ética*, podemos extrair algumas consequências para a luta e para a ação. Podemos referir o pensamento e a ação humanas ao conatus enquanto potência nela mesma ilimitada.

As lutas coletivas não estão restritas a um tempo e um local determinado e neste sentido, elas são eternas. Já nos referimos a que as derrotas, pensadas num horizonte de guerra, são sempre parciais. Assim, as lutas continuam no tempo e não têm um limite determinado. Por outro lado, quanto mais se conhece pelo terceiro gênero do conhecimento, mais se quer conhecer: “Quanto mais a mente é capaz de compreender as coisas por meio do terceiro gênero do conhecimento, tanto mais deseja compreendê-las por meio desse mesmo gênero.⁴⁸ Ao que podemos acrescentar: mais e melhor age, agindo por virtude, sob a condução da razão. Dessa maneira, a potência do coletivo nela mesma não conhece limites. Podemos dizer que quanto mais se deseja, mais se quer desejar ou quanto mais se luta mais se quer lutar. As lutas do desejo estão, assim, constantemente sendo alimentadas por novas experimentações, que por sua vez ampliam constantemente a capacidade de conhecer e de construir novas estratégias. O conhecimento que temos quando agimos sob o domínio da razão ou sob o terceiro gênero do conhecimento nos trazem ensinamentos para os campos da clínica e da política, fazendo pensar que mesmo que limitadas externamente por potências maiores que as nossas, nossas lutas podem ser sempre reinventadas e se realimentar da experiência que continuamente produzem.

Recebido em 13/12/2022

Aprovado em 24/07/2023

⁴⁷ Spinoza, *Op. Cit.*, V, 37, Escólio.

⁴⁸ Spinoza, *Ibidem*, E V, 26.

A ampliação da potência da multidão nos coletivos de trabalho: um diálogo entre a filosofia spinozista e a clínica da atividade

Marianna Araujo da Silva¹

Claudia Osório da Silva²

Resumo: O presente artigo tem como objetivo trazer algumas pistas de como a metodologia da clínica da atividade, ao intervir nas situações de trabalho, aciona a potência da multidão nos coletivos de trabalho e amplia os recursos para a ação dos trabalhadores no trabalho e na vida, possibilitando uma maior autonomia.

Palavras-chave: clínica da atividade, filosofia spinozista, multidão, coletivo de trabalho.

The expansion of the power of the crowd in work collectives: a dialogue between Spinozist philosophy and the clinic of activity

Abstract: The current paper aims to present some clues on how the methodology of the activity clinic, by intervening in the work situations, triggers the power of multitude in the job collectives, and expands the resources for the action of workers at work and in life, enabling a greater autonomy.

Key Words: activity clinic; spinozist philosophy; multitude; work collective.

Introdução

O presente artigo foi construído visando uma exposição, realizada em junho de 2022, no evento que ocorreu na Universidade Federal Fluminense: a I Jornada de Psicologia Spinozista. Ele tem como objetivo apresentar um diálogo entre a perspectiva teórico-metodológica da clínica da atividade, que tem como foco estudos e intervenções no trabalho, e a filosofia spinozista. E, ainda, explorar caminhos pelos quais o diálogo com a filosofia spinozista pode ampliar as ferramentas dessa metodologia.

Suspeitando que nem todos os leitores conhecem a clínica da atividade, será feita inicialmente uma apresentação dessa metodologia, tratando dos principais conceitos que conversam com a filosofia de Spinoza. Será destacado o modo como essa metodologia visa acionar a multidão nos coletivos de trabalho, com a finalidade de ampliar a ação dos

¹ Pós-doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense (UFF). E-mail: mariannaaraujo9@gmail.com

² Professora titular do Programa de Pós-Graduação de Psicologia da Universidade Federal Fluminense (UFF). E-mail: claudia.osotio.uff@gmail.com

trabalhadores, no trabalho e na vida, possibilitando uma maior autonomia do coletivo de trabalho assim como de cada trabalhador.

Clínica da atividade: as ferramentas teóricas-metodológicas para intervenção no trabalho

A clínica da atividade é uma perspectiva teórico-metodológica que se insere nas clínicas do trabalho. Nesse campo, há perspectivas diferentes na ação sobre as situações de trabalho, que, no entanto, têm em comum a valorização do debate como meio para a ampliação de recursos para agir no meio do trabalho. As clínicas do trabalho compõem um projeto de estudos sobre diferentes situações de trabalho e setores da atividade que tem por objetivo a produção de saúde. Acredita-se que o trabalho é uma atividade humana que provoca nosso desenvolvimento. Sendo assim, operar sobre o trabalho, em sua transformação, é apostar no desenvolvimento do ser humano e na transformação do trabalho para formas mais dignas e saudáveis nas relações de trabalho.

Entendemos que a clínica da atividade se insere nesse projeto tomando a análise da atividade como instrumento clínico, que possibilita cuidar do trabalho para assim cuidar dos trabalhadores, com o objetivo de compreender diversos fenômenos dos mundos do trabalho e intervir neles³. Essa perspectiva teórico-metodológica se fundamenta na psicologia histórico-desenvolvimentista de Vigotski e na linguística de Bakhtin, por uma via espinosista. A clínica da atividade opera com os conceitos de desenvolvimento e linguagem desses autores. E afirma que é por meio de métodos indiretos e com o protagonismo dos trabalhadores nas análises das situações de trabalho que se cria a possibilidade de aumento dos recursos para agir dos trabalhadores.

O exercício de uma clínica da atividade supõe a instalação de um dispositivo desenvolvimental: a organização de uma atividade de análise do trabalho se superpõe à atividade ordinária que se pretende desenvolver. Já que os processos de desenvolvimento dos meios para a ação “não são diretamente observáveis, utilizam-se métodos indiretos de análise. Trata-se de produzir e analisar “marcas do trabalho”, que podem ser, por exemplo, vídeos ou fotografias dos trabalhadores em atividade”.⁴

³ Clot, Y.; Lhuillier, D. *Perspectives en clinique du travail*. Paris: Érès, 2015.

⁴ Osorio da Silva, C. “Pesquisa e intervenção em clínica da atividade: a análise do trabalho em movimento”. In: Bendassolli, P. e Soboll, L. (Orgs.). *Métodos de pesquisa e intervenção em psicologia do trabalho*. São Paulo: Atlas, 2014, p. 88.

O conceito de atividade é central nessa metodologia e nos fiamos que um diálogo com a filosofia espinosista poderá proporcionar seu desenvolvimento.

Nessa concepção, a atividade é dirigida e mediatizada por instrumentos, sejam eles psicológicos (a linguagem) e/ou técnicos, produzindo um mundo, um modo de existir. Assim, podemos afirmar que a atividade é a questão central do desenvolvimento das funções psíquicas, sendo triplamente dirigida.

Isso não impede que a atividade de trabalho se veja assim duplamente dirigida. Mas é preciso ir um pouco mais longe: ela é triplamente dirigida e não de modo metafórico. Na situação vivida, ela (a atividade) é dirigida não só pelo comportamento do sujeito ou dirigida por meio do objeto da tarefa, mas também dirigida aos outros depois de ter sido destinatária da atividade destes e antes de o ser de novo. Ela é sempre resposta à atividade dos outros, ecos de outras atividades. Ocorre numa corrente de atividades de que constitui um elo. No terceiro sentido do termo, o trabalho é portanto ainda uma atividade dirigida: atividade dirigida pelo sujeito, para o objeto e para a atividade dos outros, com a mediação do gênero. Por esse motivo, pode-se dizer que a atividade dirigida é unidade mais ínfima do intercâmbio social que realiza o trabalho. A palavra dirigida conserva aqui três sentidos diferentes na mesma significação, indicando com isso as dissonâncias que animam essa “unidade”.⁵

Entre o prescrito da tarefa e a atividade realizada, há um trabalho de aproximação, um retoque feito pelo trabalhador que pode seguir múltiplas vias. A atividade é sempre conflito entre várias atividades possíveis. O que o trabalhador realiza efetivamente é apenas uma pequena parte das possibilidades de uma situação; o profissional faz escolhas dentre as diversas possibilidades.

As escolhas, bem como a avaliação e o desenvolvimento de condições para colocá-las em prática, contam com um estoque coletivamente produzido, que está disponível para todos, nomeado gênero da atividade profissional. No trabalho se dá a construção coletiva de recursos para ação, constituindo-se o gênero da atividade. O gênero auxilia àqueles que compartilham da história comum de um ofício, possibilitando que se entendam entre si e com seus interlocutores.

O trabalhar é sempre coletivo, mesmo que se realize por um único trabalhador. Toda atividade de trabalho pode ser entendida como um encontro entre corpos, atravessamentos múltiplos que se agenciam, se interconectam, demandando escolhas e decisões e tornando todo trabalho uma atividade de criação. Mais do que um mero executor de tarefas, o trabalhador constitui sua atividade e é

⁵ Clot, Y. *A função psicológica do trabalho*. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 97.

constituído por ela, sendo ao mesmo tempo produtor e produto, estando presente a capacidade de afetar e de ser afetado.⁶

O real da atividade é maior que a atividade realizada, ou seja, é maior que a atividade que vence dentre tantas outras possíveis. A noção de real da atividade abarca tudo que se coloca para realizar tal escolha, incluindo as possibilidades não realizadas, os valores, os pensamentos, os diálogos realizados consigo mesmo e com seus pares.

Observa-se, nesse processo, a variação de seus funcionamentos de um contexto a outro, o que é muito importante para o desenvolvimento. Ao atravessar uma diversidade de contextos, a atividade não se repete. Os diferentes contextos para a atividade constituem o meio de uma repetição sem repetição que nutre o funcionamento e auxilia o indivíduo no poder de aumentar os recursos para agir no trabalho e na vida. A variação de contextos é, então, um dos princípios do desenvolvimento da atividade; quando a atividade passa por uma pluralidade de contextos, o indivíduo é capaz de explorá-los, de tomar a iniciativa de transformar as ações em função da experiência adquirida em outro – é um movimento de transformar a atividade vivida em uma atividade a ser vivida com outras possibilidades.

Segundo Clot⁷, a multiplicação dos contextos é decisiva para a vitalidade do indivíduo e do seu coletivo. É nesse movimento, nesse entrecruzamento das singularidades, nos processos de singularização, que se produz o comum. Nós, como seres sociais, produzimos o comum nesse encontro das singularidades, e como somos multidão, produzimos o comum como multiplicidade. Multiplicidade como o entrecruzamento dinâmico, conflitual e vivo das diferentes singularidades. Compreende-se, então, que a atividade é a passagem do vivido para o vivo.

Entre a experiência que temos e a experiência que fazemos, há uma imensidão de coisas que compõem essa passagem, sendo o corpo capaz de ser afetado de diversas maneiras por registros variados, aumentando ou diminuindo a potência de agir. O afeto desenvolve a passagem de um estado a outro, devido a uma variação correlativa dos corpos que afetam e são afetados.

⁶ Osorio da Silva, C.; Barros de Barros, M. “Oficina de fotos: um método participativo de análise do trabalho.” In: *Universitas Psychologica*. Bogotá: vol. 12, nº4, pp. 1326-1327. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.upsy12-4.ofmp>.

⁷ Clot, Y. *Trabalho e poder de agir*. Belo Horizonte: Fabrefacum, 2010.

O afeto é definido por Spinoza⁸ como a variação da potência que envolve o corpo e a mente; não havendo separação entre corpo e mente. Refere-se a transições a que estamos sujeitos na experiência de contato com a exterioridade que modificam o corpo e estão intrinsecamente ligados à noção de duração (postulados, *Ética III*).

Segundo Spinoza, na proposição 38, da *Ética IV*, é útil ao homem aquilo que dispõe o seu corpo a poder ser afetado de muitas maneiras e afeta outros corpos de muitas maneiras⁹. Então, quanto mais o corpo se torna capaz de afetar e ser afetado, mais a mente se torna capaz de perceber as coisas, tanto mais útil quanto mais pode tornar o corpo capaz disso (demonstração, proposição 39, *Ética V*). E é nesse movimento de afetar e ser afetado que o corpo assume outras formas. Ou seja, como dizemos na clínica da atividade¹⁰, a experiência vivida é meio de viver novas experiências.

