

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

Laiana Gonçalves Sabioni

A Teoria dos Afetos de Spinoza e a Psicologia Social Brasileira

Juiz de Fora

2019

Laiana Gonçalves Sabioni

A Teoria dos Afetos de Spinoza e a Psicologia Social Brasileira

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia como requisito à obtenção do grau de Mestre em Psicologia. Linha de Pesquisa: História e Filosofia da Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Gustavo Arja Castañón.

Juiz de Fora

2019

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Sabioni, Laiana Gonçalves .

A Teoria dos Afetos de Spinoza e a Psicologia Social Brasileira / Laiana Gonçalves Sabioni. -- 2019.

104 f.

Orientador: Gustavo Arja Castañon

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em Psicologia, 2019.


1. Baruch de Spinoza. 2. Bader Sawaia. 3. Psicologia Social Crítica. 4. Sofrimento ético-político. I. Castañon, Gustavo Arja , orient. II. Título.

LAIANA GONÇALVES SABIONI

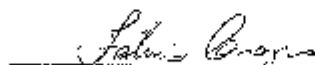
**A TEORIA DOS AFETOS DE SPINOZA E A PSICOLOGIA SOCIAL
BRASILEIRA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Psicologia.

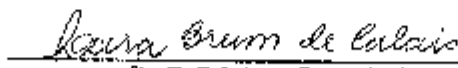
Dissertação defendida e aprovada em 31 de julho de 2019.



Prof. Dr. Gustavo Anja Castañon
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Fátima Siqueira Caropreso
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Lara Brum de Calais
Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora

AGRADECIMENTOS

O processo de realização deste trabalho trouxe inúmeros desafios, tive de enfrentar as minhas maiores inseguranças e desenvolver a capacidade de acreditar e confiar em mim. Foi diante das minhas vulnerabilidades que pude compreender o tamanho da minha força. Não estive sozinha, e nesse período de incertezas, me fortaleci através do apoio e carinho de outras pessoas, e a elas, dedico a conclusão desta etapa. Agradeço principalmente ao meu pai, por estar comigo nos momentos difíceis, e me confortar com seu abraço, mesmo quando lhe faltam palavras. À memória da minha mãe, que com certeza vibraria muito comigo essa vitória. Aos meus irmãos Marcos e Mateus, por todo carinho, e às minhas cunhadas Sofia e Nádia pela torcida. À minha família inteira, que vibrou com cada avanço, e especialmente aos meus sobrinhos; Gabriel, meu raio de Sol, pelos sorrisos, pelo amor sem fim, pelo encanto através das suas canções, e ao meu presentinho Ana Beatriz, que chegou renovando as minhas energias, o meu fôlego, e especialmente a minha esperança. À família PIG sou especialmente grata por compreender minha ausência, suportar a minha lamúria e sempre me receber com a mesa farta de comida e de afeto, amo vocês. Agradeço aos meus avós, Lizete e Deca, Ilnéa e Adylio por terem aberto espaço para que hoje eu conquistasse os meus sonhos; através do exemplo de coragem e força dessas pessoas venho também conquistando meu lugar no mundo. E à Carlinha, minha priminha amada, por me ler, me apoiar, me aceitar, me fazer sentir confortável na minha pele e na minha casa. Em especial, agradeço à Vó Néia, que tantos telefonemas recebeu durante esse período, alguns nem sempre felizes, mas que ouviu, atenta, e se mostrou minha grande amiga e incentivadora. À minha irmã de alma Stefane Ribeiro, por se importar comigo, se preocupar, e me mostrar que a vida sempre tem muito a oferecer.

Não poderia deixar de agradecer também à família de amigos que conquistei ao longo da vida, e que me fortalecem em cada etapa. À equipe da CETEPO-Brasil, e, especialmente, às queridas Diana Lopes e Mônica Cirelli, por confiarem no meu potencial e acolherem todas as minhas aflições, nunca me deixando esmorecer e reforçando sempre a confiança no meu trabalho. Às amigas de Rio Branco e ao meu quarteto fantástico Teis, Mairinha, Mimi e Diguinha. Ao Rafa, Sidney e Huy por serem presença de alegria mesmo nos brevíssimos encontros. Ao Mansa, meu afilhado querido, pelos papos filosóficos via whatsapp. Às minhas queridas de Viçosa, da república e da ADM, que fazem questão de se tornarem presentes mesmo na distância física, Carol, Fê, Olívia, Thi, Nathi e Julinha. Às colegas da Psicologia do CES, Maria Teresa, Bia, Maria Barbosa e Aninha, e da turma de mestrado, em especial a

Gabriela Campana por compartilhar comigo essa jornada e me fazer sorrir nos dias cinzas. Aos meus amigos tamborzeiros do Ingoma, que renovaram minha energia nesse processo. À Cuidart e as minhas amigas Robertinha e Marta, que cuidaram tanto de mim, com muito amor. À minha psicóloga Cynthia Schiavon por acolher com empatia as minhas angústias e fazer renascer a minha força. Às minhas companheiras Lara Calais e Gabriela Assis, que junto comigo experimentaram a sementinha do Spinoza. Agradeço ao meu orientador Gustavo Castañon por ter acolhido meu projeto e acreditado na realização deste trabalho.

Foram tantas pessoas que chegaram, outras que partiram, mas que deixaram comigo lições valiosas nesses dois intensos anos. É impossível citar todas aquelas que foram importantes para que esse trabalho se tornasse real e tampouco descrever em palavras o tamanho da minha gratidão por essas trocas, que me transformaram. Iniciei esse projeto buscando entender o poder dos afetos e dos encontros, mas nessa jornada me dei conta do fundamental, senti-los. Chorei como uma criança desamparada, me desesperei como nunca antes, senti toda a minha angústia virar dor física e adoeci. Vi a vida nascer no abrir de dois olhinhos castanhos e presenciei o amor de uma mulher compartilhando o último suspiro de seu companheiro de 60 anos. Visitei outros lugares, culturas, aprendi novas línguas, me expressei de outras formas, me conectei com o mundo por outros caminhos. Vi a minha imagem mudar através do espelho. Tive o coração partido, me senti solitária e sem valor. Assisti a divórcios e separações, traições e dor, conexões se rompendo. Abençoei o amor de um casal iniciando uma nova jornada e repensei o sentido da confiança. Dancei até o amanhecer na praia, senti a conexão velada entre corpos que se movimentam, que se comunicam sem palavras. Amparei as filhas vendo a mãe partir, e olhei para as minhas memórias por entre outras nuances. Me enraiveci diante das injustiças do mundo e de seus paradoxos. Cometi as minhas próprias injustiças, e encarei as minhas imperfeições, me envergonhei de mim. Repensei a minha fé, a minha espiritualidade, a minha conexão com o universo. Contemplei com medo e reverência os mistérios do mundo. Senti as batidas do tambor junto do pulsar do meu coração. Sorri, gargalhei, celebrei, abracei, por fim, a desordem e a beleza que há no humano, nos afetos e nos encontros. Agradeço, portanto, ao caminho que me trouxe todas essas histórias, a grandeza delas extravasa qualquer linha que eu, humildemente, supus que um dia fosse capaz de traduzir nessa dissertação.

Ao vovô Adylio, por esperar o meu adeus
por me mostrar que há uma ordem misteriosa no universo

“A vida não nos deve nada”

RESUMO

A presente dissertação investiga os fundamentos filosóficos spinozistas da teoria de Bader Sawaia, psicóloga social brasileira. Trata-se de uma análise conceitual, baseada em pesquisa bibliográfica. O objetivo principal é compreender as relações entre a obra de Spinoza, especificamente o texto do livro 'Ética' e a teoria elaborada por Sawaia, que postula a categoria de análise 'sofrimento ético-político' circunscrita dentro da Psicologia Social Crítica. A relevância do estudo decorre da possibilidade de ampliar a discussão acerca das teorias psicológicas, investigando as suas heranças filosóficas. A análise se desenvolveu em três eixos centrais: o significado das emoções, o conceito de potência humana, a concepção do Estado e as definições de Liberdade e Ética. Foram observadas algumas aproximações, mas também divergências, entre os trabalhos, o que converge com a hipótese inicial da investigação. A influência de outros autores, como Agnes Heller e Lev Vygotsky, na construção da categoria também foi verificada.

Palavras-chave: Baruch de Spinoza. Bader Sawaia. Psicologia Social Crítica. Sofrimento ético-político.

ABSTRACT

This dissertation investigates the spinozian philosophical foundations of the theory of Bader Sawaia, a Brazilian social psychologist. It is a conceptual analysis, based in bibliographical research. The main objective is to understand the relationship between Spinoza's work, specifically the text of the book 'Ethics' and the theory elaborated by Sawaia, which postulates the category of 'ethical-political suffering' within Critical Social Psychology. The relevance of the study stems from the possibility of broadening the discussion about psychological theories by investigating their philosophical heritage. The analysis is centered in three central aspects: the meaning of emotions, the concept of human power, the conception of the State and the definitions of Freedom and Ethics. Some approximations were observed but also divergences between the perspectives, which converges with the initial hypothesis of the investigation. The influence of other authors such as Agnes Heller and Lev Vygotsky in the elaboration of the category was also confirmed.

Keywords: Baruch de Spinoza. Bader Sawaia. Critical Social Psychology. Ethical-political suffering.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
2. SPINOZA: VIDA E OBRA	17
2.1 SPINOZA: AS PRINCIPAIS IDEIAS EM ÉTICA	21
2.1.1 Sobre Deus	22
2.1.2 Da natureza e origem da mente	28
2.1.3 Da origem e da natureza dos afetos.....	34
2.1.4 Da servidão humana, ou da força dos afetos	41
2.1.5 Da potência do intelecto ou da liberdade humana.....	53
3. A REGULAMENTAÇÃO DA PSICOLOGIA BRASILEIRA E AS PRIMEIRAS INFLUÊNCIAS NA CONSTRUÇÃO DA PSICOLOGIA SOCIAL.....	58
3.1. A PSICOLOGIA SOCIAL NO BRASIL E O SURGIMENTO DA VERTENTE CRÍTICA ...	61
3.2. BADER SAWAIA	70
3.3. A CATEGORIA DE ANÁLISE SOFRIMENTO ÉTICO-POLÍTICO.....	72
3.3.1 Introdução.....	75
3.3.2 Sofrimento ético-político.....	76
3.3.3 Dialética Exclusão/inclusão	82
3.3.4 A potência de ação como objetivo da práxis da Psicologia Social frente à dialética exclusão/inclusão	84
4. APROXIMAÇÕES ENTRE SPINOZA E BADER SAWAIA	86
4.1. O DESENVOLVIMENTO DA CATEGORIA DE ANÁLISE	86
4.1.1 Discussões a partir da criação da categoria sofrimento ético-político.....	86
4.2. ANÁLISE CONCEITUAL	88
4.2.1 O sentido de afeto/emoção e razão.....	88
4.2.2 Potência	92
4.2.3 Estado/ Liberdade e Ética.....	95
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	98
REFERÊNCIAS	100

1. INTRODUÇÃO

A Filosofia continua a ser a maior fonte de ideias e teorias para a Psicologia, oferecendo subsídios para a discussão dos problemas fundamentais da área, tais como a relação mente e corpo, o estudo das percepções e das emoções entre outros temas. Apesar disso, o percurso histórico entre essas duas disciplinas evidencia como os campos percorreram caminhos tortuosos, ora se entrelaçando, ora havendo o distanciamento entre as áreas. A abertura da fissura entre estas perspectivas parece se assentar em uma série de fatores, entre os mais notórios a tentativa de superar a ‘alegação da impossibilidade’ Kantiana, tese na qual foram oferecidas duras críticas em relação ao caráter científico da Psicologia (Castañon, 2012; Sturm, 2012).

A historiografia tradicional comumente remete à origem da Psicologia a criação do primeiro laboratório experimental por Wundt na Alemanha no século XIX; o destaque a tal evento é atribuído à necessidade de valorização do caráter empírico que este episódio forneceu à área. Por outro lado, autores como Sturm (2012) indicam que esforços de investigação quantitativa da mente e das percepções já existiam bem antes dos centros de estudos experimentais, ainda no século XVIII, em período anterior ao reconhecimento formal da Psicologia enquanto ciência (Sturm, 2012).

Outros pesquisadores também se dedicaram a ampliar a versão corrente da história, esforçando-se por apontar como o objeto da ciência psicológica era investigado antes do ‘nascimento’ alemão. Neste sentido, alguns estudos traçam a diferença entre ciência Psicológica e a disciplina de Psicologia, indicando que a Alemanha do século XIX testemunhou a institucionalização da ciência psicológica, ligada à formação de disciplinas universitárias neste campo, mas que o interesse pelo seu objeto de estudo remete a um conjunto de indagações filosóficas desde a Idade Média (Araújo, 2012; Gundlach, 2012). Sendo assim, ainda que a história convencional tenha, em alguns momentos, negligenciado a

aproximação entre a Filosofia e a Psicologia, diversos estudos sugerem o quanto essa escolha atendeu à finalidade de inserir a Psicologia a um determinado modelo de ciência. (Sturm, 2012).