Compreende-se o aumento da vitalidade do corpo, quando há aumento da potência e uma passagem da passividade para a atividade, ou seja, na linguagem spinozista, o afeto torna-se ativo. Há uma expansão do território de ação do corpo e da mente no mundo, para que possa caminhar em direção a uma autonomia maior. Há atividade quando há capacidade normativa, sendo o corpo capaz de afetar e ser afetado de diversas maneiras. Com o conceito de atividade que afirmamos, podemos compreender a clínica como um dispositivo para criar condições para se colocar em diálogo a atividade de trabalho situado¹¹ por meio de métodos indiretos, possibilitando que se produzam, na vida, novos modos de ser e agir. É criar possibilidades ao corpo de afetar e ser afetado de diferentes maneiras. No evento compartilhado, o afeto multiplica a vida em outras vidas possíveis.

O processo de afetar e ser afetado, o movimento dos corpos que transforma a multiplicidade das singularidades, é fonte do desenvolvimento do indivíduo. É na relação entre as diferentes singularidades que se estabelece esse ser-multiplicidade. Desenvolvem-se as singularidades, a diferença, a resistência. É na realização do *conatus*, do perseverar no ser.

Spinoza afirma, no *Tratado Político*, II, 13 que

Se dois se põem de acordo e juntam forças, juntos podem mais, e consequentemente têm mais direito sobre a natureza do que cada um deles

⁸ Spinoza, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2ª edição, 2014.

⁹ *Ibidem*, p. 182-183.

¹⁰ Clot, Y. “Clinique, travail et politique”. In : *Enjeux politiques du travail*. Paris: Revue Travailler, vol. 2, n°. 36, 2016, pp. 91-106.

¹¹ Fala-se em trabalho situado, pois dentro da perspectiva na qual atuamos, compreendemos que as intervenções realizadas estão circunscritas num tempo-espaço, que há um processo, uma história do trabalho também que o modifica e o constrói.

sozinho; e quanto mais assim estreitarem relações mais direito terão todos juntos¹².

É mais vantajoso para a existência dos seres que eles estejam juntos, busquem o que é de utilidade comum para todos, nesse sentido, é mais vantajoso compor em coletivo do que estar só nessa existência.

De acordo com Negri¹³, a conclusão spinozista da ética, do ponto de vista político, é “a construção do comum” – sendo esse comum o que nos fortalece para enfrentarmos os acontecimentos da vida, entendendo os acontecimentos como aquilo que se refere ao imprevisível da vida.

Segundo Clot¹⁴, o coletivo se constrói na voz comum, no desenvolvimento da garantia comum, da responsabilidade compartilhada no ato. A construção do comum se refere às regras que vão sendo construídos pelo coletivo para que possa se perseverar na vida, produzir saúde. Pensar uma voz comum nos leva a conceitos-ferramenta que tratam da linguagem no trabalho, como construção coletiva. A clínica da atividade toma os conceitos de gênero e estilo, da linguística de Bakhtin, e os desenvolve.

Avançando no diálogo proposto, pensamos o gênero de atividade profissional como entrecruzamento de singularidades diversas formando uma base para a ação, um estoque de recursos dos quais dispomos para agir¹⁵. Observamos então um processo de estilização, em que os entrecruzamentos vão se modificando, se criando e recriando, ampliando. Aumentando-se o raio de ação, ampliando o poder de agir no trabalho, na vida. Conserva-se, nesse processo de estilização, a vitalidade da multidão.

A multidão se constitui no processo de singularização que perpassa pela construção do comum no coletivo. O coletivo é como nós, um corpo que é composto por singularidades e multiplicidades. O corpo é o entrecruzamento das singularidades e multiplicidades, é multidão. O corpo é multidão e conserva nele a singularidade.

A multidão é movimento, potência, produção e produtora. A multidão é a multiplicidade singular que age, se orienta para a vida. A força da multidão está nas singularidades que se encontram em cooperação para além do mensurável. É analisando a cooperação que podemos descobrir que o todo das singularidades produz além da medida, a multidão é a multiplicidade singular de auto-organização que busca transformar

¹² Spinoza, B. *Tratado Político*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 10.

¹³ Negri, A. “Para uma definição ontológica da multidão” In: *Modulações da Resistência*. Rio de Janeiro: Lugar Comum, nº 19-20, 2004, pp. 15-26.

¹⁴ Clot, Y. Op. Cit., 2010.

¹⁵ Ibidem.

o corpo em novas formas de vida. Assim, a multidão é sujeito e produto da prática coletiva. Produção de subjetividade, compreendendo-a como produção que o sujeito faz de si mesmo e, simultaneamente, produção de consistência da multidão.

É na relação com o vivo em ato que se transformam as experiências vividas e se serve delas para se viver novas experiências. É na potência do acontecer, no devir do presente, do acontecimento, que acumulo experiências, crio estoques de ações, aumento minha percepção, meu poder de agir. Isso é atividade. É o indivíduo ativo e produtor de saúde.

Um indivíduo assim composto conserva, além disso, sua natureza, quer se mova em sua totalidade ou esteja em repouso, quer se mova nesta ou naquela direção, desde que cada parte conserve seu movimento e o transmita às demais, tal como antes. (lema 7, proposição 13, *Ética II*) [...] Vemos, assim, em que proporção um indivíduo composto pode ser afetado de muitas maneiras, conservando, apesar disso, sua natureza. Até agora, entretanto concebemos um indivíduo que se compõe tão somente de corpos que se distinguem entre si apenas pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade ou pela lentidão, isto é, o que se compõe de corpos mais simples. Se, agora, concebemos um outro indivíduo, composto de vários indivíduos de natureza diferente, veremos que também pode ser afetado de muitas outras maneiras, conservando, apesar disso, a sua natureza (escólio, proposição 13, *Ética II*)¹⁶.

Digo, porém, que, em geral, quanto mais um corpo é capaz, em comparação com outros, de agir simultaneamente sobre um número maior de coisas, ou de padecer simultaneamente de um número maior de coisas, tanto mais sua mente é capaz, em comparação com outras, de perceber, simultaneamente, um maior número de coisas (corolário, proposição 13, *Ética II*)¹⁷.

Segundo Negri, Fonseca e Cocco¹⁸, a multidão tem três características. A primeira se refere ao conjunto de singularidades, a multidão dos corpos, corpo como trabalho vivo, expressão e cooperação da construção do mundo, da história. A segunda refere-se à multidão como produção e objeto da exploração sofrida por esse corpo do trabalho vivo. A terceira é a multidão como potência expressa pelo conjunto da multiplicidade das singularidades. A potência está na afirmação da diferença.

A multidão como conjunto de singularidades é capaz de estabelecer o máximo de mediações possíveis e soluções de compromisso consigo mesma desde que sejam mediações emblemáticas do comum operadas pela linguagem. É na linguagem que

¹⁶ Spinoza, B. Op. Cit., 2014, p. 65.

¹⁷ Ibidem, p. 61-62.

¹⁸ NEGRI, A.; FONSECA, T.; COCCO, G. O comum: dos afetos à construção de instituições. In: Uninômade Brasil. 2013. Disponível em: <<https://uninomade.net/tenda/1948/>>. Acesso em: 10 de novembro de 2018.

compartilhamos as experiências e construímos um projeto comum. É preciso que o corpo seja afetado e tenha a capacidade de afetar de diversas maneiras simultaneamente para que ele possa produzir ações de maneira autônoma. A liberdade é essa variação afetiva. Quanto maior a plasticidade do corpo, maior seu poder de singularização, quanto mais múltiplo, mais o corpo age com autonomia. A multidão é um processo estrutural no qual as singularidades se relacionam umas com as outras, desenvolvendo outras singularidades, se diferenciando, resistindo e conservando a vida. Podemos dizer, então, que a multidão é uma força instituinte, no sentido de que é uma potencialidade de processos de criação e recriação que provocam transformações e perseverança na vida.

Estabeleceremos um diálogo entre a construção do corpo multidão com o conceito de ofício da perspectiva da clínica da atividade¹⁹. Segundo essa perspectiva, o ofício é, ao mesmo tempo, impessoal, transpessoal e interpessoal, sendo conflito entre essas instâncias. O impessoal é aquilo que diz respeito à tarefa, enquanto o transpessoal concerne ao gênero profissional, a memória coletiva. Esses são entendidos como instrumentos da atividade. A instância interpessoal se refere à relação entre os pares, na observação de como os demais trabalhadores mais antigos na função fazem diante dos imprevistos, e a pessoal, à dimensão das experiências do sujeito com diferentes gêneros de atividade. Clot²⁰ afirma que estas duas últimas são forças instituintes do coletivo de trabalho no processo de criação e recriação, tensionando o instituído, reconfigurando-o. As forças instituintes - a multidão - são potencialidades de processos de criação e recriação que provocam transformações.

Podemos afirmar, então, que as instâncias do impessoal e do transpessoal são instrumentos que possibilitam a formação da multidão, das forças instituintes que, por sua vez, modificam essas instâncias. Esse movimento que caracteriza o ofício e equipa a atividade, que, no encontro com o real, traz novas ferramentas, novos conceitos, novos gestos e modificam o ofício, criam novas regras. É um ciclo virtuoso. Tal movimento revela o conceito de atividade dirigida ao outro, aos instrumentos, e como afeto, pois são os afetos que engendram essa movimentação. É a capacidade de afetar e ser afetado, a multiplicação de contextos, que possibilita o desenvolver-se: “[...] se desenvolver é tirar aquilo que envolve”.²¹

¹⁹ Clot, Y. Op.Cit., 2010.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem, p. 93.

As quatro instâncias do ofício estão relacionadas com as noções de trabalho coletivo, coletivo de trabalho e multidão. Afirma-se que as instâncias impessoal e transpessoal estão atreladas à noção de trabalho coletivo, que é o conjunto de tarefas (impessoal) e o repensar junto à atividade conjunta (transpessoal), ou seja, a cooperação como instrumento para instaurar uma atividade responsável, criando uma memória que não pertence a ninguém e é de todos. A função do trabalho coletivo é a de permitir o acesso ao instrumento genérico no decorrer da atividade, ou seja, ela está disponível à atividade de cada um no decorrer da ação. Cada um dispõe, à sua maneira, do gênero profissional disponível segundo as circunstâncias únicas da ação real. E é a partir desse acesso ao genérico por meio da cooperação que se torna possível a construção do corpo multidão, das forças instituinte, do coletivo de trabalho.

Podemos observar que o coletivo aparece duas vezes no desenvolvimento da atividade individual, como recurso para ação – uma referência ao trabalho coletivo – e como instrumento para a nossa ação e fonte no plano do coletivo de trabalho, sendo este último aquele que reorganiza o trabalho coletivo por meio da história comum, do diálogo entre os pares. O coletivo de trabalho é meio de desenvolvimento de cada um ao se apropriar da história comum. Assim, a cooperação é um instrumento de recriação na ação e pela criação de repertórios para o trabalhador agir em seu trabalho que não pertence a ninguém, pertence ao corpo coletivo de trabalho. Afirma-se que há vitalidade no ofício a partir do momento em que é possível que o trabalho coletivo se torne coletivo de trabalho, dialogando com Spinoza, que se produza um comum e se fortaleça para se perseverar na vida. Essa vitalidade se constitui por meio dos afetos, do deixar afetar e ser afetado, pela multiplicidade de contextos. Afetos que possibilitam a transformação das experiências vividas e sedimentadas para viver novas experiências. Um trabalho coletivo ativo que utilize as experiências vividas como recurso para construir novas maneiras de agir no trabalho. O trabalho coletivo em curso é o de um coletivo de trabalho inscrito na história e capaz de orquestrar a atividade, ou seja, quando é uma força instituinte, quando aciona a multidão dos corpos.

Compreendemos que é no fazer juntos, no compartilhamento, que conservaremos a vitalidade do ofício, do trabalho coletivo e do coletivo de trabalho. Em suma, a vitalidade da atividade. Compartilhamento esse que se refere à responsabilidade do ato ou da palavra que não é individual e sim coletiva, que garante a capacidade de escolhas pelos sujeitos e pelos coletivos. Compartilhar que está inscrito nesse movimento afetivo que pode ser tanto ativo quanto passivo. Precisamos estar atentos aos movimentos para

que se possa oferecer instrumentos, recursos para manter a vitalidade da atividade e não seu necrosamento.

Podemos nos referir à ação no ambiente de trabalho, o gesto realizado do trabalhador é uma ação coletiva e individual. Coletiva porque, ao executá-lo, se realiza um diálogo interno com o interlocutor comum – o coletivo de trabalho – refletindo se ao realizar tal gesto está respaldado pelo coletivo; individual por se assumir uma liberdade no gesto, colocando um pouco de si nela, retocando-a.

Seguindo esse entendimento, a perspectiva da clínica da atividade em suas intervenções visa ao fortalecimento do coletivo de trabalho por meio da instauração de um instrumento que possibilite o diálogo sobre o trabalho em que os trabalhadores são os protagonistas da análise. Daremos um exemplo de intervenção para explicar.

No método da clínica da atividade, visamos prover os trabalhadores de novos destinatários, novos objetos, para propiciar esse movimento de uma experiência vivida que possibilite viver novas experiências. O método propicia que os trabalhadores falem sobre sua experiência de trabalho com seus pares e, muitas vezes, o compartilhar, o diálogo sobre o trabalho faz com que a maneira de fazer do colega de trabalho torne-se sua. Criam-se nesse encontro novas normas para o trabalho bem feito²². Visa-se ao protagonismo dos trabalhadores, afinal a análise da atividade se faz com os trabalhadores.

Em nossas experiências com a metodologia, observamos isso, seja no uso do método da autoconfrontação cruzada ou instruções ao sócia ou a Oficina de Fotos²³, seja por meio de entrevista, ouvindo a experiência dos trabalhadores de como isso ocorre no trabalho deles. Todos eles são mediados pela linguagem.

A constituição do coletivo multidão nas intervenções em clínica da atividade: a experiência de Oficina de Fotos com residentes da enfermagem obstétrica

A intervenção que apresentaremos ocorreu em 2014, com residentes da enfermagem obstétrica (REOs), da Universidade Federal Fluminense, proposta, na época,

²² O trabalho bem feito é o reconhecimento feito pelo trabalhador do seu próprio trabalho. Quando o trabalhador se reconhece no seu trabalho. Como diria Clot (2013), quando ele consegue deixar sua assinatura no seu trabalho.

²³ Osorio da Silva, Claudia. “Pesquisa e intervenção em clínica da atividade: a análise do trabalho em movimento”. In Bendassolli, Pedro e Soboll, Lis (Orgs.). *Métodos de pesquisa e intervenção em psicologia do trabalho*. São Paulo: Atlas, 2014, pp. 81-100.

pela doutoranda Karla Maria Neves Memória Lima, que utilizou como método clínico a Oficina de Fotos²⁴. Nesse método, as imagens produzidas pelos próprios trabalhadores compõem um registro da atividade que faz a mediação do diálogo dos trabalhadores com seu objeto de trabalho, dos trabalhadores consigo mesmos, entre eles e com o clínico ou clínica.

A intervenção gerou duas teses: *Tecendo a atividade plural: ressonâncias entre a noção de poder de agir e a formação de Residente em Enfermagem Obstétrica*²⁵ e *Confiança e Autonomia: a circulação de afetos na produção de coletivos autônomos. Uma intervenção em clínica da atividade em um grupo de residência de enfermagem no Rio de Janeiro, Brasil*²⁶.

No debate das fotos, observa-se o compartilhamento, entre as residentes, de sentimentos e pensamentos que permitem a construção de um projeto comum, que asseguram a possibilidade de agir diante de dificuldades. Essa partilha com os pares torna possível a criação de um coletivo de trabalho. Observa-se que quando o coletivo se torna autônomo na construção conjunta de recursos para agir no trabalho, isso permite que cada residente seja autônoma na sua atividade, sendo capaz de recriar ou ampliar suas ações no encontro com as adversidades, no encontro com as singularidades múltiplas.

Dois momentos relatados pelas enfermeiras nos chamaram a atenção, ilustrando bem o que queremos apresentar para nossa reflexão.

Um deles se referiu a um momento do debate em que as residentes estavam tentando categorizar as fotos e ao começarem a apontar as fotografias que lhes davam a sensação de reconhecimento e gratidão. Começaram a falar de como, ao final do parto, sentiam a necessidade de agradecer à mãe e sua família por terem permitido a presença delas, o auxílio delas nesse momento tão íntimo que é o nascimento do filho, e como a confiança que depositaram no trabalho delas faz com que se sintam reconhecidas. As residentes trabalham em dupla. No meio desse debate, uma das residentes lembrou-se de um parto específico em que ela e sua colega foram até o quarto de uma parturiente fazer

²⁴ Osorio da Silva C.; Barros de Barros, M. "Oficina de fotos: um método participativo de análise do trabalho." In: *Universitas Psychologica*. Bogotá: vol. 12, nº4, pp. 1325-1334. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.upsy12-4.ofmp>.

²⁵ Lima, K. M. N. M. *Tecendo a atividade plural: ressonâncias entre a noção de poder de agir e a formação de Residente em Enfermagem Obstétrica*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2017 (tese de doutorado).

²⁶ Silva, M. A. *CONFIANÇA E AUTONOMIA: a circulação de afetos na produção de coletivos autônomos. Uma intervenção em clínica da atividade em um grupo de residência de enfermagem no Rio de Janeiro, Brasil*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2019 (tese de doutorado).

o acompanhamento do parto e a parturiente solicitou que elas ficassem ali e não saíssem. A mulher, então, falou da necessidade que ela estava de se deitar no chão. As residentes responderam que ela poderia obedecer ao que o corpo dela pedia e se deitar no chão. Uma das residentes se deitou ao lado dela, abraçou-a e ficou ali com ela. A parturiente disse que estava bem e pôde finalmente conversar com seu bebê, dizendo que ele poderia nascer. A enfermeira e a parturiente ficaram um tempo abraçadas, posição mais confortável para a mulher assistida, até que chegou a hora do bebê nascer com a assistência adequada.

Verifica-se nesse relato a confiança da mãe na residente, no trabalho dela, assim como a confiança da residente no seu próprio trabalho, pois o que aconteceu naquele espaço diz respeito a um evento fora de regra, do prescrito, uma ação inscrita no inusitado do trabalho. Aquele gesto de abraçar a parturiente só pôde ser realizado tendo em vista o entendimento da equipe de enfermagem e da residência daquele hospital, de que o parto humanizado prioriza o protagonismo da mulher-parturiente no parto; e de que o objetivo da residente-enfermeira é acolher o desejo da mulher e deixá-la confiante e confortável, da melhor forma possível, para parir seu bebê.

Seguindo esse mesmo olhar para o inusitado da atividade, há outra cena relatada por elas.

No outro, uma residente estava realizando um parto e a médica pediatra chegou no quarto. A enfermeira diz que seu pensamento, no momento em que o bebê chegava, era de que a pediatra iria pegar rapidamente o bebê para fazer os procedimentos necessários. Em um diálogo virtual consigo mesma, a residente se recorda a posição, predominante entre médicos obstetras, de considerar que esse é o melhor procedimento técnico, enquanto a equipe de enfermagem obstétrica afirma que há um tempo do parto, que é mais longo e deve ser respeitado. A enfermeira, com o objetivo de prolongar esse momento mãe-bebê, “dá uma mexida no ombro tampando a visão da médica” e alargando esse momento que, no entendimento do coletivo da enfermagem, é importante para a relação mãe-bebê.

Esses dois gestos que relatamos, realizados pelas residentes, podem ser interpretados como transgressões ao prescrito, ações que estão fora do prescrito. No entanto, verifica-se que esses gestos, ao serem relatados na Oficina de Fotos, apesar de inusitados, não são questionados pelas outras enfermeiras. Compreende-se que isso ocorre porque há um respaldo no coletivo de trabalho para a realização dos gestos inusitados ante os imprevisíveis do trabalho, de maneira a fazer valer o objetivo do

acompanhamento do parto que elas acreditam ser o ideal, que pensam ser da ordem do trabalho bem feito²⁷. São gestos que nos possibilitam ver a autonomia delas no trabalho pelo coletivo; quando o trabalhador coloca algo seu, singular, no trabalho. Ele se sente bem quando deixa a sua marca no trabalho. Nesse sentido, as residentes lançam mão de gestos e técnicas, construindo outros modos de nascer. Esses gestos falam dos subtendidos da atividade, da memória do coletivo, da força do coletivo que dá segurança para a enfermeira executar esse gesto.

O afeto de segurança (definição dos afetos, 13, *Ética III*), segundo Spinoza²⁸ (2014), “é uma alegria surgida de uma ideia de coisa futura ou passada, da qual foi afastada toda causa de dúvida”.

Entende-se que esse afeto circula no diálogo entre as enfermeiras, quando elas falam sobre certos gestos que executam e são apoiadas no coletivo de trabalho, que lhes permite executar tal gesto sem qualquer medo ou dúvida de agir dessa maneira. Então, é apoiado nesse afeto que o coletivo de trabalho se constrói para respaldar as ações futuras. O coletivo de trabalho se desenvolve em função das trocas exteriores no trabalho coletivo. A ação é sempre aumento de potência de existir que conserva o coletivo de trabalho atuante no trabalho coletivo. Pensar esse que se constitui com o outro, no encontro com o outro. Refere-se a uma ética que orienta a ação para bens comuns, a uma política que busca mecanismos pelos quais os corpos singulares possam compor juntos um poder comum. E é nesse poder comum que a multidão persevera no ser e cria o bem-estar comum, que são as forças primordiais que sustentam a possibilidade de democracia, de acordo com Hardt e Negri²⁹. A potência do conhecer está relacionada aos afetos ativos e aos afetos alegres. Pode-se afirmar que discutir sobre o trabalho, sustentar o conflito das singularidades-múltiplas ali existentes, desenvolve o indivíduo e o coletivo, promove conhecimento sobre si, sobre o outro e sobre a atividade ali engendrada.

O diálogo sobre o trabalho possibilita tornar-se ativo (atividade), constituir coletivos com o objetivo de tomar liberdade, ser autônomo na atividade como a concepção ético-política que norteia as metodologias e intervenções em clínica da atividade.

²⁷ Clot, Y. “O ofício como operador de saúde”. In: *Cadernos de Psicologia Social do Trabalho*. São Paulo, vol. 16, nº especial 1, 2013, pp. 1-11.

²⁸ Spinoza, B. Op.Cit., 2014., p. 144.

²⁹ Hardt, M.; Negri, A. *Bem-estar comum*. Rio de Janeiro: Record, 2016.

O movimento de fazer coletivo é um movimento instituinte, pois recorre à memória das regras de ofício, regras para se agir no trabalho, que são permanentemente construídas e reconstruídas, em um processo de organização que se modula, que se modifica de acordo com as necessidades, os acontecimentos, os encontros. É em movimento, em diálogo, que os coletivos – e cada trabalhador – podem cultivar um devir ativo. E acreditamos serem mais potente os afetos quando multiplicando seus objetos, seus destinatários para outros afetos possíveis.

Reflexões

Na proposição 39 da *Ética V*, Spinoza afirma que quanto mais o corpo é capaz de fazer muitas coisas, mais forte, mais potente é esse corpo, dependendo do grau em que se der esse aumento de potência, mais forte é o corpo para perseverar no ser e criar novos modos de agir e ser³⁰.

Spinoza amplia essa ideia ao afirmar que na união de forças pode-se evitar os perigos que ameaçam por toda parte; assim se forma a multidão e o homem encontra maior utilidade em reunir suas forças, ao descobrir as vantagens na vida social e política. No escólio da proposição 38, da *Ética IV*, afirma que “Nada é mais útil ao homem do que outro homem”³¹. Quando os homens descobrem as vantagens da união de forças, não fazem pactos nem contratos, mas formam multidão, formam um corpo político. Corpo esse que é mediado por instrumentos como a linguagem. Entendendo que é na troca, no compartilhar as experiências no debate sobre o trabalho, que o trabalhador supera suas limitações e desenvolve seus recursos para agir no trabalho, aumentando as forças individuais e também a força do corpo coletivo. Ou seja, fortalece-se a luta pelo comum, na concórdia de se afastar daquilo que é capaz de destruir e se aproximar daquilo que potencializa. No processo da luta pelo comum, os indivíduos percebem que os demais homens são também causa de sua alegria, pois é o esforço de todos juntos que cria condições de conservação das potências singulares.