Este afastamento produziu uma série de consequências para os estudos psicológicos, as quais o presente trabalho não pretende se aprofundar. Entretanto, quando se discute os impactos da cisão entre a Filosofia e a Psicologia reflete-se um aspecto essencial para a discussão deste projeto; como a reorganização entre as áreas não rompeu definitivamente a ponte entre o campo psicológico e os conceitos filosóficos. A separação não ocorreu a partir da solução de questões fundamentais para a Psicologia; o que criou para esta área a necessidade de recorrer a pressupostos filosóficos para o esclarecimento teórico de seu objeto de estudo, mesmo se reconhecendo como um campo independente (Koch, 1992).

A filosofia da ciência refletiu sobre o rompimento entre as áreas e estudiosos tais como Karl Popper, Thomas Khun e Willard Quine repensaram as fragilidades das concepções científicas, o que permitiu a reflexão sobre o forte distanciamento estabelecido entre a Filosofia e a Psicologia. Assim, abriu-se espaço para o reconhecimento do quanto os pressupostos ontológicos e epistemológicos são essenciais não só na discussão de temáticas psicológicas inabordáveis pelo método experimental como também necessárias para a construção da Psicologia científica. Este cenário tornou mais nítido, portanto, a intersecção da Psicologia com outras áreas de conhecimento como a Neurofisiologia e a Filosofia (Castañon, 2012).

Diante de todos estes aspectos, destaca-se a importância de estudos que busquem compreender os fundamentos filosóficos das teorias psicológicas justamente por explorar a articulação entre as duas áreas. Nesta direção, alguns autores discutem a organização do ramo que se dedica a compreender tais aproximações, a Filosofia da Psicologia. Castañon (2014) propõe uma taxonomia para esta área e afirma que as fases de elaboração de uma pesquisa e a

formação de teorias passam pela interseção com a atividade filosófica, o que desmistifica a independência do fazer científico da Psicologia em relação à Filosofia. Mesmo a atividade empírica vem carregada de pressupostos conceituais, reforçando as contribuições filosóficas para a Psicologia Científica (Castañon, 2014).

Neste sentido, o presente trabalho trata de investigar os fundamentos filosóficos de Baruch de Spinoza contidos na teoria de Bader Sawaia, autora contemporânea da Psicologia Social brasileira. Assim, esta pesquisa se debruça sobre os escritos do racionalista Baruch de Spinoza buscando compreender as relações entre a sua obra, especificamente o texto relacionado no conteúdo do livro 'Ética' e a teoria elaborada por Bader Sawaia, autora que postula 'categorias de análise' inspiradas no referido filósofo, circunscrita dentro da perspectiva da Psicologia Social identificada como Psicologia Social Crítica.

Baruch de Spinoza nasceu em Amsterdã no ano de 1632. Sua família é de origem judaica, a qual viveu um processo de migração, buscando liberdade para professar a sua fé e livrar-se das perseguições religiosas decorrentes do processo da Santa Inquisição. O livro 'Ética' é listado como a obra de maior relevância do filósofo, reunindo as principais ideias deste autor, sendo publicado postumamente no ano de 1678. Sua estrutura é um projeto unificado em cinco partes, intituladas: Sobre Deus, Da natureza e da origem do espírito, Da natureza e da origem das afecções, Da servidão humana ou da força das afecções, e Da potência do entendimento ou da liberdade humana. Neste livro, Spinoza adota uma postura inovadora para a sua época sobre a ideia de Deus e da Natureza, estuda a mente humana e tece considerações sobre as afetações que se produzem no seio das relações sociais (Fragoso, 2014; Cabral, 2015; Dominguez, 1997).

Os princípios spinozistas são apontados, de forma geral, como influência para autores e obras tradicionais na Psicologia como Freud, Lacan e Vygotsky. A autora brasileira Nise da Silveira dedica publicações ao filósofo e, mais recentemente, o compêndio da teoria dos

afetos é usado como subsídio às teorias em neurociência desenvolvidas pelo português Antônio Damásio (Chauí, 2006).

Atualmente, verifica-se, na Psicologia brasileira, uma série de trabalhos inaugurados pela psicóloga social Bader Sawaia que recorrem ao conceito de ‘sofrimento ético-político’ inspirados pelas ideias do filósofo holandês. Assumidamente a autora se reporta a Spinoza para construir as suas ‘categorias de análise’ psicológicas dentro da sua própria teoria sobre o ser humano na sociedade. Esta definição surge a partir do núcleo de pesquisas liderado pela referida pesquisadora e foi cunhada pela primeira vez no livro ‘As artimanhas da Exclusão’, em 1999. Em trabalho de revisão, Bertini afirma que o conceito elaborado por Sawaia repercute em diversas áreas de conhecimento tais como Sociologia, Serviço Social, Educação, entre outras (Bertini, 2014).

No Brasil e na América Latina, a Psicologia Social Crítica aparece alinhada ao propósito de investigar como a cultura, as desigualdades sociais e o contexto histórico impactam na formação do indivíduo. Nasce como uma resposta às práticas da Psicologia Social norte americana e europeia, apontadas como insuficientes para se adequar à realidade particular da América Latina. O materialismo histórico dialético da teoria Marxista e os estudos sobre desenvolvimento propostos por Vygotsky são grandes referenciais teóricos que embasam este novo enquadre da Psicologia Social. Seguindo esta necessidade, vemos nas décadas de 70 e 80 surgirem associações latino-americanas formadas por psicólogos sociais que questionavam os referenciais tradicionais, que de acordo com o grupo, não se adequavam às condições exigidas pelo contexto local e, como resposta, surge então a ‘Psicologia Social Crítica’, a qual se inscreve os estudos de Bader Sawaia (Lane, 2004).

A presente dissertação investigou como se aproximam os pressupostos de Baruch de Spinoza e os conceitos derivados dele nos trabalhos de Bader Sawaia. A pesquisa é uma investigação teórica de análise conceitual e levantou os seus dados unicamente através de

pesquisa bibliográfica. Os conceitos spinozistas foram averiguados nas publicações do próprio filósofo, especificamente ‘Ética demonstrada à maneira dos geômetras’, obra que contém as principais aproximações com as reatualizações de Sawaia. A tradução utilizada foi a edição bilíngue realizada pelo Grupo de estudos Espinosanos sob coordenação da professora Marilena Chauí, publicada pela Editora da Universidade de São Paulo no ano de 2015.

A estrutura da dissertação conta com o primeiro capítulo dedicado ao aprofundamento dos conceitos de Spinoza. Este capítulo, inicialmente, apresenta uma breve descrição da vida do autor e de sua obra. Na sequência, os temas abordados pelo filósofo e a sua análise são realizadas a partir da divisão proposta pelo livro ‘Ética’.

A segunda parte do trabalho considera, em um primeiro momento, a história da Psicologia Brasileira bem como do surgimento da Psicologia Social Crítica no país, situando o leitor acerca da vertente na qual se insere a obra de Sawaia. Esta breve investigação esclarece alguns dos fundamentos da abordagem crítica da Psicologia Social, embasando a análise da obra elaborada na sequência. Dentro deste mesmo capítulo, realiza-se a discussão da teoria de Sawaia, a partir do principal texto pesquisado e comentadores selecionados.

A terceira parte do trabalho contou com as reflexões acerca da aproximação entre os principais conceitos apontados em Spinoza e Bader Sawaia. Discutiu-se quais as principais linhas de aproximação e também os sentidos do filósofo e da autora, em que medida convergem e divergem.

A hipótese inicial é a de que o estudo aponte grandes diferenças entre a teoria dos afetos de Spinoza e os conceitos propostos por Bader Sawaia. Essa hipótese decorre em razão da lacuna temporal entre um estudo filosófico datado do século XVII e um conceito elaborado dentro de uma teoria contemporânea do século XXI. Acredita-se que, com a realização desta análise, os conceitos spinozistas não sejam encontrados integralmente, mas que possíveis paralelos possam ser explorados.

A relevância do estudo decorre, dentre vários fatores, da possibilidade de ampliar a discussão acerca das teorias psicológicas, investigando as suas heranças filosóficas. Além disso, a investigação conceitual auxilia na consolidação dos princípios do campo, a partir da reflexão dos limites e possibilidades implicados nas suposições assumidas pela Psicologia. Laurenti (2012, p.180) afirma que este método permite aos psicólogos “(...) condições não só de discutir, mas também de produzir um conhecimento menos equivocado e mais afinado com os princípios basilares da teoria de interesse. Presumivelmente, também terá condições de lidar, de modo mais crítico e menos sacerdotal”.

As investigações conceituais contribuem tanto para o desenvolvimento teórico como colaboram para uma melhor definição operacional das variáveis em pesquisas quantitativas. Os estudos dessa natureza permitem também melhor compreender e explicitar os compromissos epistemológicos e filosóficos em que as teorias estão mergulhadas, eventualmente, revelando possíveis contradições (Castañon, 2012; Laurenti, 2016). Apesar de pesquisas desta natureza serem avaliadas pejorativamente, alegando-se não passar de uma atividade depreciativa de teorias e com baixa possibilidade de replicação, afirma-se também que, através da análise conceitual, abre-se espaço para discussões que reforçam os fundamentos teóricos de uma área de conhecimento, além de permitir a revisão e o aprofundamento de aspectos da obra (Machado & Silva, 2007). A fim de contornar os possíveis vieses inerentes à metodologia, recomenda-se explicitar os critérios de seleção e exclusão dos textos, apresentar a perspectiva de comentadores e descrever os passos estabelecidos para a leitura e interpretação (Laurenti, 2016).

2. SPINOZA: VIDA E OBRA

É interessante perceber o caminho de alguns autores que se propõe a descrever a vida de Spinoza, tomando como ponto de partida o trecho da excomunhão do filósofo da comunidade judaica: “maldito seja de dia, maldito seja de noite, maldito seja quando se deita e maldito seja quando se levanta” (Chauí, 2006, p.7). Esta opção reforça o quanto esse pensador foi perseguido pelas instituições de seu tempo, apesar de suas ideias ainda exercerem influência desde a sua produção original. Em razão da perspectiva conflitante com a sociedade europeia do século XVII, a maior parte dos manuscritos do filósofo foi publicada postumamente, entre eles o livro ‘Ética’ (Chauí, 2006).

O sefardita Baruch de Spinoza nasceu em Amsterdã no ano de 1632. Sua vida foi cercada de controvérsias já que sua visão filosófica e política desafiava as principais instituições da sociedade em que viveu. Pertenceu a uma família de judeus com ascendência espanhola que se moveram para Portugal, buscando liberdade para professar sua fé em um período de efervescente perseguição religiosa, e acabaram por se instalar na Holanda, onde nasce o filósofo. Os países baixos eram tidos, nesse momento, como locais com maior tolerância, apesar da influência dos tribunais da Santa Inquisição ser perceptível também neste contexto (Deleuze, 1982).

A trajetória pessoal do filósofo foi marcada por perdas precoces, sua mãe faleceu no parto de um de seus irmãos, quando Spinoza possuía apenas 6 anos. Seu pai morreu quando ele tinha 22, período no qual já havia perdido também quatro irmãos. Sua predileção por textos de origem religiosa fez seu pai acreditar que o filho se tornaria rabino. Em geral, a ideia de que sua origem era humilde e simples é contestada em alguns trabalhos. Afirma-se que seu pai era comerciante e desfrutava de certo prestígio; assim, o filósofo teve acesso a uma

educação de qualidade, em acordo com sua posição social. Ainda assim, a perspicácia e o brilhantismo do filósofo eram considerados proeminentes (Saisset,1842).

A Holanda do século XVII é lembrada por seu traço cosmopolita, sendo berço para o estabelecimento de várias religiões. Tem reconhecida sua postura amistosa, condição importante para que atraísse inúmeros pensadores como Hobbes e Descartes, fazendo com que sua efervescência intelectual fosse considerável neste período. Amsterdã carregava o reconhecimento por sua pluralidade e tolerância, e vivia certo resplendor comercial no século XVI, tendo por isso atraído milhares de pessoas. Estima-se que, entre os anos de 1600 a 1620, a cidade tenha dobrado de tamanho, passando de 50.000 para 105.000 habitantes (Dominguez, 1997).

Em contrapartida, relatos da época advertem que essa suposta hospitalidade holandesa não significava uma ausência completa de censura às ideias que fossem contrárias à sociedade local. De fato, a conjuntura dos países baixos em meados do século XVII permitia alguma flexibilidade quando comparado ao contexto de Portugal e Espanha, essencialmente católicos, e possibilitava que os judeus ganhassem cada vez mais direitos civis, sendo equiparados aos cidadãos locais, mas ainda assim a subordinação a certos preceitos religiosos e à figura suprema de Deus tornava-se imprescindível para a aceitação do povo judeu. Este grupo religioso desaprovava iniciativas que afrontassem as condutas católicas, a fim de evitar tensões com o país que os havia recebido. Assim, a contestação do divino, que não era permitida pelo governo, significava a perda de conquistas civis, como a permissão para a construção da primeira sinagoga em 1675 e a possibilidade de realização de cultos religiosos (Dominguez, 1997).