A formação da conveniência entre os indivíduos, resultado do auxílio mútuo, é capaz de provocar neles a experiência daquilo que lhes é comum. Ao compartilhar com

³⁰ Ibidem, p. 235.

³¹ Ibidem, p. 183.

os pares as dificuldades, e os conflitos, criam-se para todos, novas maneiras de resolvê-los, que sejam convenientes para todas as partes, ampliando o poder de agir de todos. Seguindo Spinoza³², no parágrafo 14, do capítulo 9, do *Tratado Político*, o autor afirma que “os engenhos humanos são demasiados obtusos para que possam compreender tudo de imediato, mas consultando, ouvindo e discutindo que se aguça e encontram o que querem que todos aprovam e que ninguém tinha pensado antes”³³, privilegiando a potência da multidão e o bem comum. Acreditamos que ao criar um dispositivo em que é possível falar sobre o trabalho, sobre os conflitos, as tensões, as maneiras de fazer, se desenvolve o coletivo de trabalho, acionando a multidão.

É na relação social, é no encontro com outros corpos, que produzimos multidão; e nos aliamos a isso para perseverar no ser de maneira mais forte, mais potente. É em diálogo que ampliamos nosso conhecimento e descobrimos ou encontramos melhores soluções ante os inesperados do cotidiano. É na vida em ato que encontramos recursos para ampliar o poder de agir.

É importante frisar que essa experiência – de construção do comum – é possibilitada pela análise da atividade no trabalho situado. A análise da atividade possibilita o diálogo entre os pares sobre ela e coloca em análise os processos, os afetos, tornando possível o desenvolvimento do corpo-multidão, do corpo-coletivo. A atividade é um processo afetivo que envolve a semelhança e a diferença entre os indivíduos e a conveniência das potências individuais e coletivas. Nesse processo, há caminhos e descaminhos, há concórdia e discórdia a que as soluções encontradas são aquelas que fazem a potência do coletivo existir, perseverar na vida.

Como observou-se no exemplo de intervenção em análise do trabalho que compartilhamos nessa apresentação, o afeto circula no diálogo possibilitando que certos gestos que executam sejam apoiados pelo coletivo de trabalho. O que lhes permite executá-los sem qualquer medo ou dúvida de agir dessa maneira. O coletivo de trabalho se desenvolve em função das trocas exteriores no trabalho coletivo. A ação é sempre aumento de potência de existir, que conserva o coletivo de trabalho atuante no trabalho coletivo.

É na ação conjunta de perseverar no ser, por meio da luta comum pelo trabalho bem feito, que se aciona a multidão, fortalecendo o coletivo de trabalho que possibilita a

³² Spinoza, B. Op.Cit., 2009.

³³ Ibidem, p. 126.

autonomia coletiva do indivíduo no seu fazer no trabalho. A ação, então, é possibilitada pelo acionamento do corpo multidão, que se torna interlocutor da ação individual, em que ela não é só individual como também coletiva. O corpo multidão é acionado a partir da luta comum a favor do trabalho bem feito dos trabalhadores, que possibilita viver e agir na vida, no trabalho, com mais força, mais potência.

Observa-se que a metodologia da clínica da atividade, ao propor um método que coloque o trabalho em análise, em diálogo entre os pares, visa acionar a multidão no coletivo/nos trabalhadores entendendo a potência coletiva como força instituinte em que se cria novas normas. Cria-se direitos e normas nesse processo de fazer multidão que é estrutural, no qual as singularidades se adensam na multidão e se desenvolvem na singularidade, na diferença. É o esforço da união de todos que possibilita criar condições de conservação das potências singulares e da multidão por meio da cooperação. Uma prática política de cooperação dos corpos. A potência dos afetos multiplicando seus objetos e destinatários para outros afetos possíveis, na criação de outras e novas normas que defendam o trabalho bem feito e se afastem de tudo aquilo que nos destrua.

Verifica-se que algumas ações de trabalhadores são referendadas pelo coletivo e começam a fazer parte das regras de ofício a partir do momento que o coletivo entende ser potente para a proteção do trabalho bem feito. Apresentarei um exemplo disso a partir de uma oficina de fotos, realizada pelo grupo de pesquisa Nutras com os trabalhadores da limpeza urbana em Niterói. Numa das fotos tiradas, eles contaram sobre como lidaram com uma das dificuldades no trabalho criando um novo instrumento. Os trabalhadores relataram a dificuldade que tinham em subir e descer para catar o lixo, porque em alguns lugares o caminhão não consegue subir. A rua é muito íngreme. Então, eles começaram a usar lixos que viram na rua, como uma piscina de plástico, plástico de sofá/colchão, para colocar o lixo e puxar. E começaram a guardar esses “lixos” no caminhão para usar nesses momentos. Os trabalhadores afirmaram como o uso desse instrumento melhorou o trabalho e a saúde deles.

A clínica da atividade se baseia no conceito de afeto para desenvolver o conceito de atividade enunciando a importância de se analisar a vida em ato, ou como se diz em clínica da atividade, de analisar o trabalho situado. Ao afirmar que se têm mais direito quando se juntam forças com outros seres, verifica-se que o conceito de multidão na obra de Spinoza só é possível quando acionado no encontro com os outros.

Observa-se que tanto na clínica da atividade como na filosofia spinozista, há uma valorização, respectivamente, da atividade ou do afeto ativo, aí percebemos o porquê do

diálogo entre a clínica da atividade e a filosofia spinozista ter começado por aí. Sendo a partir da ação com os outros, dos afetos, que a multidão é constituída e por meio dela podemos enfrentar aquilo que nos ameaça.

Verifica-se um elogio de Spinoza à multidão, assim como na clínica da atividade, ao coletivo. Há um primado da vida coletiva ou da multidão na análise do funcionamento de uma sociedade ou das instituições. Esse primado nos permite também chegar a uma concepção de que a linguagem não é primeira, mas está constantemente atravessada pela variação afetiva.

Esse diálogo nos faz um convite ao tratar de uma concepção de clínica que crie condições para que o corpo da multidão se faça, que a multidão seja protagonista da vida. Vemos nesse convite um desafio de propor instrumentos que criem espaço de diálogo que, por sua vez, acionem a multidão nos coletivos de trabalho, para que se tenha autonomia e se faça valer os direitos e os valores dos trabalhadores. A multidão não transcende os indivíduos singulares que a compõem, mas os integra de maneira imanente pelo processo de auto constituição da organização democrática. Em suma, a prática da multidão se organiza para o desenvolvimento de potência de sua liberdade, ou seja, o coletivo que se organiza para o desenvolvimento do poder de agir e de sua autonomia. E é no regime democrático que se realiza a autonomia coletiva.

Recebido em 22/05/2023

Aprovado em 17/07/2023

Protagonismo negro e psicologia para a pessoa enterreirada

Abrahão de Oliveira Santos¹

Resumo: Na bifurcação o guerreiro seguiu para o caminho da esquerda que o levava na mata ao quilombo e a zona de liberdade. A luta negra segue assim o caminho da ancestralidade. A psicologia que ainda hoje participa das estratégias de sujeição dos povos pretos precisa conectar-se com a terra, com as gentes negras e assim realizar o desbloqueio cognitivo e semiótico ao qual estamos submetidos. Precisamos de uma psicologia que reconheça a existência, o protagonismo histórico coletivo dessas pessoas e seus estilos de vida enterreirados, uma psicologia capaz de cuidar das crianças e jovens nas escolas, das pessoas na saúde coletiva e que têm no SUS o seu plano de saúde. Cuidar no sentido não apenas de tratar os sintomas das enfermidades, senão, mais importante que tudo, o de aumentar sua potência, como parece dizer Espinosa, e aumentar a força de vida, conforme a "Arkhé negra". Nesse momento da academia, uma psicologia feita com as lutas dos descendentes da África e dos povos indígenas, uma psicologia aterrada está se fazendo.

Palavras-chave: Pessoa enterreirada; psicologia aterrada; antirracismo.

Black protagonism and a grounded psychology

Abstract: At the fork the warrior went to the left path that led him to the quilombo, the free zone, to the forest. The struggle of the black man thus follows the path of ancestry. The psychology that still participates today in the strategies of subjection needs to connect with the earth, with the black people and thus perform the cognitive and semiotic unlocking to which we are submitted. We need a psychology that recognizes the existence, the collective historical protagonism of these people and their buried lifestyles, a psychology capable of caring for children and young people in schools, of people in public health and who have in the Sistema Único de Saúde (SUS) their health plan. Caring in the sense not only of treating the symptoms of diseases, but more importantly, of increasing its potency, as Espinosa seems to say, and increasing the vital force, according to "Arkhé negra". At this moment of academia, a psychology made with the struggles of the descendants of Africa and indigenous peoples, a grounded psychology is being made.

Keywords: A grounded people; grounded psychology; opposition to racism.

Agradeço a Cristina Rauter e a André Martins pela organização da *I Jornada de Psicologia Spinozista* e da mesa de tema *Spinoza, Cultura e Resistência Negra*, com Conceição Nascimento, quem muito me honra. Agradeço muito a Conceição pela sua

¹ Docente no Instituto de Psicologia e do Programa de Pós-graduação em Psicologia da UFF; coordenador do Kitembo - Laboratório de Estudos da Subjetividade e Cultura Afro-brasileiro. Rio de Janeiro-RJ-BR. E-mail: abrahãosantos@hotmail.com

apresentação bela e rica, o que me faz sentir acolhido, e também pela organização desse livro.

Preciso dizer inicialmente que o movimento dessa escrita traz consigo a tonalidade da oralidade, o que o aproxima do sentido inicial das palestras da I Jornada. Esse movimento, junto de certa estratégia de fala ou de comunicação, pediu que o texto se expressasse de modo mais descritivo que analítico. Gostaria que o leitor leve isso em consideração.

Quando criança, eu costumava passar o final de semana na roça, a Fazenda Papagaio, do meu pai, Miguel José, junto do administrador e de sua família. Lembrança de dona Calu, Seu José e seus quatro filhos; uma das moças era Jussara e a outra não lembro o nome; os dois garotos eram José e Miguel, ambos próximos da minha idade. Meu irmão mais velho, Gutemberg, era frequente companheiro das jornadas na roça. Depois do trabalho na plantação de cacau, do roçado, do cuidado com os animais ou da pesca, chegava o fim da tarde, a escuridão tomava conta do tempo e aparecia no terreiro o pisca-pisca dos vaga-lumes. O breu mais intenso deixava-nos ver a nuvem de luzes verdes dos pirilampos, o encantamento. Uma piscava aqui, outra ali, mais uma acolá; forte ou mais fraca, no alto, no baixo, ao lado, perto e longe. Quase nunca conseguíamos ver o trajeto do vaga-lume entre uma piscada e outra. Entretanto, toda aquela variação de luzes e pretume em movimento era o efeito da nuvem de vaga-lumes, com conexão, pertencimento entre aqueles variados efeitos e unidade. O que apresento aqui tem um tanto da consistência de uma nuvem de vaga-lumes.

Pois bem, as variadas linhas que vou escrever colocam questões que, quando as aprendemos como "nuvem", suas conexões tornam-se apreensíveis. Na verdade, desde que comecei a mergulhar nos estudos das questões da racialização no Brasil e dos processos da resistência negra na diáspora, a partir da psicologia, em conexão com o que eu aprendia na casa de candomblé angola-congo, com os ensinamentos de Tata Luazemi Roberto Braga, tive dificuldade em agrupar pontos e temas de discussão e em traçar linhas ou planos de trabalho, dos curso na universidade, das palestras e até mesmo da escrita de artigos, de maneira que as conexões entre as variadas passagens se colocassem de modo integralmente explícito. A memória da nuvem piscante de vaga-lumes pode ajudar a dar como “base de compreensão” para essa variação de elementos cognitivos trazida pela questão racial.

Conceição Nascimento, minha companheira da mesa Spinoza, Cultura e Resistência Negra, diz que os negros portam a memória viva de um outro possível mundo

e que a República dos Palmares, dos anos de 1595 a 1695, tem um significado também para outros grupos sociais. Conceição traz o quente da questão racial: resistência, esperança e re-existência, protagonizadas por grupos da diáspora africana e ameríndia, negros e indígenas, e que se oferecem como perspectiva para todos e todas.

De onde eu venho: minha família vem da grande travessia do Atlântico em navios tumbeiros, de África para Pindorama e vem também dos povos que aqui já estavam, de travessias anteriores. Foi Tateto Luazemi quem me inscreveu no candomblé angolacongo, portanto na linhagem e descendência dos povos vindos da África Central. Essa inscrição me trouxe o sentido de parentesco e pertencimento ao grupo dos falantes de diferentes idiomas bantu, sobretudo o kimbundo, o kikongo e o umbundo, entre outros idiomas. A similaridade entre as línguas irmãs tornou possível aos negros, no século XIX, na região do sudeste brasileiro, conforme Robert Slenes, "a formação de uma identidade bantu"² (Slenes, 2019, p. 54), distinta, no entanto, de todas as suas origens africanas. Passar a participar dessa família e de sua identidade diaspórica bem colocada foi verdadeira cura para certo sentimento de "banzo" ou de estar deslocado no mundo.

Para os povos kongo e os demais falantes de idiomas bantu e os que deles seguem em diáspora, a existência é constituída como Força, *Ntu*, *Nguzo* (o *Axé*, para os povos iorubanos), a força vital. "A força vital é o ser mesmo"³ (Tempels, 1948, p. 35, tradução minha) em contínuo e permanente transformação, fazendo-se na troca com outras forças. Nos vários terreiros que visitei, a vida e a existência se dão por essa concepção do Ser-Força-Sendo e da troca pela qual as participações são ganhadoras, porquanto a Força se realiza em graus variáveis ou aproximativos, o que permite escapar da dicotomia ser - não ser.

Esse tipo de concepção gera o oposto do que o quilombola Antônio Bispo chama de "cosmofobia" (Santos, A. B., 2015, p. 31), o medo do mundo e da natureza em sua profusão de variedades e sensações; o medo do que não se compreende, do que é estranho e gera a fuga do mundo sensível e do encontro. O que resta do encontro é apenas o conceito. Piaget via na natureza inicial do humano, na criança, o "egocentrismo" cognitivo; Freud, já antes, havia estabelecido o sentido de que o ser humano não apenas teme o que desconhece mas o nega e o expulsa (*verdrangung*, *verwerfung* e *verleugnung*).

² Slenes, R. "Malungu ngoma vem!" África coberta e descoberta do Brasil. In: Revista USP. São Paulo: Universidade de São Paulo, Superintendência de Comunicação Social, n. 12, 1992, pp. 48-67. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25575/27317>. Acesso em: 2 abr. 2021.

³ Tempels, P. La philosophie bantoue. Paris: Présence Africaine, 1948.

Esses conceitos são concebidos em uma sociedade que toma o estranho e o estrangeiro como perigoso e indesejável, como ocorre desde o berço das cidades-estados-modelos dos europeus, Atenas e Roma.

As sociedades congo-angola e suas extensões diaspóricas têm uma cosmovisão topologicamente distinta, pois, aqui, o estrangeiro e a natureza em sua diversidade de vibrações e frequências, inclusive as desconhecidas, compõem as comunidades e as pessoas e lhes dão sentido, destino, caminho e território (ou terreiro), necessários e importantes para o crescimento da Força-Ser.

Conceição Nascimento, que me precedeu, cita Espinosa: há sempre uma força maior que outra força. Ora, a força completa e ilimitada, para o povo de terreiro, tem vários nomes e um deles é Kalunga: "Uma força de fogo completa em si mesma [...]"⁴, dizia Fu-Kiau (*apud* Santos, T., 2019, p. 21), que explodiu dentro do vazio, *mbûngi*, e tornou-se fonte de vida na Terra e símbolo de força, vitalidade, processo e *princípio de mudança*⁵ (Fu-Kiau *apud* Santos, T., 2019, p. 22, grifo meu). Kalunga é a força interminável e ilimitada que compõe todos os mundos. Na noção da Força-Ser dos povos bantu, a existência acontece como transformação e tem como fonte a energia inesgotável de Kalunga, o Oceano, signo do ilimitado.

Semanas atrás, eu estava numa festa para uma pombagira, que é uma vibração importantíssima na labuta das mulheres negras e da periferia, e das pessoas LGBTQIA+. Encorpada no mestre da casa, Roberto Braga, a entidade foi vestida e anunciou sua chegada: "Eu sou Maria Mulambo da Kalunga". Os presentes a ouviram extasiados com a memória que ali sobrevinha. E assim Maria Mulambo nos lembra e nos ensina a origem da força corpóespiritual, da frequência ali presente, do mundo sagrado, da natureza sagrada, como diz e canta o mestre indígena seu Cecílio Xukuru⁶ (Santos, T., 2019). Uma consequência indicada na palavra corpóespirito é a não dissociação entre mente e corpo. O babalorixá Sidnei Nogueira (2020) se referia a uma ciência feita por atalho, essa que não sabe o que fazer quando o corpo se expressa como espírito, quer dizer, como sujeito

⁴ Santos, T. A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8160/tde-30042019-193540/publico/2019_TiganaSantanaNevesSantos_VCorr.pdf. Acesso em: 2 abr. 2021.

⁵ Ibidem.

⁶ Santos, T. Op. Cit., 2019.

de si ou como sujeito-grupo-coletivo, ou como pessoa enterreirada, como energia, e não como objeto. Essa ciência feita na dicotomia, por atalhos, nos traz inúmeros problemas⁷.

Essa "dinâmica espiritual" apresenta, no dia a dia de um terreiro de candomblé, a filosofia ou ontologia do *ntu*, da Força ou o "ser-sendo"⁸, conforme Malomalo (2019, p. 78). O termo Ser vem no esforço do necessário diálogo com a filosofia ocidental.

Quando fui visitar os Xukuru do Ororubá, no sertão de Pernambuco, vi que têm casa, carros, usavam óculos, celulares, falam português e não mais guarani. Contudo, são Xukuru. Pois bem, não é necessário usar lança, nem tanga, nem falar kimbundu, para ser um guerreiro angola-congo na guerra que está acontecendo no interior das universidades, desde a política de cotas. É como homens e mulheres de descendência dos povos de idiomas bantu que estamos aqui, nos *campi* universitários, na luta pela sobrevivência, pela existência e contra o projeto de extermínio ainda em voga, que vem desde a invasão a Pindorama, em 1500. Quero pegar dois motes, como vaga-lumes piscantes na nuvem, para avançar na reflexão:

Um: "para Spinoza, quanto mais encontros fizermos mais potentes seremos", diz a chamada desse evento.

Outro: sentados em círculo na escola na Aldeia de São José, dos Xukuru do Ororubá, no sertão de Pernambuco, com seu Sebastião Xukuru e Fernando Rodrigues, seu Cecílio Xukuru rememora os acontecimentos que prepararam as retomadas, nos anos 1980: a disputa do cacicado, a intriga com a FUNAI (Fundação Nacional do Índio) e a chegada de Xicão Xukuru. Xicão logo disse: "quem demarca a terra é índio, não é a FUNAI". Essa conversa é um ensinamento, uma piscada de luz na nuvem, o modo das pedagogias indígenas que acontecem em rodas de conversa: a primeira retomada dos Xukuru é a da consciência de sua própria força e de sua missão. Trazendo a lição para o caso do povo negro vindo de África, a primeira Retomada é a da nossa identidade, da Consciência Negra, do sentido em nós da Força-Sendo de que nossos corpos e nossas comunidades são memória e guardiães.

Então, quero partir desse ponto: o encontro que é necessário fazer para aumentar nossa potência de ação é o encontro de nós *com nós* mesmos, o encontro que aumenta a

⁷ Nogueira, S. [Participação no seminário]. In: Questões ambientais: desafios contemporâneos. Seminário do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFF. [S. l.]: PPGPsi UFF, 2020. Disponível em: <https://www.facebook.com/ppgpsi.uff/videos/629558561039631>. Acesso em: 2 abr. 2021.

⁸ Malomalo, B. Filosofia africana do Ntu e a defesa de direitos biocósmicos. In: Problemata. João Pessoa: UFPB, v. 10, n. 2, 2019, pp. 76-92. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/49144/28609>. Acesso em: 2 abr. 2021.

Força. A Força nos permite reelaborar existencialmente a vivência na desgramura, na desgramatura (vivência desgramada da diáspora) imposta violentamente aos que vieram de África e aos que já estavam na terra, mas essa questão do modo do sofrimento das pessoas pretas e indígenas, acossadas pela racialização, será desenvolvida em outro artigo. Temos aí uma versão da expressão favelada: "é nós"; ou dessa outra expressão: "Ninguém dá nada pra nós". Me lembra o filme "Nóis por nós"⁹, dirigido por Aly Muritiba e Jandir Santin (de 2017, mas lançado em 2020). Esse filme indica uma tendência no cinema brasileiro na qual surge uma força que não é tão propalada na metafísica do individualismo ocidental, a força das comunidades. Como se vê bem em Bacurau¹⁰, de 2019, de Kleber Mendonça Filho e Juliano Dornelles. Em suma, são encontros para aumentar a memória dos saberes e das piscadas da luz negra das lutas; a memória que precisamos afirmar e desenvolver para um dia proceder ao esquecimento do terror racial.

Nas concepções indígenas e negras, a "força de vida", a vida ela mesma, ou toda a existência, em suas mais variadas modalizações, energias ou vibrações se dá em comunidade. Na concepção do sociólogo nigeriano Akiwowo, por exemplo, não apenas no princípio universal da criação, *asuwa*, tudo vive em comunidade, mas ainda, da comunidade tudo nasce¹¹ (Akiwowo, 1986). Como seria trabalhar esse conceito-princípio com os afro-indígenas em diáspora, que chegam para receber a atenção na saúde pública, no Sistema Único de Saúde (SUS), por exemplo; ou o trabalho pedagógico de crianças e jovens nas escolas; ou o trabalho na assistência junto ao sistema jurídico e ao sistema carcerário? Não se trataria, creio eu, de produzir encontros entre indivíduos, os grupos operativos, à moda da psicanálise e suas congêneres; seriam encontros das pessoas com suas comunidades, com seus aldeamentos, aquilombamentos, pertencimentos, linhagem; seriam encontros de ativar a memória do enterreiramento da Força-Ser.

A abordagem de uma psicologia espinosista para o povo negro e indígena poderia partir da questão: como os negros, no Brasil, puderam resistir? Como mantiveram sua existência e seus estilos de vida? São questões *suleadoras* estas. Como mantiveram a conexão com a força de vida, o *nguzo*, o *ntu*, com seus antepassados, sua memória. com

⁹ Nóis por nós. Direção: Aly Muritiba e Jandir Santin. Produção: Antônio Jr, Marisa Merlo e Chris Spode. [S. l.]: Olhar, 2017. DCP (89 min), son., color.

¹⁰ Bacurau. Direção: Kleber Mendonça Filho e Juliano Dornelles. Produção: Emilie Lesclaux, Saïd Ben Saïd, Michel Merkt. [S. l.]: CinemaScópio, SBS, 2019. 1 DVD (130 min), son., color.

¹¹ Akiwowo, A. Contributions to the sociology of knowledge from an african oral poetry. In: International Sociology. [S. l.]: ISA, v. 1, n. 4, 1986, pp. 343-358.

sua história de protagonismo coletivo, como mantiveram a esperança? Esse suleamento vem do que aprendi dentro do terreiro de Tata Luazemi, pois na universidade só aprendi coisas equivocadas e enfraquecedoras sobre os povos negros.