Por tudo isso, a própria comunidade judaica rechaçava aqueles que desafiavam a ordem instituída. O português Uriel da Costa e os espanhóis Juan de Padro e Daniel Ribeira

sofreram duras retaliações por também apresentarem visões divergentes à comunidade local e, assim como Spinoza, foram excomungados pelo Judaísmo (Dominguez, 1997).

A pena de excomunhão era precedida por punições menores, denominadas *cherém*, em que os fiéis eram advertidos por seu comportamento havendo a chance de se retratarem antes da completa exclusão da comunidade. Conta-se que Spinoza chegou a receber tais advertências e, inclusive, lhe foi oferecido somas financeiras para que mantivesse seu silêncio. Relata-se em sua biografia que o holandês chegou a sofrer, inclusive, um atentado contra a sua vida. Todas estas retaliações não foram suficientes para que abrisse mão de suas ideias fazendo com que fosse excomungado no ano de 1656. Afirma-se também que, logo após este acontecimento, Spinoza passou por uma disputa com a irmã pela herança do pai, cedendo boa parte de seus direitos a ela e desvinculando-se de sua família. O processo de afastamento da comunidade judia obrigou também que o filósofo se aproximasse de moradores locais (Cabral, 2015; Saisset, 1842; Strathern, 2000).

Diante dessas condições, chegou a viver na casa de seu amigo cristão, De noite Van den Ende, que possuía uma escola particular, na qual o filósofo teve a oportunidade de lecionar. Nesta época e, por influência de Van den Ende, teve acesso aos textos de Descartes e Giordano Bruno. Por esta ocasião, cita-se a única expressão de amor romântico do filósofo, o interesse pela filha de seu tutor, relacionamento que, no entanto, não chegou a concretizar-se (Saisset, 1842; Strathern, 2000).

Após o período lecionando na escola de seu amigo, que se mudou para França, Spinoza passou ao ofício de fabricante de lentes, usadas naquele tempo nos telescópios, óculos de leitura, entre outros objetos. Paralelamente, continuava a produzir seus textos e aos poucos Spinoza foi ganhando alguma visibilidade com a publicação de suas ideias, ainda que seus trabalhos tenham sido publicados anonimamente. Além do mais, as suas opiniões eram debatidas em círculos de intelectuais dos quais fazia parte. Em razão disso, chega a contar

com doações de admiradores, adotando postura modesta e recusando grandes valores. Recebeu a proposta para lecionar na Universidade de Heidelberg e, diante da ressalva de evitar críticas à igreja, rejeitou a cadeira (Saisset,1842).

Além de incomodar em função do seu discurso pouco convencional sobre Deus e ser acusado de ateísmo, era também crítico a organizações sociais de seu tempo, afirmando que estas eram sustentadas pelo temor e a culpa. A vinculação a instituições religiosas era avaliada como mecanismo desnecessário que, ao nutrir o medo e a esperança irracionais, produziriam sistemas religiosos e políticos que limitariam o pleno exercício racional humano. Spinoza é considerado racionalista por defender que o conhecimento seria acessível por meio do uso da razão, porém, afasta-se do mecanicismo cartesiano e da premissa dualista de René Descartes. Chauí (2006, p.35) o define como racionalista absoluto, visto que possuía “a confiança na capacidade liberadora da razão” (Chauí, 2006;Strathern, 2000).

Em relação aos manuscritos e as publicações do filósofo, tem-se que, em 1661, redige ‘O Tratado da correção do intelecto’, obra que permaneceu inacabada. No ano de 1663, publicou ‘Princípios da Filosofia de Descartes e pensamentos metafísicos’, em latim, período em que já se dedicava à escrita de ‘Ética’. No ano de 1665, iniciou a elaboração de ‘Tratado Teológico Político’ entregando sua escrita final para impressão ao final de 1669. O livro foi publicado em 1670 fora da Holanda, em Latim, e de forma anônima, ainda assim, logo as ideias foram atribuídas a Spinoza. Correspondências deste período sugerem o temor do filósofo em difundir seu pensamento em língua holandesa, chegando a proibir a tradução do tratado neste idioma. Em 1674, o estado holandês proíbe a circulação do Tratado teológico político, junto com outras obras, o que desestimula o autor a publicar ‘Ética’. Além disso, em período incerto, o autor escreveu em holandês ‘Cálculo das Probabilidades’ e ‘Tratado do Arco Íris’ e, em latim, ‘Compêndio de gramática hebraica’ esta última inacabada. (Deleuze, 2002).

Sua morte ocorre no ano de 1677, aparentemente vitimado por problemas pulmonares. Após seu falecimento os amigos organizam a publicação de ‘Opera Posthuma’, obra que reunia as correspondências de Spinoza, o Tratado de Correção do intelecto, a Ética, o Tratado teológico político e o Compêndio de gramática hebraica. Mesmo após a sua morte, os escritos continuaram a ser altamente criticados e o seu conteúdo visto como ameaçador, figurando entre os títulos proibidos do index católico e condenados pelo Santo Ofício (Chauí, 2006).

2.1 SPINOZA: AS PRINCIPAIS IDEIAS EM ÉTICA

Dentre as obras as quais se debruçou, ‘Ética’ é considerada a publicação de referência para a compreensão do pensamento de Spinoza. O livro é descrito no estilo da geometria euclidiana, alinhando-se à perspectiva racionalista defendida pelo autor em que as argumentações são construídas a partir de demonstrações geométricas. É composto por cinco partes: Sobre Deus, Sobre a Natureza e a Origem da Mente, Sobre a Origem e a Natureza dos Afetos, Sobre a Servidão Humana, ou sobre a Força dos Afetos e Sobre a Potência do Intelecto, ou sobre a Liberdade Humana (Chauí, 2006; Spinoza, 2015).

A tradução utilizada para este trabalho será a edição bilíngue realizada pelo Grupo de estudos Espinosanos sob coordenação da professora Marilena Chauí, publicada pela Editora da Universidade de São Paulo no ano de 2015. Esta escolha justifica-se pela relevância do grupo em pesquisas dedicadas ao filósofo, visto que este núcleo, tradicionalmente, se debruça a temáticas relacionadas a Spinoza há mais de duas décadas. A seguir, apresentaremos a obra de Spinoza seguindo a ordem em que trata os temas em Ética que, conforme a tradução, são intitulados por “De Deus, Da natureza e origem da mente, Da origem e natureza dos afetos, Da servidão Humana, ou das Forças dos Afetos, e, Da potência do Intelecto ou da Liberdade Humana”. Ainda que a análise final do trabalho se concentre em trechos específicos dentro

das partes III e IV de *Ética*, nos quais Bader Sawaia se inspira, considera-se ser de essencial relevância abordar a obra como um todo, especialmente pelo desenho do texto e estilo adotado pelo filósofo, que, a partir de definições fundamentais, cresce e desenvolve sua argumentação. O discurso direto e conciso das primeiras definições surge nos capítulos iniciais como base para toda a teia argumentativa que Spinoza defende, portanto, considera-se essencial a compreensão de todo o texto, a fim de capturar com maior riqueza o sentido que o filósofo construiu para sua tese e, assim, com maior segurança, alicerçar o material que irá embasar a análise conceitual.

2.1.1 Sobre Deus

A abertura de *Ética* consiste em oito definições, sete axiomas e trinta e seis proposições, algumas delas acrescidas com demonstrações e escólios, e ao fim um apêndice em que reitera e resume as posições da parte inicial. Nesta primeira parte, o filósofo afirma ser inquestionável a existência de Deus, sendo este uma substância infinita, causa de si e causa primeira de todas as coisas (Spinoza, 2015).

A obra caracteriza tudo que existe na natureza como sendo fruto de uma única substância divina, não sendo possível haver outra, “Logo, fora de Deus nenhuma substância pode ser dada nem concebida” (Spinoza, 2015, p.67). Assim, Spinoza considera que tudo aquilo que existe provém da mesma substância divina, através de modificações que nela ocorrem. Para o filósofo, esta única substância se caracteriza por ser absolutamente perfeita, eterna e indivisível, não havendo nenhuma outra concorrente. A substância, ou o ente divino, existe por si, sem que haja causa primeira para a sua criação, ou uma substância precedente da qual derive.

Neste sentido, a essência e a existência se confundem, ou seja, a própria essência de Deus carrega a causa da sua origem. Partindo disso, realiza a sua crítica à ideia de ‘criação divina’, ou seja, os homens não são gerados a partir do desejo ou da vontade de Deus que os produz e se coloca hierarquicamente superior a eles; mas se constituem como modificação da substância. Portanto, à esta substância divina incidem alterações diversas que desenvolvem os infinitos modos de expressão, que resultam nos infinitos atributos que se observa na natureza, “(...) da infinita natureza de Deus, fluíram necessariamente ou sempre se seguem com a mesma necessidade infinitas coisas em infinitos modos (...)” (Spinoza, 2015, p. 79). Os seres humanos e todas as outras coisas existentes no mundo são, portanto, resultado das transformações da substância divina e que, apesar de se apresentarem em diferentes modos e conterem atributos diversos, compartilham a mesma essência de Deus. Como a substância é indivisível, apenas através de suas modificações irão se apresentar os infinitos modos que contém os infinitos atributos naturais; a natureza e toda a sua complexidade e diversidade compartilha a mesma essência, a substância divina (Spinoza, 2015)

Os atributos são apresentados como as características assimiladas pelo intelecto humano, e que são constituídos a partir de modificações da substância única, nada podendo ser estabelecido fora desta. Neste sentido, a existência ocorre a partir das transformações dos atributos divinos não sendo possível outra origem. Logo, têm-se a aproximação, na visão spinozista, entre o plano divino e o natural rompendo a barreira de temor e obediência dos homens em relação a Deus (Spinoza, 2015).

Desenvolvendo esses pressupostos, Spinoza considera que aquilo que constitui verdadeiramente algo está ligado tanto à diversidade das modificações, das afecções, que a substância divina sofre, como também aos diferentes atributos que se produzem nestas alterações. Assim, indica que, para alcançar o conhecimento verdadeiro, deve-se olhar para a essência e não para as formas aparentes das coisas, investigando tanto as afecções da

substância como também os atributos dos seres. De acordo com este princípio, a distorção na compreensão dos objetos naturais ocorre na dificuldade em se ater às suas causas verdadeiras, à origem das coisas. Tal confusão nos faz acreditar, erroneamente, que há uma soberania de Deus sobre os homens e o mundo, ou que a natureza foi criada por Deus, sem nos deixar perceber que ela é Deus, na medida em que toda a natureza carrega em si a substância divina. A resistência em perceber as causas originais da existência implica que se tenham ideias verdadeiras de modificações não existentes (Spinoza, 2015).

O verdadeiro conhecimento é alcançado pela compreensão das causas que determinam as coisas a existirem. Em *Ética*, são apontadas tanto causas internas que explicam a essência e a natureza de algo, como causas externas que configuram essa existência. A causa interna relaciona-se à essência do ser, à sua definição, enquanto a causa externa diz respeito a outros fatores, fora de cada ente, e que também o determinam. Como anteriormente exposto, a origem primeira de todas as coisas está em Deus, que é, portanto, causa imanente para tudo o que há na natureza. A substância também nomeada por “natureza naturante” não é coagida a se transformar em todos os outros entes, “natureza naturada”, mas estas duas esferas encontram-se vinculadas por uma relação livre e perfeita, que não ocorre por acaso ou acidentalmente.

Spinoza explica que a liberdade humana é erroneamente dirigida para as finalidades das coisas, e não para as suas causas. Nossas ações atendem a desejos e fins quando deveriam buscar o entendimento da essência (divina) para alcançar a verdade. Spinoza, assim, procura romper com a noção de que Deus possui uma lógica ou verdade acima da compreensão humana, inacessível ao entendimento, afirmando que no esforço do humano em se voltar para a essência seria possível o acesso ao verdadeiro (adequado) conhecimento (Spinoza, 2015).

Visto que o ente divino carrega em si toda a possibilidade, toda a potência da realidade, disso decorre sua condição absolutamente infinita. Deus é a causa primeira de todas

as coisas existirem e, através disso, quanto mais realidade contém um corpo, maior sua perfeição. Já que toda a possibilidade de existência atravessa as modificações de uma essência comum, toda a natureza carrega consigo um ‘pedaço’ do divino e a potência de sua perfeição. Nesta mesma direção, tanto a coisa extensa como a coisa pensante são alterações dos infinitos atributos de Deus, e, portanto, são descartadas as visões que concebem o ser humano como impuro, incompleto, e que necessita se curvar aos desígnios divinos a fim de alcançar a salvação (Spinoza, 2015).

Tudo o que há na natureza são expressões do divino, inclusive o corpo humano. Para Spinoza (2015) corpo e mente são modos derivados da substância única divina e, portanto, não são concebidos como instâncias hierarquizadas ou separadas, tal como descreve no trecho: “Pois se a substância corpórea pudesse ser dividida de tal maneira que suas partes fossem realmente distintas, por que então uma parte não poderia ser aniquilada, permanecendo as demais, como antes, conectadas entre si?” (Spinoza, 2015, p.73)

Spinoza critica a tendência em atribuir estados humanos ou formas corpóreas à Deus, e traça uma distinção entre intelecto e vontade humanas e divinas. Dessa maneira, ainda que os atributos dos seres humanos sejam considerados a partir da essência de Deus, não se confundem as motivações do intelecto e da vontade dos homens com as divinas. Conforme o próprio autor explica no trecho: “não pertencem à natureza de Deus nem o intelecto nem a vontade” (Spinoza, 2015, p.79). Dessa maneira a supremacia de um Deus julgador que coloca suas vontades direcionadas à correção dos seres, e como uma divindade a qual os humanos devem temor e obediência, é recusada. Tal princípio seria fruto da incapacidade em reconhecer a causa essencial da natureza e seus verdadeiros fins.

Deus, que é uma substância única, infinita e absolutamente perfeita, não cumpre suas ações, segundo o filósofo, direcionadas aos interesses humanos, ou suas vontades, os acontecimentos se realizariam de acordo com a perfeição e ordem divina que independem da

vontade humana, “(...) é e age pela só necessidade de sua natureza; que é causa livre de todas as coisas (...)” (p. 109). Assim, os conceitos de bem e mal, certo e errado seriam criações humanas que não conseguem apreender o real sentido da ordem natural (Spinoza, 2015).

Os entes da natureza, em sua essência, são todos infinitos e eternos, seguindo, qualquer um de seus atributos, a natureza absoluta da substância. Deus é causa para que as coisas existam e também para que possam agir, e dessa suposição o livre arbítrio se encerra no divino. Spinoza defende que as coisas que são determinadas por Deus não podem tornar-se por si mesmas indeterminadas, ou seja, estão alinhadas com a ordem divina. Nada é contingente, mas tudo é destinado a existir e operar de acordo com a natureza divina.

Apesar do princípio de que o divino controla e coordena a natureza, Spinoza reitera que não há uma finalidade que dirige o sentido dessas ações, lembrando que, conforme conteúdo supracitado, a vontade divina não se assemelha ao conceito de vontade comumente atribuído aos seres humanos. O filósofo acredita que os conceitos de bem e mal são invenções que não captam a essência e a perfeição da ordem de Deus. O intelecto humano não consegue apreender a essência das coisas serem como são, com sua origem divina, e acabam por buscar explicações e significados aos fenômenos que não fazem sentido. Como o ser humano é guiado por desejos e finalidades, acredita que Deus também o seria quando, de fato, este é dotado de causa livre.

A construção das coisas e o seu ordenamento seguem a necessidade divina, exprimindo sua essência e potência. Tudo se produz simultaneamente e em uma determinada coesão eterna que não está submetida a nenhum propósito, segue sua própria necessidade. A suposta vontade de Deus, não se refere ao bem ou ao mal, mas é dotada de uma liberdade de uma outra natureza que ainda não nos é acessível, visto que somos guiados por finalidades. Como possuímos esta dificuldade de compreender algo que age só por sua essência, tendemos

a acreditar que algumas realizações são contingenciais, no entanto, tudo segue uma ordem certa e determinada, exprimindo a infinita potência divina.

Os homens nascem ignorantes das causas das coisas e buscam aquilo que é útil, considerando toda a natureza como meio de prover as suas necessidades. Não conseguem crer que as coisas se fizeram por si e atribuem a Deus motivações humanas para realizar suas ações. Desse engano surge, na perspectiva spinozista, a superstição, pois como imaginam que Deus age motivado por finalidades, assim como nós, os seres humanos barganham com o sobrenatural a fim de obter aquilo que desejam.

Spinoza acredita que a imaginação é um obstáculo à compreensão de que o divino possui uma lógica e verdade livres, destituída de vontade, a qual não nos carece desvendar. Neste aspecto, faz uma separação entre o pensamento absoluto, que se refere à sabedoria divina em sua suma perfeição, e o intelecto, relacionado à capacidade humana infinita de compreensão. Portanto, ainda que pela imaginação, haja certa dificuldade em compreender o real conceito de Deus e sua relação com a natureza, o intelecto, como é oriundo da substância, é capaz de aprofundar-se na busca da verdade, desde que os homens dediquem-se ao esforço da compreensão da essência.

Dentro de todos esses princípios, a visão Spinozista afirmará, então, que a vontade humana é certa e determinada, ainda que não sejamos capazes de compreendê-la dessa forma. Justamente por buscar a compreensão final das coisas, o homem se ilude e se afasta das causas verdadeiras e a imaginação cede ao intelecto. Os homens tendem a supor que a natureza é boa ou má conforme é afetado por ela, de acordo com suas disposições pessoais, que seriam as afecções da imaginação. Spinoza, por outro lado, defende que, a fim de ultrapassar tais fantasias, o ser humano precisa dirigir seu interesse à essência, e de acordo com isso, o próprio autor se vale desse recurso para a escrita de sua obra, entendendo o

método racional e matemático como a forma mais precisa de se alcançar o conhecimento das coisas (Spinoza, 2015).

2.1.2. Da natureza e origem da mente

Nesta segunda parte, Spinoza se dedica a descrever o funcionamento da mente humana e de sua origem, a substância divina. Almeja definir o que se segue à essência de Deus no que concerne ao conhecimento e ao alcance da suma felicidade. Este capítulo é constituído por sete definições, cinco axiomas, quarenta e nove proposições acrescidos de demonstrações, escólios, corolários, lemas e postulados (Spinoza, 2015).

Ao iniciar as reflexões deste trecho, Spinoza faz considerações sobre o corpo, a mente, a ideia e o pensamento. Afirma que o pensamento e a extensão são expressões, atributos diferentes da mesma essência, que, no entanto, complementam-se, o filósofo define que “O pensamento é atributo de Deus, ou seja, Deus é coisa pensante (...) a extensão é atributo de Deus, ou seja, coisa extensa.” (p.129). Abre o trecho afirmando que o pensamento absoluto é um dos infinitos atributos de Deus e a ideia é um conceito da mente que ela forma por ser também coisa pensante. Destaca que as ideias adequadas são aquelas consideradas em si, que possuem a verdade e a essência. Dessa maneira, a ideia adequada está em Deus e na essência das coisas. Acerca da relação entre estas duas instâncias, pensamento e corpo, Spinoza afirma que há uma complementariedade, de forma que a mente carrega a ideia do corpo e de suas afecções; “o objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo em ato” (Spinoza 2015).

O filósofo acredita que o pensamento e a extensão compartilham a mesma essência e são modificações dos atributos divinos. Afirma que as coisas singulares, em contraponto a Deus, são aquelas com duração finita e existência determinada e considera que o corpo humano é dotado de múltiplas partes, podendo sofrer afecções de forma simultânea em cada

uma delas. As afecções que o corpo sofre, através da interação com outros objetos e modos de pensar, produzem alterações no corpo e na mente, gerando ideias. Com essas considerações, Spinoza promove uma aproximação e uma unidade entre pensamento e extensão.

Sobre o funcionamento da mente, indica que as ideias que se produzem nela são ancoradas nas experiências que o corpo obtém. A mente guarda a imagem do corpo sensível e as ideias que se formam nela, primeiramente, ocorrem paralelas às explorações do corpo em sua vivência no mundo, e na relação com outros corpos e seres. Os corpos guardam a característica de afetar e serem afetados, de muitas formas diferentes, e tudo aquilo que apreendemos do mundo é, em um primeiro momento, resultado das afecções de outros corpos e modos de pensar. As ideias se constituem inicialmente pela formação de conceitos das afecções, podendo ser apreendidos através de imagens ou palavras.

Quando aponta os modos de pensar, o filósofo diz respeito não apenas à formação de imagens das coisas singulares que atingem certo corpo, mas também algo que denomina como “afetos do ânimo” (p.127), como o amor e o desejo, que se referem a formas de afeto que se estabelecem na mente apenas quando se tem presente nela a ideia da coisa. Na sequência, reforça que nem todas as ideias estão diretamente vinculadas à formação dos conceitos, algumas funcionam como derivações das primeiras percepções que alcançam o corpo, a imaginação, e há também as memórias, que recuperam as experiências, os afetos já vividos, tornando-os presentes. Explica que as palavras e as imagens são formadas na mente a partir das afecções dos objetos externos, mas também outras ideias podem ser produzidas secundariamente, já que a mente tem a capacidades de formar ideias sobre as ideias das suas afecções.

Essa capacidade de nos afetarmos por outros corpos e gerarmos nossas ideias a partir do entrelaçamento com o mundo é o aspecto que destaca a ligação entre corpo e mente na obra, já que estaríamos sempre ‘atravessados’ por nós mesmos. Observar uma realidade em si,

independente, seria algo complexo, visto que, na visão spinozista, cada um obteria o conhecimento sob a realidade mediado pelas possibilidades do seu próprio corpo. Perceber o mundo é, nesta perspectiva, uma articulação entre corpo, mente e realidade; assim o pensamento sobre o objeto ocorreria na medida em que tal objeto afete cada indivíduo, seguindo a direção que esta relação o transforma particularmente, pelo menos de forma inicial. Neste sentido, cada qual perceberia a natureza no limite do seu próprio corpo e na medida em que se relaciona com o meio, em *Ética* temos “a ideia de cada maneira como o corpo humano é afetado por um corpo externo envolve a natureza do corpo humano e a do corpo externo” (Spinoza, 2015, p.165).

Desenvolvendo esses pressupostos, o alcance do conhecimento sobre a natureza e sua ordem está subordinado, de forma básica, aos sentidos, e assim as ideias aparecem confusas e mutiladas, já que o filósofo entende que a ordem verdadeira da realidade não é a mesma ordem com a que somos afetados por ela. Spinoza, então, esclarece que a organização das ideias na mente ocorre a partir da forma como somos afetados pelas coisas da natureza, mas que a ideia adequada de todas as coisas se encontra na essência divina. Por sua vez, este obstáculo à apreensão da real essência cria certas ilusões e faz com que novamente os homens assumam Deus como criador, não o entendendo enquanto substância absoluta.

O que constitui a mente é nada outro que a ideia das coisas que existem no mundo. A mente e o corpo só conhecem a ideia e as afecções, sendo a ideia adequada àquela que se encontra em Deus. A mente humana é parte do intelecto infinito, no qual se encontram as ideias adequadas de todas as coisas, no entanto, esta somente é capaz de produzir suas ideias quando se estabelecem as relações, fazendo com que a noção completa e verdadeira da realidade seja corrompida. Todavia, a natureza em sua vastidão é um prolongamento da substância divina, que se apresenta sob diversos modos.

Se à primeira vista tais princípios parecem esbarrar na dificuldade do ser humano em capturar a ideia adequada ou a essência das coisas em si, já que o corpo e a mente serão sempre intermediários na assimilação da realidade, “as ideias que temos dos corpos externos indicam mais a constituição do nosso corpo do que a natureza dos corpos externos” (Spinoza, 2015, p.165), cabe destacar que a mente possui também a habilidade de pensar sobre as suas próprias ideias e, nesta prerrogativa, se assenta a possibilidade de alcançar as ideias adequadas. Como Spinoza aponta que a mente apresenta também a capacidade de formar ideias sobre as próprias ideias e suas afecções, por meio deste exercício a mente estaria mais apta a se aproximar das ideias verdadeiras. Ocorre que a mente não possui a ideia adequada do corpo, mas o conhece enquanto ideia das afecções que sofre; do mesmo modo a mente não conhece a si mesma em essência, mas na proporção em que conhece as ideias que tem.

O filósofo assume que os conceitos formados na mente se apresentam sobre três formas: a) conhecimento de primeiro gênero, b) conhecimento de segundo gênero ou razão e c) ciência intuitiva.

(...)formamos noções universais I^o a partir de singulares, que nos são representados pelos sentidos de maneira mutilada, confusa e sem ordem para o intelecto (...), por esse motivo costumei chamar essas percepções de conhecimento por experiência vaga. II^o A partir de signos, por exemplo, de que, ouvidas ou lidas certas palavras, nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas pelas quais imaginamos as coisas (...) Chamarei daqui por diante uma e outra maneira de contemplar as coisas de conhecimento do primeiro gênero, opinião ou imaginação. III^o Finalmente, porque temos noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas (...); e a isto chamarei de razão e conhecimento do segundo gênero. Além destes dois gêneros de conhecimento, é dado, tal como mostrarei na sequência, um terceiro, que chamaremos de ciência intuitiva. E este gênero de conhecimento procede

da ideia adequada da essência formal de alguns atributos de Deus para o conhecimento adequado das coisas (Spinoza, 2015, p. 201)

O conhecimento adequado se encerra em Deus, mas através da busca do conhecimento de segundo gênero, ou da razão, e do conhecimento de terceiro gênero, ou ciência intuitiva, este pode ser alcançado, já que “o conhecimento do primeiro gênero é a única causa da falsidade, o do segundo e do terceiro, por outro lado é necessariamente verdadeiro” (Spinoza, 2015, p. 201). Dessa forma, o filósofo assume que é próprio da racionalidade buscar o conhecimento verdadeiro, e, de acordo com isso, justifica-se a própria métrica do livro *Ética*, em análise. Por estar convicto de que a razão e o uso da ciência intuitiva são a maneira de alcançar o conhecimento adequado, Spinoza opta pelo estilo euclidiano na construção do seu texto, acreditando que a linguagem racional matemática é o alicerce fundamental para garantir a veracidade de sua argumentação (Spinoza, 2015).