Certo dia, um vento entrou pela janela e me contou como começou a luta. Uma sacerdotisa de *Ndandalunda*, a cachoeira e a água fresca, a vibração da vida uterina e do amor, consagrada no filme *AmarElo: é tudo pra ontem* (2020)¹², com Emicida, fez a travessia atlântica, depois de ser sequestrada em sua aldeia. Instruída por sua mãe *Ndandalunda*, ainda no mercado de venda dos capturados, a sacerdotisa mirou um homem negro à distância e a força de sua mensagem lhe transmitiu *Mpampu Nzila*. O guerreiro entendeu imediatamente o que deveria fazer. Quando, na fazenda, esperou o momento da distração da vigilância e, tão logo pôde, saiu em disparada em direção à capoeira. Porém, sem demora o capitão do mato correu ao seu encalço. O guerreiro não podia olhar para trás para não perder um único segundo, nem o fôlego da carreira. Já ouvia os guizos do trote da mula, quando avistou a bifurcação. Ali o senhor dos Caminhos, *Npambu Nzila* o espera. *Nzila* colocou na virada um toco de pau. Na cabeça da forquilha o guerreiro não sabia se deveria seguir para a esquerda ou para a direita. A mula do chefe da milícia rural ia tornar-se visível quando o guerreiro tropeçou no toco de madeira e caiu para a esquerda, dentro da moita espessa. Mais à frente, o vento sopra, balança os arbustos do caminho da direita, chamando o capitão do mato que segue por ali. O homem negro agradece: "*Nzila Nzambi*". Levanta-se e segue para a mata onde terá liberdade, encontrará os povos da terra e começará a nova morada, o quilombo, a aldeia. Mais que depressa o guerreiro vai buscar a companheira filha da beleza de *Ndandalunda*, que lhe inspira.

Como diz a memória, nossa missão e luta é dada pela ancestralidade. A resistência negra bantu e indígena é possível e é garantida nos valores da ancestralidade, dos antepassados e na cosmopercepção da natureza como fonte ilimitada da Força que cria o possível e o impossível e tudo que veio antes de nós e que é condição da nossa existência. Os ancestrais e protetores, os seres encantados, os *minkisi*, os *bakulo*, estão na luta com sua gente. Leda Maria Martins diz que “a ancestralidade é um modo filosófico diverso de experimentar o mundo, de saber sobre o mundo e de experiência no e com o mundo” (Martins, L. M., 2019). Nessa filosofia de mundo, uma das bases da existência é o cuidar do presente e também

¹² *AmarElo: é tudo pra ontem*. Direção: Fred Ouro Preto. Produção: Evandro Fióti. São Paulo: Laboratório Fantasma, 2020. Streaming (89 min), son., color. Disponível em: <https://www.netflix.com/br/title/81306298>. Acesso em: 2 abr. 2021.

do futuro, dos que virão, com as ferramentas e saberes que nos legaram. De modo que passado presente e futuro estão amalgamados na existência em uma temporalidade que se desdobra.

Para nos reaproximar de nossa potência, é necessário nos reaproximar de nossa memória, da história de nossa gente. Assim esqueceremos, um dia, o trauma.

O encontro com nós mesmos, povos da diáspora africana e indígena no Brasil, requer um encontro dos saberes de nossas lutas, da história de nossa resistência, de como mantivemos a esperança e do que tornou possíveis as insurgências na senzala e a formação de zonas livres e de comunitarismo que são os quilombos, como modos de vida contracolonial. Isso suscita uma renovação cognitiva e semiótica, quer dizer, precisamos de uma rede de conexões de signos que expressam as macro e as micro insurgências concretas dos povos pretos em prol do direito de existir. Signos são valores, antepassados, forças, direções, fatos, energias, vibrações, Força de Vida, *nguzo*, *ntu*, *axé*. A psicologia que ainda hoje participa das estratégias de sujeição dos povos pretos precisa conectar-se com a terra, com as gentes negras e assim realizar o desbloqueio cognitivo e semiótico ao qual estamos submetidos e a abordagem da ancestralidade pode ser um caminho firme para o desbloqueio semiótico e a aproximação com uma semiótica aterrada nos problemas da diáspora. Com nossos antepassados, com nossos *minkisi*, com a pamba, nada nem ninguém mantém o bloqueio.

Para os povos da diáspora angola-congo, a comunidade é prévia à pessoa. Daí a pregnância do coletivismo ou, mais precisamente, do comunitarismo negro espalhado nas famílias, nas favelas, na periferia, onde os diaspóricos estão, ainda que sob maltrato da violência da produção da riqueza e do gozo, desde o colonialismo escravista até os dias atuais. Não é apenas por viver na pobreza, no abandono do Estado brasileiro, sob sistêmica violência racial que esses grupos sociais se aquilombam e "familiarizam" as relações de amizade, de ajuda e de cuidados, de trabalho e de parcerias mais diversas, mas porque carregam saberes dos antepassados. Chamar de tia a diretora e as professoras da escola é conforme o hábito de chamar de mãe a água das cachoeiras e dos mares ou de irmão e irmã qualquer um que se apresente no encontro, mesmo um desconhecido ou estranho. Tia ou mãe são, no estilo de vida negro, as pessoas mais velhas que cuidam, são autoridade. Esses chamados revelam que a criança e o jovem estão respondendo a uma hierarquia de uma semiótica. A psicologia chega a falar de coletivo, mas o sentido da vida marcada como comunidade ainda não encontrou; e, por ainda não perceber a alma, a cultura não folclorizada e que os pretos são agentes históricos da resistência, não se deu conta ainda que em nós a palavra *família* não se restringe à relação pai-mãe-filhos,

biológica ou adotiva. O sentido de vida como necessariamente comunitária da família negra permanece, mesmo nas famílias de classe média, pois inclui avó e avô, tia e tio, primo e prima, e os aderentes.

Dado o contexto da emergência das noções de sujeito, subjetividade e de subjetivação, construídas no plano de problemas da formação do mercantilismo europeu, do capitalismo, da modernidade, do iluminismo, do liberalismo ou neoliberalismo e suas insurgências, é preciso se perguntar se estas noções escapam do poder de atração do cartesianismo, quer dizer, dessa realidade que é um eu que pensa o mundo como outro; que outrifica o outro e, no mesmo movimento, nega-o, expulsa-o, recusa-o e o foraclui¹³. São noções com base no reinado do surgimento do indivíduo ocidental; o indivíduo separado e isolado das referências comunitárias, o indivíduo aturdido. A junção dessas subjetividades, quando em suas fronteiras são agitados interesses comuns, forma os coletivos.

Está nesse contexto o ataque (de intelectuais que vão da direita política aos ditos progressistas e se recusam ao debate do racismo) aos processos identitários que organizam comunidades de pertencimento. É o contexto no qual ocorre a dicotomia identidade/identitário vs. subjetivação/singularização, tomada defensivamente para dissimular a indisposição para pensar o racismo e o *apartheid* brasileiro. Nesse mesmo contexto, sobressai a formação da identidade nacional, de teor homogeneizante e fascista, dos estados europeus, e que se reproduzem no Brasil do século XIX, na construção de uma identidade nacional mestiça, a meta-raça conforme imaginou e desejou Gilberto Freyre. Os campi universitários estão cheios de grupos sujeitados¹⁴, como Guattari (1981) chamava aqueles que desenvolviam processos fóbicos-paranoides em reação às transformações sociais, agarrando-se a identidades rijas e ultrapassadas, tomados pela incapacidade de distinguir o *ethos*, *arkhé*, ou processos de formação identitária e estilos de vida.

E por isso fazemos carnaval, música, samba e dança, por isso lutamos por cotas raciais, bolsas estudantis e ações afirmativas: para contar a história que não foi contada,

¹³ Conforme Luiz Alberto Hans, “o termo Verwerfung é traduzido frequentemente por “forclusão””. Vinda do mesmo campo de conhecimento psicanalítico, usa-se o termo foraclusão, para esse mecanismo psíquico. Forclusão e foraclusão são aportuguesamentos do francês. Entretanto, “o termo alemão evoca [na língua alemã] a ideia de “descartar”, eliminar” um material rejeitado” (Hans, L. A. Rejeição. In. Dicionário comentado do alemão de Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996.) O sentido que trazemos ao texto para foraclusão foi apropriado por Freud, mas refere-se a uma conotação da língua alemã, portanto tem seu sentido social, além do psicológico.

¹⁴ Guattari, F. “A transversalidade”. In. Guattari, F. Revolução molecular: pulsações políticas do desejo. São Paulo: Brasiliense, 1981, pp. 88-105.

para trazer os saberes negros e indígenas e as lutas das nossas comunidades históricas (do passado e do presente). Para exercer e afirmar identidades insurgentes, dissidentes, que não se constituem pela forclusão do outro, pela objetificação do outro e homogeneização do eu. Nesse momento da academia, uma psicologia feita com as lutas dos descendentes da África e dos povos indígenas, uma psicologia aterrada está se fazendo, colocada em conexão com um pensamento construído comunitariamente e lentamente ao longo de milênios e desenvolvida e mantida por mestres como Tateto Luazemi Roberto Braga e muitos outros. Gente que é faxineira, empregada doméstica, pequenos comerciantes, encanadores, pedreiros e muitos desempregados ou com empregos mal pagos, moradores das favelas e periféricos. Gente guardião dos saberes da Força, da resistência, da organização da comunidade, e responsável por manter o sentido das lutas e da ancestralidade.

Precisamos de uma psicologia que reconheça a existência, o protagonismo histórico coletivo dessas pessoas e seus estilos de vida enterreirados, uma psicologia capaz de cuidar das crianças e jovens nas escolas, das pessoas na saúde coletiva e que têm no SUS o seu plano de saúde. Cuidar no sentido não apenas de tratar os sintomas das enfermidades, senão, mais importante que tudo, o de aumentar sua potência, como parece dizer Espinosa, e aumentar a força de vida, conforme a "*Arkhé* negra"¹⁵ (Nascimento, 2018, p. 427; Sodré, 2019).

Falamos de pessoas cujo estilo de vida tem a comunidade como nuvem de cintilações e vibrações que fazem e dinamizam a existência-força. Isso é algo próprio dessa gente descendentes da África e dos povos pindorâmicos, gente de *nguzo*, de *axé*, de *ntu*.

Referências bibliográficas

Akiwowo, A. Contributions to the sociology of knowledge from an african oral poetry. In: *International Sociology*. [S. l.]: ISA, v. 1, n. 4, 1986, pp. 343-358.

AmarElo: é tudo pra ontem. Direção: Fred Ouro Preto. Produção: Evandro Fióti. São Paulo: Laboratório Fantasma, 2020. Streaming (89 min), son., color. Disponível em: <https://www.netflix.com/br/title/81306298>. Acesso em: 2 abr. 2021.

¹⁵ Nascimento, M. B. "Por um território (novo) existencial e físico". In: Nascimento, M. B. Maria Beatriz Nascimento: quilombola e intelectual: possibilidades nos dias da destruição. São Paulo: Ed. Filhos da África, 2018, pp. 413-450.

Sodré, M. O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

Bacurau. Direção: Kleber Mendonça Filho e Juliano Dornelles. Produção: Emilie Lesclaux, Saïd Ben Saïd, Michel Merkt. [S. l.]: CinemaScópio, SBS, 2019. 1 DVD (130 min), son., color.

Guattari, F. "A transversalidade". In: Guattari, F. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Brasiliense, 1981, pp. 88-105.

Hans, L. A. "Rejeição". In: *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

Malomalo, B. Filosofia africana do Ntu e a defesa de direitos biocósmicos. In: *Problemata*. João Pessoa: UFPB, v. 10, n. 2, 2019, pp. 76-92. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/49144/28609>. Acesso em: 2 abr. 2021.

Martins, L. M. *Encruzilhada referencial do dramaturgo diaspórico*. Portal Melanina Digital, Ateliê de Consultoria Dramatúrgica II. 2019. Disponível em: <https://youtu.be/6Kss5gRCvnY>. Acesso em 21/04/2023.

Nascimento, M. B. "Por um território (novo) existencial e físico". In: Nascimento, M. B. *Maria Beatriz Nascimento: quilombola e intelectual: possibilidades nos dias da destruição*. São Paulo: Ed. Filhos da África, 2018, pp. 413-450.

Nogueira, S. [Participação no seminário]. In: *Questões ambientais: desafios contemporâneos*. Seminário do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFF. [S. l.]: PPGPsi UFF, 2020. Disponível em: <https://www.facebook.com/ppgpsi.uff/videos/629558561039631>. Acesso em: 2 abr. 2021.

Nóis por nós. Direção: Aly Muritiba e Jandir Santin. Produção: Antônio Jr, Marisa Merlo e Chris Spode. [S. l.]: Olhar, 2017. DCP (89 min), son., color.

Santos, A. B. *Colonização, quilombos: modos e significados*. Brasília, DF: INCTI/UnB/CNPq, 2015.