A fim de contemplar as ideias adequadas, para além de explorar o uso da razão, Spinoza defende a necessidade de experimentar a natureza em suas múltiplas formas. Uma vez que a realidade por si é entendida como sinônimo de perfeição, “por realidade e perfeição entendo o mesmo” (Spinoza, 2015, p.127); e que, portanto, quanto maior a porção de realidade, maior a perfeição contida nela; o filósofo irá afirmar que quanto mais o corpo se abrir à possibilidade de troca com o externo, maior a chance de se expor à essência divina. Logo, quando o corpo se submete aos inúmeros modos de afetação que a natureza pode dispor, a mente terá melhores oportunidades de capturar uma ideia mais próxima a aquelas que são adequadas, e ao mesmo tempo, de se abastecer para produzir ideias sobre essas afecções, que sejam verdadeiras. Isto implica que a mente estaria mais capaz de compreender sobre o mundo, formando ideias sobre as coisas, quanto maior fosse a tendência de seu corpo em ser afetado. Esta concepção é sintetizada no excerto: “A mente humana é apta a perceber

muitíssimas coisas, e é tão mais apta quanto mais pode ser disposto seu corpo de múltiplas maneiras” (Spinoza, 2015, p.163).

Dessa aproximação entre a mente e o corpo decorre que tudo aquilo que impacta e atinge o corpo altera também a percepção mental, a mente é a própria ideia do corpo. A disposição às modificações externas é definida como a capacidade de se afetar. Dessa maneira, o ambiente externo provocaria alterações, afetando o indivíduo e, uma vez atingido, esse impacto repercutiria tanto no corpo como na sua mente, que guarda as ideias do sensível, havendo certa correspondência entre aquilo que é experimentado no corpo e as ideias que se formam na mente (Spinoza, 2015).

Ao passo que as ideias adequadas surgem do exame mental sobre o pensamento, ou seja, a razão atuando sobre as ideias que se formam na mente, os erros podem aparecer por uma falha na compreensão do que se passa nela, como uma avaliação precária da mente sobre ela mesma. Outra fonte da falsidade das ideias seria o modo como somos afetados pelas coisas e produzimos nosso conhecimento de primeiro gênero, pois já que a realidade aparece confusa e mutilada, a formação de conceitos seria facilmente deturpada ocasionando os erros. (Spinoza, 2015).

Em seguida, Spinoza considera que a mente não possui a competência para assumir uma vontade absoluta, mas apenas a capacidade de afirmar ou negar sobre as coisas baseadas em seu intelecto. Para o filósofo, a vontade e o intelecto se aproximam, portanto, o querer abrange a ideia que se forma sobre algo. A mente é um modo certo de pensar que se apresenta com uma causa definida; e a noção comum que se tem de vontade ou mesmo de liberdade derivam, para ele, do desconhecimento sobre as reais causas que operam sobre a mente. Tais considerações são examinadas nos trechos: “a mente é um modo de pensar certo e determinado” (Spinoza, 2015, p. 215) e “na mente não há nenhuma vontade absoluta, ou seja, livre” (Spinoza, 2015, p.215).

Ao final desta segunda parte, Spinoza irá defender áreas em que a sua visão sobre o mundo poderia auxiliar a vida particular e em sociedade. Em primeiro lugar, aponta que o entendimento sobre Deus que propõe carrega a possibilidade de agirmos visando o amor e a piedade porque conhecemos a essência divina e nos integramos a ela. Neste sentido, agir pelo bem é a consequência de seguir nossa própria origem e natureza e não um ato de servidão e temor que devemos a um Deus criador. Sua doutrina colaboraria também para nos resignarmos frente às incertezas e a sorte, “visto que todas as coisas seguem do decreto de Deus” (p.229). Além disso, a perspectiva apresentada favoreceria a convivência em sociedade, pois aconselha que não se deve nutrir ódio, escárnio ou cólera pelos semelhantes.

2.1.3. Da origem e da natureza dos afetos

Esta parte é constituída por três definições, dois postulados, cinquenta e nove proposições acrescidas de escólios e corolários. Acrescenta-se ainda nesta seção um caderno nomeado por “As definições dos afetos” (Spinoza, 2015, p.339), totalizando quarenta e oito afetos, e o apêndice “Definição geral dos afetos” (Spinoza, 2015, p.365). Neste capítulo, Spinoza debate acerca da natureza dos afetos, descrevendo cada um destes, e como atuam frente às ações humanas (Spinoza, 2015).

O filósofo reitera, logo na abertura, que os afetos são geralmente entendidos como formas perturbadas da natureza, vícios que criam obstáculos à compreensão das coisas, o que em sua concepção é improcedente. Critica as visões que consideram a afetividade como entrave ao exercício racional, afirmando que “nada acontece na natureza que possa ser atribuído a um vício dela” (Spinoza, 2015, p.245). Afirma que os afetos fazem parte da natureza e seguem as mesmas regras que todas as outras coisas singulares. Portanto, propõe-se a discutir a essência e a força dos afetos baseado na ordem natural, afirmando que tudo na

natureza segue uma lógica certa e determinada. Ao mesmo tempo, reforça sua crítica às concepções que demonizam os afetos como fonte de perturbação da mente sem buscar compreendê-los (Spinoza, 2015).

Os afetos são conceituados como afecções que atingem os corpos e que ocasionam a ampliação ou a redução na potência de agir e de pensar deles. As afecções tocam o corpo, influenciando o seu potencial de ação, mas também impactam a mente, na medida em que esta carrega a ideia do corpo sensível. Assim, ao ser afetado por um corpo, produz-se concomitantemente uma possibilidade de ação e também uma ideia dessa afecção, que conduz a um afeto de ânimo. Os afetos provocam, de acordo com este autor, um aumento, redução ou estagnação na possibilidade de ação e de pensamento do indivíduo, em suas palavras: “O que quer que aumente ou diminua, favoreça ou coíba a potência de agir do nosso corpo, a ideia dessa mesma coisa aumenta ou diminui, favorece ou coíbe a potência de pensar de nossa mente” (Spinoza, 2015, p.255).

A partir dessas considerações iniciais, Spinoza define causa adequada como aquela que é única na produção de um efeito e causa inadequada as que explicam uma parte de uma consequência, que possui inúmeras causas. Afirma que os seres humanos carregam a potência de agir ou padecer e quando somos causa adequada de algo tendemos a ação, pelo contrário, enquanto somos causas inadequadas, parciais, padecemos, “(...) agimos quando ocorre em nós ou fora de nós algo de que somos causa adequada (...) padecemos quando em nós ocorre algo, ou de nossa natureza segue algo, de que não somos causa senão parcial” (Spinoza, 2015, p.237).

O filósofo postula que o corpo pode ser afetado de diversas maneiras, inclusive como anteriormente já discutido na obra, e acrescenta que de acordo com essas relações sua potência para ação será aumentada, diminuída ou tenderá a permanecer a mesma. Assim, a mente poderá agir e padecer: irá agir enquanto mantém ideias adequadas e padecer quando

apresenta ideias inadequadas. O corpo, por sua vez, irá se mover e agir quando é causa adequada de algo e irá padecer quando é causa inadequada (Spinoza, 2015).

Vale lembrar que corpo e mente são entendidos como atributos de uma mesma essência, vistos sob a ótica da unidade. Não há uma hierarquia de um atributo sobre o outro e, assim, Spinoza considera que “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente pode determinar o corpo ao movimento, ao repouso ou a alguma outra coisa (se isso existe)” (Spinoza, 2015, p.241). Dessa maneira, ainda que as afecções atinjam diretamente o corpo, sua repercussão será sentida simultaneamente pelo corpo e pela mente, “Tanto o decreto da mente quanto o apetite e a determinação do corpo são simultâneos por natureza, ou melhor, são uma só e a mesma coisa” (Spinoza, 2015, p. 247).

Para sustentar suas suposições, Spinoza recorre ao conceito de *conatus*, que é a potência intrínseca dos seres vivos de se dirigir rumo a sua sobrevivência. Assim, ele explica que a natureza detém um movimento em favor da preservação de si mesma, uma força de resistir na adversidade, de se conservar, e de evitar tudo o que limita esta possibilidade. O filósofo explica esse precedente em “Cada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser” (Spinoza, 2015, p.251). Dessa forma, a essência humana guardaria esta potência de agir e de perseverar em si mesma, buscando sempre a ação ao invés do padecimento (Spinoza, 2015).

Por outro lado, ao refletir sobre a destruição de um corpo, Spinoza irá indicar que o aniquilamento das coisas ocorre somente por causas externas, nunca em razão de sua própria essência, que carrega o sentido de *conatus*, tendendo a conservação de si mesma, “nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa externa” (Spinoza, 2015, p.249). Dessa maneira, toda vez que há uma ideia que exclua a possibilidade de existência de um corpo, a mente tenderá a buscar outras afecções ou imaginações contrárias que eliminem essas primeiras “Quando a mente imagina coisas que diminuem ou coíbem a potência de agir do corpo,

esforça-se o quanto pode, para recordar coisas que excluem a existência daquelas” (Spinoza, 2015, p. 259).

Spinoza compreende que os afetos promovem transformações nos indivíduos, podendo aumentar, diminuir ou estagnar os potenciais de ação de um corpo. No entanto, como defende que a essência humana conduz à preservação de si, afirma que sempre tendemos a buscar os afetos que aumentam nossa capacidade de pensar e agir no mundo. A mente, seguindo estes pressupostos, opta por ideias que favoreçam a potência de agir do corpo, já que assim estaria mais disposta a sofrer futuras afecções que aumentem a sua própria capacidade de pensar. O filósofo considera que alguns tipos de afetos permitem passar de um estado de menor perfeição para o de uma maior perfeição e outros, por oposto, irão fazer com que se transite de uma ordem de maior perfeição para outra de menor perfeição. Aponta também que é possível que a mente experimente afetos opostos passando pelo que ele denomina por “flutuações de ânimo” (Spinoza, 2015, p.265).

Spinoza irá destacar três afetos básicos do qual derivam todos os outros, são estes: a alegria, a tristeza e o desejo; “reconheço apenas três afetos primitivos ou primários, a saber, Alegria, Tristeza e Desejo” (Spinoza, 2015, p. 343). Enquanto a alegria estaria relacionada à expansão, a tristeza se ligaria à retração, e a essas modificações de estado ele descreve: “Assim, por alegria, entenderei na sequência a paixão pela qual a mente passa a uma maior perfeição. Por tristeza, a paixão pela qual ela passa a uma menor perfeição” (Spinoza, 2015, p.257). Dessa forma, os afetos que induzem a ação e a expansão do pensamento seriam os afetos alegres e todos os outros derivados dele; e os que resultam na diminuição da capacidade de agir e pensar, seriam os afetos tristes e todos os outros que se originam dele (Spinoza, 2015).

O desejo é descrito como “o apetite quando dele se tem consciência; é a própria essência do homem enquanto determinada a fazer algo que serve a sua própria conservação”

(Spinoza, 2015, p.339). Este conceito relaciona-se ao *conatus*, ou instinto para perseverar no ser supracitado. O esforço de *conatus* quando se refere à mente denomina-se vontade, quando diz respeito ao corpo é chamado de apetite e ao ser relacionado a ambos, mente e corpo, simultaneamente, é nomeado por desejo. A conexão entre estes três conceitos, alegria, tristeza e desejo, se explica por *conatus*, ou a potência interna de sobrevivência. Assim, pela força interior que nos dirige rumo à autoconservação o desejo nos leva a fomentar os encontros alegres e evitar os tristes (Spinoza, 2015).

O filósofo defende que quanto maior a porção de realidade, maior a perfeição contida nela, isto implica que quanto maior a disposição de um corpo em ser afetado e entrar em conexão com essa realidade, maior contato terá com essa perfeição, o que, por sua vez, amplia as possibilidades para a formação das ideias adequadas, trecho já defendido na parte II. Tais pressupostos nos levam a refletir sobre a questão da ação e padecimento na perspectiva de Spinoza. Já que a ação aumenta as chances de troca e de relação com o mundo, ela se liga à possibilidade de entrar em contato com essa perfeição, o que por sua vez prescinde dos afetos alegres. O contrário também se observa, os afetos tristes, na visão spinozista, são aqueles relacionados ao padecimento, servindo como resistência a ação no mundo, restringindo o contato e a troca, e, por conseguinte, diminuindo a disposição do corpo em ser afetado. Neste último sentido, o corpo e a mente passariam então de um estado de maior perfeição para menor perfeição.

Nota-se que a própria noção de racionalidade está imbricada com o conceito de afetividade, pois, à medida que o corpo e a mente são tomados por afetos alegres, por consequência estarão mais motivados à ação e, neste sentido, mais aptos para promover encontros com a realidade e extrair dela ideias adequadas, promovendo uma expansão da capacidade de pensar. A unidade entre corpo e mente e sua relação com a natureza é explorada no sentido de permitir o acesso ao conhecimento verdadeiro. A formação das ideias

adequadas prescindem da existência de afetos alegres, que irão permitir maior exploração da realidade e sua perfeição; com o aumento do número de afecções haverá também maiores possibilidades de racionalização (Spinoza, 2015).

Ainda na parte III, o autor descreve uma série de afetos derivados da alegria e da tristeza, esclarecendo a dinâmica de funcionamento entre eles na mente e no corpo. Explora a dinâmica mental, indicando como este domínio impele tudo aquilo que é triste e aproxima o que é alegre. Dessa forma, a imaginação sempre tenderá a buscar a alegria e romper o ódio, pois isto expande sua possibilidade de existência e interação no mundo, condição que torna possível o acesso à perfeição da natureza. Os afetos alegres são os que permitem perceber uma ideia do corpo mais ampla, contendo mais perfeição e realidade (Spinoza, 2015).

Os conceitos de bem e mal também estão atrelados às noções de alegria e de tristeza em Ética, assim, o bem é considerado como tudo que se relaciona a alegria da mesma forma que o mal se liga a tristeza, “Por bem entendo aqui todo gênero de Alegria e, além disso, o que quer que conduza a ela (...) Por mal entendo todo gênero de Tristeza” (Spinoza, 2015, p.299). As coisas em si não possuem qualidades intrínsecas de serem boas ou más, mas adquirem esse rótulo na medida em que os seres se relacionam e se afetam, “cada um, por seu afeto, julga uma coisa boa ou má ou inútil” (Spinoza, 2015, p.299). A direção do desejo aponta para o bem e o mal. Logo, o objeto não é desejado porque carrega o bem, mas porque quando produz o bem, afetando de alegria o corpo e a mente nas relações, será então desejado, garantindo o senso natural de preservação dos seres. Se há o desejo na coisa é porque nela há algo que provocou alegria. Diante disso, o mesmo objeto que ora dispara alegria para alguns pode ser fonte de tristeza para outros. (Spinoza, 2015)

Ao dizer sobre a Esperança e o Medo, Spinoza inclui a noção da dúvida e imaginação aos afetos de alegria e tristeza. Dessa forma, conclui que a Esperança é o afeto de alegria acrescido da dúvida canalizado para uma representação futura ou passada; enquanto o medo é

esta representação, também futura ou passada, onde impera a tristeza e a dúvida. Dúvida pois não há convicção nem na esperança nem no medo de que o afeto alegria ou tristeza irão se efetivar. O filósofo defende também que os afetos só podem ser rompidos por outro afeto. Uma das definições iniciais do autor é a de que um corpo só será limitado por outro de igual natureza. Assim, ele defende que os afetos só podem ser destruídos por outros afetos de igual intensidade em sentido oposto (Spinoza, 2015).

Spinoza dedica os trechos finais da parte III a detalhar cada um dos afetos, nomeando-os e explicando sua origem e funcionamento, pormenorizando as suas derivações e oposições. Esse caminho, no entanto, não será explorado no trabalho, visto que foge aos objetivos aqui investigados. Como a autora Bader Sawaia não realiza a fundamentação de sua teoria a partir da consideração extensiva dos afetos em si, mas realiza apenas uma leitura da dinâmica do funcionamento mental e afetivo, considerou-se que a inclusão de todos mencionados por Spinoza seria pouco útil e desnecessária. O próprio filósofo explica que enumera uma série de afetos e omite outros tantos em seu trabalho: “Dão-se tantas espécies de Alegria, Tristeza e Desejo (...) quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados” (Spinoza, 2015, p.327). Logo, a opção por suprimir tal trecho nos permite tornar a leitura mais fluida e objetiva, destacando os aspectos mais relevantes para a realização das futuras análises.

Encerrando a parte III, Spinoza, na definição geral dos afetos, aponta “O Afeto (...) é uma ideia confusa pela qual a Mente afirma de seu Corpo ou uma de suas partes uma força de existir maior ou menor que antes” (Spinoza, 2015, p.365). Retoma, então, sua perspectiva de que as afecções permitem ao corpo e a mente experimentar uma ampliação das suas capacidades, na medida em que tomam parte da perfeição da natureza. Lança as bases para explicar a potência dos afetos na parte IV, aprofundando na explicação sobre a dinâmica do funcionamento mental e afetivo.

2.1.4 Da servidão humana, ou da força dos afetos

Esta seção está dividida em oito definições, um axioma e setenta e três proposições; além disso, aparecem os escólios e os corolários explicativos das proposições, e ao final soma-se um apêndice com trinta e dois capítulos. Logo no prefácio, Spinoza discute sobre a dificuldade dos homens em se sobrepor aos seus afetos, e a essa condição dá o nome de servidão. Amplia a explicação sobre os conceitos de bem e mal e o significado de perfeição. Resume ao final da parte IV um modelo para a “correta maneira de viver” (Spinoza, 2015, p.493) de acordo com a sua teoria dos afetos (Spinoza, 2015).

O prefácio da parte IV conta com a descrição do que é perfeito ou imperfeito, bem ou mal, em que Spinoza acrescenta novas perspectivas além daquelas já estabelecidas. As definições de Bem, realizadas anteriormente, como aquilo que está relacionado ao afeto de alegria, e Mal, como as coisas ligadas ao afeto de tristeza, são tomadas, agora, a partir de mais um sentido. O bem é compreendido em seu senso de utilidade e o mal como as afecções que bloqueiam a realização do bem (Spinoza, 2015).

A perfeição é novamente entendida como sinônimo de realidade, mas Spinoza considera que a percepção dela nos homens se realiza por meio da comparação e da idealização. Assim, os seres costumam atribuir e acreditar que certo objeto é perfeito quando imaginado a partir de um ideal do que deva ser esta coisa, o que ele denomina por “ideias universais” (Spinoza, 2015, p.373). O filósofo exemplifica esta situação através do uso de uma metáfora, a da construção; ou seja, ao olharmos para uma obra inacabada, iremos julgá-la como imperfeita apenas se temos formado um ideal do que deveria ser essa edificação, por exemplo, uma casa. Se assim o fizermos, consideraremos uma obra perfeita apenas quando ela se torna uma casa e imperfeita em todas as etapas anteriores, “cada um veio a chamar de perfeito o que via convir com a ideia universal que formara desta maneira sobre a coisa, e

imperfeito, ao contrário, o que via convir menos com seu modelo concebido” (Spinoza, 2015, p.373).

A perfeição, para os seres humanos, então, está comumente atrelada à finalidade das coisas para si, no entanto, esta prerrogativa não faz sentido para Spinoza, que concebe a existência infinita de Deus como perfeita. Se os seres humanos desenvolvem as noções universais, passam a acreditar que a natureza erra, e que a coisa está imperfeita por não atender ao ideal criado, o que é um equívoco para o filósofo na compreensão da essência de Deus como causa livre (Spinoza, 2015).

Conforme a discussão da parte I, a existência e o agir de Deus são a mesma coisa, que não possuem uma causa final. Deus existe pela mesma necessidade com que age, não havendo uma causa que explique suas ações no mundo; lembrando que o sentido de Deus não é o de um ente, mas da força intrínseca presente na natureza como um todo. Portanto, a realidade em sua concepção verdadeira é a perfeição divina, não havendo intenções para os caminhos que ela transita. Neste sentido, como os homens, em sua concepção vaga, atribuem uma finalidade para a existência das coisas e tomam por imperfeito aquilo que não corresponde aos seus ideais universais e suas expectativas, irão supor que a natureza é falível. Na visão spinozista, as coisas ocorrem na natureza por si, não havendo um motivo para o curso dos acontecimentos, esta necessidade de encontrar razões é uma tendência dos próprios homens e que projetam em Deus (Spinoza, 2015).

O filósofo acredita que tais equívocos se sucedem pois a falsidade das coisas não é anulada apenas pela presença daquilo que é verdadeiro, ou seja, a mente se engana porque quando é afetada pelos objetos carrega impressões tanto do corpo externo como também de seu próprio corpo, o que confunde a percepção das ideias adequadas. As relações entre os seres nem sempre permite o alcance da verdade e, ainda que se tenha consciência de um erro, isto por si não impede que as afecções produzam imaginações ilusórias; “não imaginamos o

sol tão próximo porque ignoramos sua verdadeira distância, mas porque a mente concebe a grandeza do sol apenas enquanto o corpo é afetado por ele” (Spinoza, 2015, p.383). Dessa forma, ainda que tenhamos consciência da verdade e do erro, as afecções continuam a produzir uma impressão que pode nos distrair, e fornecer uma aparência de verdade. O que nos permite distinguir o verdadeiro do falso está relacionado ao conhecimento de segundo gênero, ou a razão, já mencionados na parte II, e não pode ser extraído simplesmente das afecções (Spinoza, 2015).

A respeito de *conatus* e a potência para perseverar no próprio ser, Spinoza considera que a destruição de um corpo pode ocorrer somente através de forças externas, nunca relacionadas à própria essência da coisa. Como há uma tendência do ser em resistir na adversidade, o filósofo defenderá que somente por meio de causas fora do corpo se abrirá possibilidade de aniquilamento deste; “A força pela qual o homem persevera no existir é limitada e é infinitamente superada pela potência de causas externas” (Spinoza, 2015, p.385).

Dando sequência as suas considerações, Spinoza afirma que os afetos podem ser destruídos apenas por afetos contrários mais fortes. O afeto é uma ideia confusa que coloca existência na coisa, afirma algo sobre o objeto, ou, pelo contrário, tira sua existência. Assim, só é possível a eliminação de um afeto por seu contrário, por meio de algo que afirme o oposto daquilo que a afecção propõe; “Um afeto não pode ser coibido nem suprimido a não ser por um afeto contrário e mais forte que o afeto a ser coibido” (Spinoza, 2015, p. 389).

Conjuntamente à possibilidade de eliminação dos afetos apenas por seu oposto mais forte, a obra irá considerar que o mero conhecimento do bem e do mal não detém os afetos, “O conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro não pode coibir nenhum afeto, mas apenas enquanto é considerado como afeto” (Spinoza, 2015, p.399). Neste sentido, a razão por si não é capaz de competir com os afetos, mas se apresenta integrada a ele. Spinoza acredita que mesmo quando somos conscientes do conhecimento verdadeiro não

estamos imunes de nos iludirmos pelas imaginações de uma afecção. Como exemplo, podemos retomar a distância conhecida do Sol e a impressão que temos desta, ou seja, a razão não impede que a forma como somos afetados pelas coisas adquiram uma aparência de verdade. Disso decorre que os afetos podem criar uma máscara que nos faz tomar por verdadeiro o que é falso, produzindo certa ilusão. De todas essas considerações cumpre compreender porque os homens são movidos mais pela opinião do que pela razão, visto que os afetos enturvecem a percepção verdadeira sobre os objetos, dificultando o acesso às ideias adequadas (Spinoza, 2015).

Acrescido a isso, o filósofo defende que a virtude humana é a sua própria potência e que ao ser humano cabe buscar aquilo que lhe é útil, afinal possuímos essa força que nos guia a fim de perseverarmos em nosso ser. A razão, segundo a visão spinozista, recomenda que busquemos sempre aquilo que é útil, e nossa potência será maior quando nos orientamos no sentido da alegria e da preservação de nós mesmos. A auto aniquilação, neste sentido, é contrária à essência e ao que a razão concebe, sendo um ato provocado por causas externas. De tudo isso, o autor conclui que a busca por viver bem e alcançar a felicidade é a própria virtude, uma consequência certa de se ligar a verdade das coisas, à razão, e à própria essência, o caminho natural de existir. Estas considerações são resumidas na proposição: “Agir absolutamente por virtude nada outro é em nós que agir, viver e conservar o seu ser (os três significam o mesmo) sob a condução da razão, e isso pelo fundamento de buscar o seu próprio útil” (Spinoza, 2015, p.413).

Este sentido de buscar o útil e ligar-se à própria essência ocorre quando nos direcionamos para o bem, o que por sua vez, está orientado em relação aos afetos de alegria, que aumentam a potência de existir. Assim, a busca pela virtude ocorre quando há a existência de ideias adequadas, e não inadequadas. Logo, conforme o exposto nas partes anteriores, começamos a aglutinar os conceitos de afeto, razão e conhecimento verdadeiro para Spinoza.

O alcance da verdade, superando as ilusões, vem através das relações com o mundo, pelo contato com a perfeição que é a realidade. No entanto, a ordem com que este mundo se apresenta é confusa e mutilada, e as afecções nos proporcionam um conhecimento de primeiro gênero, ou opinião, que nem sempre é verdadeiro, adequado. Porém, a partir dessas afecções, surgem as possibilidades de racionalização, de pensarmos sobre as próprias ideias e discernirmos o falso do verdadeiro, por meio do conhecimento de segundo gênero, mencionado na parte II (Spinoza, 2015).