Santos, A. O. (org.). *Saberes plurais e epistemologias aterradas: caminhos de pesquisa na psicologia e ciências humanas*. Niterói: EdUFF, 2020. Disponível em: http://www.eduff.uff.br/ebooks/Saberes_plurais_e_epistemologias_aterradas.pdf. Acesso em: 2 abr. 2021.

Santos, T. *A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8160/tde-30042019-193540/publico/2019_TiganaSantanaNevesSantos_VCorr.pdf. Acesso em: 2 abr. 2021.

Slenes, R. "Malungu ngoma vem!" África coberta e descoberta do Brasil. In: *Revista USP*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Superintendência de Comunicação Social, n 12, 1992, pp. 48-67. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25575/27317>. Acesso em: 2 abr. 2021.

Sodré, M. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

Tempels, P. *La philosophie bantoue*. Paris: Présence Africaine, 1948.

Recebido em 06/02/2023

Aprovado em 03/05/2023

Traduções temáticas

Strategia del ragno¹ (de Bertolucci a Spinoza, e vice-versa)²

Laurent Bove³

Tradução de André Martins⁴

Não vou falar da anedota contada por Colerus nem da aranha-Spinoza de Nietzsche, mas de um filme que, por contiguidade, mas não inteiramente por acaso, acompanhou minha descoberta da *Ética*. O que me permite voltar sobre duas noções de minha leitura de Spinoza: a resistência e a estratégia.

A estratégia da aranha é um filme de Bernardo Bertolucci, cuja escrita é *more geométrico*. Duplamente geométrico até, quando se considera não somente os movimentos da câmera, mas também o espaço no qual ela evolui e se desloca: a cidade vi eviveVespasiano de Gonzaga no século XVI. É uma imagem forte a desta Itália do Renascimento com o qual Spinoza sonhou. Quando vi o filme, em 1971, fui essencialmente absorvido pela ligação entre a escolha geométrica e o desenvolvimento de uma história que interpela ao mesmo tempo lógicas afetivas de “nossa natureza” (particularmente as da imitação, da identificação e da memória) e o vínculo que esses afetos mantêm com a política e a história. Ora, o que simultaneamente eu descobria na *Ética* e em seus comentadores (essencialmente Deleuze e Matheron), é que este extremo formalismo no método não era contrário ao tratamento das mais vitais questões éticas e políticas.

Strategia del ragno é construído como uma teia de aranha que se fecha sobre Athos Magnani, um jovem que, trinta anos após seu nascimento, volta à cidade de Tara onde seu pai fora assassinado pelos fascistas – logo antes de seu nascimento –, sem que o criminoso nunca tenha sido descoberto. Athos portanto não conheceu seu pai, mas ele

¹ Em português: “A estratégia da aranha”, filme de Bernardo Bertolucci de 1969, roteiro de Marilu Parolini, Eduardo de Gregorio e Bernardo Bertolucci, atores principais: Giulio Brogi e Alida Valli; inspirado no conto de Jorge Luis Borges de “Tema del traidor y del héroe” de 1944, publicado em francês no livro *Ficcions*, citado aqui segundo a tradução de Verdevove e Ibarra (Ed. Gallimard, 1957).

² Tradução do texto “Strategia del ragno (de Bertolucci à Spinoza, et inversement)”, publicado no dossier “Spinoza de corps-et-esprit” (“Spinoza de corpo e mente”, em referência à expressão “de corpo e alma”) publicado no site da Associação dos Amigos de Spinoza, disponível no link: <https://aas.hypotheses.org/901>. Trata-se de um dossier onde estudiosos de vários países foram convidados a descreverem sua descoberta de Spinoza e a apresentarem os pontos fundamentais de sua própria leitura, comentário e interpretação da obra do filósofo. Nos baseamos (por vezes com pequenas modificações), para as passagens citadas da *Ética* ao longo do artigo, na tradução de Tomaz Tadeu, Ed. Autêntica, 2007.

³ 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

⁴ Professor de Filosofia da UFRJ. E-mail: andre.marrins.vilar66@gmail.com

leva não somente seu sobrenome mas também seu nome, e eles se parecem como duas gotas de água. Como disse Draifa, a amante do pai, o tempo ali parou no momento da morte de Athos Magnani, assassinado em 1936, enquanto liderava um grupo de quatro companheiros cujo projeto era o de matar Mussolini, quando este viesse inaugurar a Ópera de Tara. Ora, o complô foi revelado por uma chamada telefônica anônima, o Duque não veio, e é ele, o chefe do grupo, que fora assassinado durante a apresentação do *Rigoletto* de Verdi. E Athos Magnani tornou-se assim uma figura sagrada deste pequeno burgo de Emília, que ergueu uma estátua do herói no coração da cidade.

Athos, o filho, volta a Tara para descobrir o assassino de seu pai.

É um conto de Borges que está na base do roteiro: em 1824, o revolucionário irlandês Kilpatrick trai a conspiração da qual ele era o chefe. Mas, porque “a Irlanda idolatrava Kilpatrick”, os companheiros do antigo herói encontram uma solução que fará da execução do traidor, por um desconhecido e com a colaboração do próprio Kilpatrick, “o instrumento de emancipação da pátria”... dadas, o precisa o narrador, “as circunstâncias deliberadamente dramáticas que se gravaram na imaginação popular e precipitaram a rebelião”.

O filme de Bertolucci retoma a trama de Borges, mas sugerindo – de maneira brechtiana – que é o próprio Athos Magnani quem *simulou* uma traição afim de construir, com a colaboração (cega) de seus camaradas, a encenação de seu próprio assassinato pelos fascistas; uma morte que deverá arrancar seu povo da passividade, ao provocar a indignação geral. É preciso, diz Athos, construir « um herói que as pessoas possam amar para que continuem a odiar, a odiar cada vez mais o fascismo”; inventemos “a morte lendária de um herói, uma grande representação teatral da qual o povo participará sem saber”...

No entanto, se Bertolucci oferece ao espectador o meio de escapar à ilusão da teia de aranha tecida pelo pai, ele, pelo mesmo movimento, desloca as interrogações principais de sua narrativa para as questões de filosofia política e de estratégia: a saber, 1) para a concepção de uma história trabalhada pela ilusão: em *Prima dela rivoluzione*⁵, Bertolucci faz seu personagem ler o seguinte texto de Oscar Wilde: “Quando se terá estabelecido as leis científicas que regem a vida, se perceberá que se há uma única pessoa que há mais ilusões do que o sonhador, é o homem de ação. Na verdade, ele não

⁵ Filme de 1964, roteiro e direção de Bernardo Bertolucci.

conhece a causa de suas ações, mas seus resultados”⁶; é uma consciência que sonha de olhos abertos, e que sonha sua ação na história como um sonho desperto; 2) em *Strategia del ragno*, enquanto Athos filho – que é um jovem intelectual burguês – se perde no labirinto de sua busca da identidade de seu pai, um antigo companheiro do pai relembra o que este ensinava, a saber, que “a verdade não significa nada. O que contam são as consequências”. Uma maneira, para Bertolucci, de citar Mao Tse-Tung: “a prática é o critério da verdade”⁷. São assim as questões concernentes à realidade efetiva da ação na história e também do valor ético-político do culto do herói, que são trazidas pelo filme. De fato, na cidade de Tara, trinta anos após a morte de Athos Magnani, nada realmente mudou: as relações sociais permaneceram as mesmas e a propriedade da terra se manteve nas mesmas mãos. E é de uma adulação supersticiosa do mesmo tipo de que outros portavam – e portam ainda – ao Duque, que o herói antifascista Athos Magnani se tornou desde então o objeto...

Se a morte de Athos, a seu modo, decerto, contribuiu para a libertação nacional, vinte anos mais tarde a cidade morta de Tara (cuja paz se assemelha a um deserto) nos ensina, por sua parte, que a vitória militar sobre o fascismo poderia, *in fine*, mascarar um fracasso ético e político; e que o é, talvez, neste sentido principal de que a figura do herói se transforme na figura do traidor...

Assim, o filme clamava a se buscar um outro tipo de resistência e um outro tipo de estratégia, capazes de romper *efetivamente* com a identidade dos contrários⁸ e a circularidade de uma história reduzida a uma representação teatral.

Uma circularidade que Spinoza não ignorou e sobre a qual ele deu uma explicação e um “exemplo funesto”, o do “povo inglês”, no capítulo XVIII [§8] do TTP. Romper com as circularidades da história e para isso re-pensar a resistência e a estratégia, é assim que eu havia interpretado a lição filosófica e política de *Strategia del*

⁶ Oscar Wilde, Oscar. « Intentions : Le Critique comme artiste ». In *Œuvres* (org. J. Gattégno), Bibliothèque de la Pléiade, Paris : Gallimard, 1996, p. 849.

⁷ Mao Tse-Toung, « De la pratique ». In : *Quatre essais philosophiques*, Éditions en langues étrangères, Pékin, 1967, p. 17.

⁸ *Strategia del ragno* evoca, com um certo escárnio, a lógica dialética hegeliana da identidade dos contrários, que já havia sido denunciada, desde 1965, pela crítica althusseriana em *Para Marx* e em *Ler o Capital*. Assim, além da história do resistente antifascista que se nega (e se renega) tornando-se um traidor, para se reconhecer, enfim, em sua essência heroica ao final do processo que ele mesmo suscitou; além das identidades ridículas dos contrários que o filme acumula (o coelho masculino/feminino, o jovem que revela ser uma moça, uma Draífa que é jovem e velha ao mesmo tempo... e que conta que Athos é um farsante que pode demonstrar que a noite é o dia, etc.), a palavra “dialética” é explicitamente utilizada por um dos personagens do grupo antifascista: quando se sabe da vinda a Tara de Mussolini para a inauguração da Ópera, esse personagem responde a seu companheiro – que deseja deixar a cidade – que e preciso pensar dialeticamente... e fazer então uma “análise concreta da situação concreta”, que é uma verdadeira paródia da análise dialética.

ragno. E meu Spinoza “de corpo e alma” é sem dúvida aquele que, ainda hoje, me permite continuar a trabalhar e a refletir uma possível resposta a essa questão.

Sabemos que a via pessoal da “salvação” é “tão difícil como rara”, e sabemos que temos a *Ética* como guia. Mas Spinoza não escreveu sobre *política* para decifrar a vida pela qual uma sociedade em regime de dominação pode se transformar em regime de liberdade. Spinoza nos deixou apenas, *por um lado*, casos exemplares de resistência individual mas que visam somente o retorno a uma situação inicial (como a ameaça de intervenção de um novo profeta em teocracia, cf. TTP, XVII [§20]; ou o martírio de Eleazar, no decorrer da helenização de Jerusalém, TTP, XVI [§22]); e *por outro lado*, Spinoza constatou o fracasso recorrente da resistência coletiva à dominação, mesmo quando esta é vitoriosa; e ele observou as principais razões disso: 1) a força dos hábitos, que leva necessariamente um povo à forma inicial de seu governo (TTP, XVIII [7-10]); 2) o desconhecimento da lógica intrínseca do exercício do poder que conduz aquele que substitui o chefe deposto a tornar-se “um tirano, não por seu próprio movimento, mas por necessidade” (TTP, XVIII [7]; e o quarto de [6]); 3) a instauração de novas instituições mal concebidas e mal adaptadas (como a manutenção do *stadhouder* e uma assembleia extremamente restrita na República das Províncias Unidas, TP IX, 14) ;4) enfim, Spinoza deixou elementos permitindo pensar a natureza ambivalente da indignação e, do mesmo modo, a natureza dos efeitos nefastos que se seguem a rebeliões (*Ética*, III, 27 col.1; 2 esc.; e definição XX dos afetos).

É sobre a base desse diagnóstico – mas também, a partir do exemplo dos Aragoneses que foram bem sucedidos na transformação de seu Estado criando “instituições sustentáveis e bem apropriadas ao caráter da nação” e, sobretudo, instaurando sistemas eficazes de contra-poderes (TP VII, 30) –, que Spinoza concebeu, em seu *Tratado Político*, as estratégias adequadas para os Corpos políticos.

Estratégias que é preciso nomear de *matemáticas* e *maquiavelianas*, e/ou também, no que diz respeito à *Ética*, de causalidade adequada. Pode-se, com efeito, transpor para o campo da política e da história o conceito de “causa adequada” (*Ética* III, def. 1) para explicar o funcionamento dos Corpos políticos concebidos de tal maneira que, *more geométrico*, seus efeitos podem ser compreendidos clara e distintamente pelas *dispositiones corporis* da *multitudinis potetia*. Uma multidão que, tal como os Aragoneses, não abandona de fato seu “direito de guerra” e que é portanto capaz, pelo exercício contínuo de sua resistência à dominação, de fazer existir, através de suas instituições, seu novo regime de liberdade.

Pois Spinoza, de fato, estabeleceu sobre novas bases teóricas, não-subjetivistas, não-reativas e não teleológicas, a questão da resistência à dominação e a da estratégia que permite dela se livrar. Primeiramente, pesando o ato de resistir, independentemente do obstáculo ao qual a força de resistência se depara: é o primado do positivo sobre a aparência de negação que parece envolver toda resistência. O ato de resistir, como desejo, Spinoza o destaca de seu objeto (aquilo a que se resiste ou a que se aspira) para religá-lo diretamente à própria potência da afirmação singular e autônoma que positivamente caracteriza o desejo. É assim, diz Spinoza, que um homem, ou um grupo de homens, é *sui juris*, ou seja, que “está sob jurisdição de si próprio”, na medida em que, por sua potência, “pode repelir toda violência [*vim omnem repellere*]” e viver, absolutamente, *ex suo ingenio* (TP II, 9 e 15). A resistência é, portanto, a afirmação de uma potência de fazer, e de uma potência singular; o que o termo *repellere* exprime, que vem de *pello* que significa empurrar, repelir, expulsar; como em *melancholia expellere* (*Ética* IV, 45, esc. após o cor. 2). *Vindicare* segue a mesma lógica: é do ponto de vista da afirmação de sua potência que cada um pode *reivindicar* sua liberdade, isto é, defende-la, o que Spinoza considera como um princípio ativo, desde o prefácio do TTP [13] e no TP IV, 5, onde “a liberdade da natureza humana” é imediatamente identificada à sua “prudência”, isto é, à sua estratégia de resistência-ativa. Um princípio que a *Ética* demonstrará, primeiramente, nas proposições 4 a 9 da parte III, e que reafirmará no escólio da proposição 46 da parte IV⁹, e na proposição 42 que fecha a parte V, segundo a qual “não é porque contrariamos os apetites lúbricos que usufruímos da beatitude; mas ao contrário, é porque usufruímos da beatitude que podemos contrariar os apetites lúbricos”... ou que podemos *resistir* a eles.

Ora, este princípio de autonomia intrínseca e estratégica da resistência, é também o da afirmação de uma relação singular e/ou de uma potência causal complexa. Pois, de um lado, uma coisa singular é a resultante de vários indivíduos quando estes concorrem para a produção de um mesmo efeito constituindo assim, juntos, uma mesma causa (E II, def. 1); por outro lado, essa potência em ato é também a causa, na coisa, daquilo que não vem dos contrários que poderiam destruir sua relação singular (segundo

⁹ “Quem quer vingar as ofensas por um ódio recíproco, vive, na verdade, miseravelmente. Quem, contrariamente, procura vencer o ódio pelo amor, combate [*pugnat*], certamente, com alegria e segurança; defende-se [ou *resiste*] facilmente tanto de um quanto de muitos homens; e não precisa, de modo algum, ser socorrido pela sorte.” (grifamos essa passagem precisa em que Spinoza indica claramente a potência autônoma da resistência).

Em IV 4 dem. empregou *remotio* para indicar a atitude de resistir, isto é, de distanciar e/ou “afastar de si as outras mudanças que pudessem provir de causas exteriores”.

EIII, 5 e o primeiro axioma da Parte V). O que significa que toda coisa existente é marcada por um desequilíbrio que deve ser por ela indefinidamente suplantado, e que cabe a ela, assim, por “direito natural”, “não ser sua própria inimiga, e de não se matar” (TP IV, 4). Eis aí sua “prudência” própria – ou sua estratégia – inerente ao esforço que cada ser faz em perseverar em seu ser. Um esforço que, nele mesmo – como determinação complexa e contínua da potência (E I, 36 e dem.) –, é uma afecção ativa da substância e, por isso mesmo, uma afirmação de potência essencialmente não teológica, isto é, um desejo sem objeto nem fim: é o *conatus*.¹⁰

Assim, embora não visando nenhuma meta nem a utilização de nenhum meio, o *conatus* é, em e por seus efeitos, uma potência causal ativamente estratégica de afirmação e de resistência a tudo o que pode contrariar a perseveração indefinida da coisa, da qual ele é o esforço. Há aí uma verdade ao mesmo tempo matemática (oposta a toda teleologia) e também “uma verdade efetiva” no sentido *maquiaveliano*. Este segundo aspecto do esforço se manifestando na prática do *appetitus* como prática de afirmação e de resistência imanente às relações de força, isto é, nas e pelas afecções contrárias experimentadas pelo indivíduo, ou nos e pelos conflitos que atravessam necessariamente uma sociedade e que, no contexto de uma causalidade adequada, tornam-se os constituintes causais e ativos desta adequação. Este esforço – é dito em E III 9 escólio, mas vale também para a cidade – “nada mais é do que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente se seguem os atos que servem para a sua conservação, e os quais o homem está, assim, determinado a realizar”. Determinado portanto a viver estrategicamente. Embora o esforço de perseveração (isto é, o *conatus* de uma coisa qualquer e/ou o regime de potência, ou sua estratégia) é sempre tão perfeito quanto pode ser em função das afecções das quais a coisa é capaz (e das afecções contrárias), na e pela afirmação da determinação causal complexa e contínua que a constitui. E a verdadeira estratégia, como dirá Clausewitz, é a de ser não o mais forte, mas de ser sempre intrinsecamente potente, muito potente¹¹. E isso, afim de poder alcançar, em toda conjuntura, o ponto de autonomia causal e de necessidade no qual os problemas se decidem adequadamente.

¹⁰ Sobre o *conatus* como desejo sem objeto, cf. nossa apresentação à *Ética* III, in: MOREAU, P.-F.; RAMOND, Ch. (dir.) *Lectures de Spinoza*, cap. VIII. Paris: Ellipses, 2006, p.109-131.

¹¹ Clausewitz escreve: “A melhor estratégia consiste em *ser sempre muito forte*, primeiramente em geral, em seguida, no ponto decisivo” (CLAUSEWITZ, C. *De la guerre*, L.III, Chap. XI. Paris: Minuit, 1955, p.214.)

O projeto spinozista, que vale tanto para o homem quanto para o Corpo político, é então o de construir sua causalidade adequada, isto é, as condições efetivas do regime *omnino absolutum* de sua potência.

Assim, o que Machiavel chamava de “prudência intrínseca”¹², Spinoza inscreve como causalidade estratégica e adequada, em uma ontologia política da potência da multidão como causa imanente¹³. A questão spinozista não sendo a da melhor das estratégias, mas a da produção da ideia verdadeira ou adequada da estratégia de tal ou qual tipo de Corpo político em função de sua conjuntura, isto é, das disposições específicas de um corpo singular, que pode se engendrar e se afirmar indefinidamente na produção de seus efeitos.

E é neste quadro teórico da causalidade imanente-adequada que Spinoza reinscreve a questão do papel do político na história, e do papel político da memória dos homens ilustres (questão posta no capítulo X do *Tratado Político*).

Aqui reencontramos a *Strategia del ragno* e o conto de Borges que compara Kilpatrick – o herói da revolução irlandesa – a Moisés. No entanto, se Moisés pôde ser considerado por Spinoza como o paradigma por excelência da *estratégia*, é precisamente por ter tido a potência, ou a virtude, que lhe permitira chegar à decisão da estratégia adequada ao Corpo político adaptado aos desejos e às necessidades de uma multidão com a qual ele estava em perfeita osmose; isto é, da qual ele era ao mesmo tempo a voz e a via de sua causalidade imanente, complexa, adequada e singular.

Quanto à memória dos homens ilustres, é também do ponto de vista da causalidade adequada comum que Spinoza aborda a questão. Reconhecendo que as estátuas dos grandes homens, as cerimônias de triunfos e os outros encorajamentos à virtude são “incentivos à virtude”, Spinoza sublinha, primeiramente, que esta via não seria a da formação de homens livres, pois “é a servos e não a homens livres que se

¹² No *Tratado Político* X 1, Spinoza evoca o conceito maquiaveliano de *prudenza intrínseca*, presente em *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Livro III, discurso 1 [10].

¹³ Uma causa, ela mesma causada, que não se confundiria nem com um Estado constituído, nem com um Sujeito. Como mostramos, a democracia é um desejo do comum sem sujeito nem objeto (no sentido em que Louis Althusser afirma que o Príncipe é uma “estratégia política, e neste sentido é ‘um processo sem sujeito’”, em *Que faire?* Paris: PUF, 2018, p.112). Isto pressupõe que as decisões do soberano na democracia “abrem” sempre mais freios ao *pré*, ao *supra* e ao *infra* institucional, isto é, se abrem ao processo no qual e pelo qual acontecem a constituição real da decisão democrática e a invenção do próprio comum. O problema democrático é portanto o de instaurar instituições que favoreçam ao máximo essa *circulação recursiva da potência causal imanente da multidão*, evitando fetichizar, na figura de um sujeito soberano, o lugar institucional do poder e da decisão, que é apenas uma consequência (tanto no imaginário quando no real) que, de maneira mais ou menos adequada, segue a causalidade democrática do corpo comum, inteiramente e em sua cooperação constituinte. (“O direito à decisão em Spinoza e a questão do sujeito político” in BAHIER-PORTE, Ch.; MOREAU, P.-F.; REGUIG, D. *Mélanges en l'honneur d'Antony McKenna: Liberté de conscience et arts de penser*. Paris: H. Champion, 2017.)

atribuem prêmios de virtude” (TP X 8). Ele precisa em seguida que a atribuição de “honras extraordinárias” é contrária à igualdade sobre a qual repousa a liberdade comum (TP X 8). O *Tratado Político* sublinha portanto os efeitos ambivalente do reconhecimento social do herói, que conduz a encorajar a virtude favorecendo a servidão e fissurando o princípio de igualdade sobre o qual se funda a liberdade comum (e também este afeto por excelência da causalidade adequada do corpo democrático que é a *hilaritas* – se transferirmos, tal como eu o fiz alhures, o conceito da *Ética* [E III 11 esc. e E IV 42 dem.] para o campo da política e da história¹⁴). E Spinoza insiste sobre o perigo da construção do herói, cuja figura se transforma facilmente na do tirano ou do traidor; pois, diz ele, em períodos de crise ou de terror, é na direção de um homem que se tornou ilustre por suas vitórias que todos se voltarão para confiar cegamente “unicamente à sua lealdade a república inteira” (TP X 10). Saída, portanto, do culto da personalidade e das honras excessivas, que são “sinais de servidão, mais do que de liberdade” (TP X 8). A democracia spinozista será iconoclasta; trata-se de uma sociedade sem heróis (o que poupará os heróis de tornarem-se traidores...). O que não quer dizer que esta sociedade será sem memória e que ela não honrará aqueles que, segundo o TTP XX [13], mereçam ser chamados de “justos”. Mas ela os honrará não em imagens supersticiosas e em honras supérfluas, mas em espírito e na prática segundo uma memória que reanima indefinidamente uma *pietas* comum, cujo princípio é universalmente sempre já presente no coração e no espírito de cada um: a saber no desejo em ato de não ser comandado por um igual (TTP XVII [4]; V [8] e [9]). É o princípio positivo de resistência sobre o qual Spinoza – seguindo Moisés – funda sua construção estratégica e necessariamente conflitual das estruturas democráticas das cidades reformadas, em seu *Tratado Político*... Deixando-nos a tarefa, em conjunturas sempre novas, de trabalhar para conceber coletivamente a estrutura complexa, estratégica e adequada, da emancipação comum.

Recebido em 22/06/2023

Aprovado em 20/08/2023

¹⁴ Transferência que operamos em diferentes estudos; cf. particularmente: nossa Introdução ao *Tratado Político* de Spinoza (BOVE, L. Introdução a SPINOZA, B. *Traité Politique*. Paris: Le livre de poche, 2002), capítulo IV, p.58-86; e “De la confiance politique : construire l’*hilaritas* démocratique” em www.euronmade.info, 2014.