A razão (e a ciência intuitiva) são as bases fundamentais para alcançar a verdade, a essência e as ideias adequadas, no entanto, o sedimento para que esta razão opere vem guiado pelos afetos, já que somente através deles o corpo se habilita a agir e a estabelecer trocas com a perfeição do mundo. Ainda que nem todos os afetos ampliem as possibilidades de ação, alguns deteriorando e restringindo o contato com as coisas (os afetos tristes e seus derivados), somente por meio da atividade é que conseguimos nos mover e extrair ideias do sensível que funcionarão como o substrato para a razão (Spinoza, 2015).

A partir dessa percepção e do entendimento que a nossa essência contém a potência para perseverar no existir; tudo que expande as possibilidades de viver, e, por conseguinte, esta potência, é considerado bom; promovendo as relações entre os homens através das afecções alegres. Em contrapartida, o que retrai essa capacidade, as paixões, que estão ligadas aos afetos de tristeza e estagnação, não irão convergir com a nossa essência e, portanto, são contrários aos encontros entre os seres. À medida que as coisas não convêm em sua natureza não há a possibilidade de convivência, “Enquanto se defrontam com afetos que são paixões, os homens podem ser contrários uns aos outros” (Spinoza, 2015, p.423).

Para explicar o decréscimo de potência que os seres sofrem ao serem afetados pelas paixões, o filósofo afirma que “A natureza ou essência dos afetos não pode ser explicada só por nossa essência ou natureza (...), mas deve ser definida pela potência, isto é (...), pela

natureza das causas externas comparada com a nossa” (Spinoza, 2015, p.423). Por este motivo, a potência dos afetos alegres é maior do que a daqueles considerados tristes. Enquanto na alegria somam-se a potência individual com a potência externa que nos afeta, na tristeza a afecção externa reduz a interna. E, dentro dessa mesma lógica, defende-se que o exercício de bem viver ocorre em sociedade e em grupos, já que, assim se potencializa a existência, “O homem é um Deus para o homem (...) os homens, com auxílio mútuo podem prover-se muito mais facilmente das coisas de que precisam, e só com as forças reunidas podem evitar os perigos que em toda parte os ameaçam” (Spinoza, 2015, p.429).

E ainda que a coletividade seja incentivada como forma de promover a existência, ela só é favorecida quando os homens são conduzidos pela razão. O viver em sociedade torna-se benéfico na medida em que possibilita trocas alegres, que aumentam a potência de vida; e para garantir esse movimento, e não as trocas tristes, que coíbem a expansão do corpo e pensamento, Spinoza recomenda o uso da razão, que, por sua vez, estará sempre vinculado à utilidade, “Na natureza das coisas não é dado nada de singular que seja mais útil ao homem do que o homem que vive sob a condução da razão” (Spinoza, 2015, p.427).

Deixar-se conduzir pela razão significa entrar em contato com as ideias adequadas, ou seja, com a essência divina da natureza. Os homens que assim o fazem irão sempre optar por favorecer *conatus* e, neste sentido, aqueles que são conscientes dessa essência, através da racionalidade, estarão em condições de responder aos afetos tristes com afetos alegres. A razão permite alcançar o conhecimento verdadeiro e a virtude, e desse modo potencializar a existência. Por outro lado, a impotência faz com que os seres sejam dominados por causas externas, e sejam causa parcial das ações “a impotência consiste somente em que o homem padeça ser conduzido por coisas que estão fora dele e por elas seja determinado a fazer [agir] (...)” (Spinoza, 2015, p.433). O fato de nos tornarmos causa inadequada, ou parcial, ocasiona o padecimento, conceito que Spinoza trabalha desde a parte II. Isto se explica também pela

natureza dos afetos, que quando ocorre no sentido da alegria soma a potência interna e externa e quando é triste provoca um movimento no sentido de que uma causa externa dilacera a potência interna (Spinoza, 2015).

De tudo isso, a razão é assumida na obra como a responsável por auxiliar os afetos, retribuindo com alegria a tristeza: “Quem vive sob a condução da razão esforça-se o quanto pode para compensar com amor, ou seja, com generosidade, o ódio, a ira, o desprezo, (...) do outro para consigo” (Spinoza, 2015, p.451). Como os afetos podem ser destruídos apenas pelo seu contrário, lançam-se as bases para que aqueles que causam diminuição da potência sejam então extintos.

Através de toda essa arquitetura, percebemos então a busca pela unidade entre razão e afetividade proposta por Ética; pois, assim como os afetos são responsáveis por trazer ideias que servem de matéria prima para a razão promovendo o contato do corpo com a realidade, por outro lado, a perspicácia da razão irá permitir o ‘refinamento’ dos afetos, combatendo aqueles que dilaceram a potência do ser em relação a sua própria existência. A razão irá priorizar os afetos alegres e seus derivados, que permitem ao corpo ampliar a sua capacidade de afetação e existência (são úteis), direcionando e guiando os encontros com o mundo, e aumentando as possibilidades de contato com a perfeição divina. Dessa forma, o corpo sendo levado a explorar a realidade, sofre um maior número de afecções, sentidas simultaneamente no corpo e na mente, ocasionando ideias que servirão de insumo para a razão (Spinoza, 2015).

De todo o exposto, Spinoza conclui que o “(...) esforço para entender é o primeiro e único fundamento da virtude” (Spinoza, 2015, p.415), apontando o papel essencial da razão como condutora dos bons afetos, favorecendo a existência coletiva. Os afetos por si só são incapazes de reconhecer aquilo que é bom ou mau e carecem do auxílio da razão para distinguir as condições que aumentam sua potência de existir, “Nada sabemos ao certo ser

bom ou mau senão o que deveras conduz a entender ou o que pode impedir que entendamos” (Spinoza, 2015, p. 415).

Em vista disso, será destacado, por exemplo, que os afetos de Esperança e Medo não são desejáveis ao ser humano, por estarem ligados ao desconhecimento da mente sobre determinado assunto. A esperança é um afeto derivado da alegria, e o medo é derivado da tristeza, ambos acrescidos da dúvida, por isso mesmo, por envolverem um grau de incerteza, não ocorrerão de forma separada. Logo, sempre que o corpo for atingido por um destes afetos, também o será pelo outro; quando houver esperança haverá também medo e vice-versa. A ideia é de que nos dois afetos não há convicção de que um cenário se concretizará com certeza.

Assim, a tristeza se mostrará sempre presente nestes casos em relação à dúvida que suscita, o que fará com que a mente racional opte por repelir essas afecções, “Tais afetos (...) indicam defeito de conhecimento e impotência da mente. Quanto mais conhecimento e uso da razão mais nos esforçamos para depender menos destes afetos” (Spinoza, 2015, p. 453). De acordo com esta proposta, o filósofo irá compreender que sempre que nos direcionamos pelo medo e esperança, abandonamos a razão. Embora a atual investigação não tenha se debruçado a descrever todos os afetos apontados por Spinoza, pretendemos ilustrar com este caso, que trata do medo e da esperança, a dinâmica de funcionamento da mente, e explicitar como a obra articula os conceitos de razão, afetos e realidade (Spinoza, 2015).

Por acreditar na necessidade do corpo em ser afetado de diversos modos, o filósofo defende também que o homem deve abrir-se aos prazeres da vida, com moderação: “É do homem sábio, insisto, refazer-se e gozar moderadamente de comida e bebida agradáveis (...) do ornamento, da música, dos jogos esportivos, do teatro e de outras coisas deste tipo” (Spinoza, 2015, p.449). Sem perder de vista o princípio de *conatus*, o filósofo destaca o

quanto ser conduzido pela razão potencializa o existir e afirma que somente por este caminho podemos vislumbrar a liberdade (Spinoza, 2015).

Retomando a importância dos homens em se deixarem conduzir pela razão, o filósofo afirmará: “A todas as ações às quais somos determinados a partir de um afeto que é uma paixão. Podemos sem ele, ser determinados pela razão” (Spinoza, 2015, p.469). O que resgata o pressuposto de que a razão é responsável por nos orientar aos afetos potentes, ou seja, na ausência das paixões deixar florescer o que é alegre e proporciona a expansão do corpo e da mente (Spinoza, 2015). Próximo a isso, o filósofo irá afirmar que as qualidades das ações em serem boas ou más estarão relacionadas aos afetos que lhes motivam, “Uma ação qualquer é dita má apenas enquanto se origina de sermos afetados de Ódio ou de algum afeto mau (...)” (Spinoza, 2015, p.471). Acrescido a tais suposições, Spinoza vai indicar também que quando os corpos, verdadeiramente, tornam-se conduzidos pela razão irão suplantar aos afetos tristes, as paixões, sendo, portanto, determinados a agir pela racionalidade. Assim, enquanto somos operados a agir somente pela razão, estaríamos livres inclusive da própria noção do mal, ou do contato com as paixões; “Se os homens nascessem livres, não formariam nenhum conceito de bem e mal enquanto fossem livres” (Spinoza, 2015, p.483). Já que, na ausência das paixões, a racionalidade poderia livremente expressar-se, estaria ligada completamente à sua potência de existir e, portanto, às afecções alegres e potentes, não fazendo mais sentido as noções de bem e mal (Spinoza, 2015).

Esta oportunidade de desvincular-se por completo da noção do que é mau ou bom, consiste na necessidade do homem em ser conduzido pela própria razão, e nesta mesma medida, a obra defende que a liberdade consiste nessa condição. Os seres que se deixam levar pelo afeto agem no mundo, colocando-se em contato com as coisas e a realidade, mas aqueles que se regem pela razão estarão verdadeiramente livres. Tal liberdade faz com que os homens não se ocupem sobre o seu fim, mas permitirá que se dediquem apenas à sua força vital, “Não

há nenhuma coisa que o homem livre pense menos do que na morte, e sua sabedoria não é uma meditação sobre a morte, mas sobre a vida” (Spinoza, 2015, p.483).

Guiando-se pela razão, os homens são levados a experimentar a generosidade e o altruísmo, o que favorece o sentido de sociedade. Inclusive, a potência individual é intensificada na convivência da cidade, afirmando-se que as regras para este laço serão baseadas pela disposição racional e não por medo. Aqueles que se empenham em viver livres e de acordo com a razão não seguirão as normas sociais por obediência ou temor, mas por estabelecerem um contato tão íntimo com a própria essência, que está vinculada a Deus e, portanto, a toda natureza, que por isso entenderão a generosidade como único caminho possível.

O homem que é conduzido pela razão não é conduzido a obedecer pelo Medo (...); mas, enquanto se esforça para conservar seu ser pelo ditame da razão, isto é (...), enquanto se esforça para viver livremente, deseja observar a regra da vida e da utilidade comuns (...) e conseqüentemente (...) viver pelo decreto comum da cidade. Logo, para viver mais livremente, o homem que é conduzido pela razão deseja observar os direitos comuns da cidade. C.Q.D. (Spinoza, 2015, p.491)

Cabe esclarecer que, ainda na parte IV, Spinoza se dedica ao apontamento de uma série de outros afetos, além do medo e da esperança, acima examinados, tais como, superestima, comiseração, apreço, indignação, contentamento, humildade, arrependimento, soberba e glória; para elucidar a trama com que trabalha a mente e o corpo em articulação com a razão e os afetos. No entanto, a atual investigação não se ocupou ao detalhamento de tais conceitos, por compreendermos que destrinchar cada um destes ultrapassaria os objetivos propostos para este trabalho. Ao mesmo tempo, priorizou-se as explicações sobre o processo de funcionamento da mente e como os afetos podem estar subordinados a razão. Optou-se por

extrair nas explicações de cada afeto o que compete à dinâmica do funcionamento da mente, da razão e dos afetos, que coadunam com os interesses de nosso estudo. Assim sendo, damos continuidade ao texto desta quarta parte, passando ao apêndice em que o filósofo lista em trinta e dois capítulos a “correta maneira de viver” (Spinoza, 2015, p.493).

Neste apêndice, Spinoza reitera os aspectos já discutidos de forma prática, orientando certas regras para a vida. Reafirma então a necessidade de aperfeiçoamento do nosso intelecto, entendendo que essa é a via para alcançar a suma felicidade. Quando guiado pela racionalidade, o homem se entende como uma parte da natureza e, portanto, deve optar por estar em contato com indivíduos que não se oponham a sua própria natureza, evitando os seres que lhe são contrários. A própria condução pela razão acaba por recomendar a união entre os indivíduos em laços de amizade, visto que este é o caminho que favorece a existência e amplia as capacidades de entendimento sobre o mundo. Com base na razão, naturalmente, os homens serão levados a viver em sociedade e a evitar a solidão, “Todos os nossos esforços ou desejos seguem da necessidade de nossa natureza (...) que não pode ser concebida por si sem outros indivíduos” (Spinoza, 2015, p.493).

Este convívio social, quando atravessado pelo intelecto será pautado pela colaboração e apoio mútuo, porém, se os homens são tomados uns contra os outros pela inveja e ódio aparece o temor, afeto derivado da tristeza. Todavia, o domínio da razão irá orientar os afetos a fim de promover a união entre as pessoas: “Aos homens é primordialmente útil estabelecer relações e estreitar aqueles vínculos (...) que serve para firmar as amizades” (Spinoza, 2015, p. 499). Mas, para manter os vínculos de amizade, deve-se estar atento, já que na maioria das vezes os homens são invejosos e vingativos, na perspectiva spinozista. Ainda assim, o filósofo defende como alternativa o uso do domínio racional, no qual serão encontrados os meios para a superação das injustiças, “É preferível, por isso, suportar com igual ânimo as suas injúrias e colocar o empenho naquilo que serve para promover a concórdia e a amizade” (Spinoza,

2015, p. 501). De tudo isso, verifica-se como o filósofo confia na capacidade do intelecto como força que aumenta a potência individual e propicia a existência coletiva. Orienta-se também a busca pela religião e a piedade como maneiras de garantir a propagação do amor entre os homens (Spinoza, 2015).

Neste mesmo sentido, da convivência coletiva através da bondade, o filósofo afirma que “(...) cuidar dos pobres é incumbência da sociedade inteira e concerne apenas à utilidade comum” (Spinoza, 2015, p.503). A natureza e tudo o que provém dela corresponde ao divino, por isso, quando o homem compreender sua verdadeira essência e agir em vista de sua própria utilidade, conseguirá estabelecer relações sociais mais harmônicas. Por outro lado, o mau, ao contrário de nos ligar com nossa própria essência e interioridade, é sempre proveniente de forças externas. Aquilo que é mau encontra externamente as suas causas, e visto que contraria nossa potência de viver, nos é permitido remover, de acordo com Spinoza. Reforçando esse princípio afirma “a regra da nossa utilidade não postula que conservemos, afora os homens, o que quer que seja dado na natureza das coisas, mas, em prol de suas várias utilizações, nos ensina a conservá-lo, destruí-lo ou adaptá-lo para o nosso uso de qualquer maneira que seja” (Spinoza, 2015, p. 507).

Ainda que o mau seja visto como contrário ao útil e o racional, e a alegria seja associada à potência de vida sendo sempre boa, indica-se que este afeto tem seu excesso. Adverte-se que, desde que não seja moderada pela razão, a alegria pode gerar desejos exagerados, e, além disso, tendemos a preferir algo agradável no presente que no futuro. O casamento é recomendado, contanto que o desejo pela união esteja relacionado ao amor de procriar e não subordinado à conjunção dos corpos motivada pela beleza (Spinoza, 2015).

Ainda que considere muitas recomendações acerca do bem viver, tanto individualmente como em sociedade, e observe que muitas vezes as opções justas não são seguidas, é destacado que não se deve optar pelo julgamento e indignação com os erros

alheios. Esta insatisfação, ainda que pareça correta, pode ferir os direitos individuais e promover a vingança, o que não deve ser estimulado. A modéstia, quando se origina dos afetos não será boa, ligando-se a ambição, mas se é originada da razão fará com que o ser humano volte-se para sua potência interior (Spinoza, 2015).

Sobre o uso do dinheiro, Spinoza lembra que devemos nos estimular em muitos meios, mas que o dinheiro é comumente ligado à causa de alegrias quando na verdade deveria satisfazer as necessidades, sem exagero. Acrescido a isso, afirma que a superstição é associada aos homens que não se deixam seguir pela razão e acreditam que é preciso angariar um mau para conseguir uma alegria, ou o contrário, pensam que aquilo que é bom provocará tristeza.

Encerra essa parte reforçando que apenas os invejosos não se agradam em perceber a valorização da potência humana. E explica que, mesmo carregando individualmente a origem divina, esta só é plenamente vivida a partir da experiência coletiva. A razão, quando adequada, conduz os homens a sua utilidade, os faz perceber como parte da natureza. Quando o intelecto se desenvolve, auxilia os homens a superar as paixões e a viver plenamente em sociedade, promovendo relações de generosidade.

Mas a potência humana é bastante limitada e infinitamente superada pela potência das causas externas (...). No entanto, suportaremos com igual ânimo as coisas que nos ocorrerem contra o que postula a regra da nossa utilidade se estivermos cômicos de que cumprimos nossa função (...) e de que somos partes da natureza inteira. Se entendermos isto clara e distintamente, aquela nossa parte que se define pela inteligência, isto é, a nossa melhor parte, se contentará plenamente com isso e se esforçará para perseverar nesse contentamento. Pois, enquanto entendemos, não podemos apetecer senão o que é necessário e, (...) nesta medida o esforço da nossa melhor parte convém com a ordem da natureza inteira (Spinoza, 2015, p.513)

2.1.5 Da potência do intelecto ou da liberdade humana

A parte cinco é constituída por dois axiomas, quarenta e duas proposições, escólios e corolários. Nesta parte final, o filósofo pretende contestar as visões de que os afetos possuem

superioridade em relação à razão, ou podem ser totalmente coibidos por ela. De acordo com sua visão, a liberdade decorre do uso da razão, que até certo ponto permite moderar os afetos; são estes os pressupostos que encerrarão Ética. Spinoza considera que a inteligência e o conhecimento nos guiam à felicidade e podem atenuar os efeitos das paixões, como isso ocorre, é o assunto deste tópico.

Seguindo na mesma direção da parte anterior, Spinoza reafirma o poder do conhecimento e do uso da razão. Ele afirmará que “O afeto que é uma paixão deixa de ser paixão tão logo formemos uma ideia clara e distinta dele” (Spinoza, 2015, p. 527). Assim, defende-se que o exame dos afetos por meio do conhecimento faz com que possamos ter alguma autonomia sobre estes, de modo a guiarmos nossas ações de uma forma melhor (Spinoza, 2015).

O filósofo defende que os afetos são afecções do corpo que se ligam a uma ideia da mente e, ao separarmos os afetos da ideia de sua causa externa, por meio do uso da razão, temos possibilidade de modificá-los, conseguindo alterar uma paixão, tornando-a um afeto alegre: “O afeto que é uma paixão deixa de ser paixão tão logo formemos uma ideia clara e distinta dele” (Spinoza, 2015, p. 525). Os afetos que são maus e estão contra a natureza se apresentam confusos e mutilados e, ao deixarmos operar a razão, abrimos possibilidade de os organizarmos para que, então, eles passem a condizer com nossa natureza, favorecendo a existência. De acordo com o filósofo: “Não há nenhuma afecção do corpo de que não possamos formar um conceito claro e distinto” (Spinoza, 2015, p. 527).

Sobre a liberdade, o filósofo se aproxima da questão da necessidade, da aceitação que as coisas da natureza funcionam a partir de uma lógica interna, sem uma causa definida. A força de pensar sobre as coisas sem atribuir-lhe uma causa específica ou mesmo superando a ideia de contingência é expressa em: “Ora, imaginar uma coisa como livre não é nada outro que imaginar a coisa simplesmente, ignorando as causas pelas quais ela foi determinada a agir

(...)” (Spinoza, 2015, p.531). Esta liberdade vincula-se ao princípio já definido de Deus como causa de si e causa livre. A potência da mente torna-se maior “Enquanto a Mente entende todas as coisas como necessárias, nesta medida tem maior potência sobre os afetos, ou deles padece menos” (Spinoza, 2015, p. 531).

A possibilidade de moderação dos afetos culmina em uma maior liberdade, na medida em que os homens conseguem alterar os afetos negativos em positivos e, assim, se tornarem causa adequada de suas próprias ações, isto garante que “(...) o próprio afeto seja separado do pensamento e da causa externa e unido aos pensamentos verdadeiros” (Spinoza, 2015, p. 529). Por certo, a urgência em suprimir alguns afetos decorre que aqueles considerados maus trabalham contra a natureza do ser, impedindo a mente de pensar e deteriorando a potência de existir. Na medida em que superamos tais afetos, podemos coordenar as coisas sob a ordem do intelecto, “Enquanto não nos defrontamos com afetos que são contrários à nossa natureza, temos o poder de ordenar e concatenar as afecções do Corpo segundo a ordem do intelecto” (Spinoza, 2015, p. 537). Como as ideias adequadas estão em Deus e na essência, enquanto o homem não desfruta desse poder de separar os afetos de sua causa externa e organizá-los na mente e no corpo, de modo a conectar-se com o que é adequado, o filósofo recomenda que sigamos certos princípios de vida.

Portanto, o melhor que podemos fazer enquanto não temos o conhecimento perfeito de nossos afetos é conceber uma reta regra de viver ou certos dogmas de vida, confiá-los a memória e aplicá-los continuamente às coisas particulares que frequentemente se apresentam na vida, para que assim nossa imaginação seja largamente afetada por eles e eles nos estejam sempre à mão (Spinoza, 2015, p. 537).

Sobre o aspecto transcendental, há a perspectiva de que a mente supere os limites do corpo e sua finitude e tome parte da eternidade de Deus, mas não da forma pessoal e

individual como usualmente se pensa. O filósofo acredita que a mente eterna não guarda o sentido de individualidade e memória que existem quando associados a um corpo: “A mente humana não pode ser absolutamente destruída com o Corpo, mas dela permanece algo que é eterno” (Spinoza, 2015, p.553). A porção da mente que vence o perecimento do corpo e segue a eternidade divina é aquela ligada ao racional e especificamente relacionada ao conhecimento de terceiro gênero ou ciência intuitiva (Spinoza, 2015).

Este conhecimento do terceiro gênero liga-se ao próprio amor de Deus, que é entendido como o único afeto que não possui contrário. Enquanto estamos voltados para a essência e para aquilo que nos conecta ao divino estaremos então produzindo um conhecimento verdadeiro e que sobrevive ao perecimento do corpo. Tal condição nos faz tomar parte da nossa natureza e nos compreendermos como fragmento na grande engrenagem dela, e neste sentido de preservar o próprio ser acabamos por entender que não o faremos sem a relação com o outro, o próprio sentido da existência (Spinoza, 2015).

Ao mesmo tempo, o filósofo retoma que em Deus e na essência não há o sentido de bem e mal, e que estas distorções ocorrem na mente ligada a um corpo, “A mente não está submetida aos afetos que se referem às paixões a não ser enquanto dura o corpo” (Spinoza, 2015, p. 565). Somado a estas afirmações, acrescenta que a liberdade e o próprio sentido de felicidade estão relacionados ao amor divino, ao conhecimento de terceiro gênero, já discutido na parte II, “A partir disso entendemos claramente em que coisa consiste nossa salvação ou felicidade ou Liberdade: no Amor constante e eterno a Deus (...)” (Spinoza, 2015, p.569).

O caminho que Spinoza recorre, partindo de Deus logo na abertura de *Ética*, como causa primeira de todas as coisas, retoma no fechamento da obra, defendendo-se que a felicidade e a liberdade se encontram no amor a Deus. O conhecimento intelectual e racional são formas humanas de se aproximar da essência e de moderar os afetos. A felicidade, no sentido spinozano, não se coloca como uma busca, mas uma consequência de um caminho

que se pauta na razão e no conhecimento de segundo e terceiro gênero. Contudo, ele reconhece que esta alternativa é custosa, exigindo um compromisso humano, “mas tudo o que é notável é tão difícil quanto raro” (Spinoza, 2015, p. 579).

3. A REGULAMENTAÇÃO DA PSICOLOGIA BRASILEIRA E AS PRIMEIRAS INFLUÊNCIAS NA CONSTRUÇÃO DA PSICOLOGIA SOCIAL

A normatização da Psicologia brasileira, no ano de 1962, regulamentou as diretrizes para o exercício da profissão no âmbito nacional, inaugurando uma nova fase para a área no país. Ainda que esta data tenha aberto espaço para a formação dos especialistas em Psicologia, a discussão acadêmica sobre o objeto já se fazia presente nas faculdades de Medicina e de Direito, e estava associada às disciplinas de Filosofia nas escolas religiosas e seminários (Massimi, 1990; Jacó-Vilela e. al. 2016). Massimi (1990) afirma que a institucionalização do conteúdo psicológico no Brasil foi possível, no século XIX, por uma série de alterações sociais importantes, dentre estas, a proclamação da independência e a consolidação da república. Tais eventos fizeram parte de um novo entendimento acerca do papel dos indivíduos, da sociedade, e do Estado, este último passando a conduzir os setores da saúde, educação, moral e trabalho (Massimi, 1990).

Jacó-Vilela et. al. (2016) apontam que a mudança do regime monárquico para o republicano afetou as instituições sociais, transformando o ensino e abrindo espaço para uma discussão de caráter científico: “Durante a maior parte do século XIX, o Brasil teve o status político de regime monárquico, com uma configuração de valor hierárquica, totalizante, centrada nas diferenças de posição social” (Jacó-Vilela et. al., 2016, p.527). As ideias psicológicas eram discutidas a partir de uma perspectiva religiosa e vertiginosamente adquiriram padrões científicos (Jacó-Vilela et. al. 2016, p.527).

Assim, a formalização do estudo através das disciplinas, buscando um caráter científico para a matéria, ocorreu de forma dispersa, associada a outras áreas e Campos (1992) considera que, antes da lei 4.119/62, havia no Brasil um “domínio de saberes e técnicas visando o conhecimento e a intervenção sobre a ação e reflexão humanas” (Campos, 1992, p.5). A mudança na estrutura governamental e uma nova forma de organização da sociedade

passaram a exigir tecnologias para o controle social, bem como promoveram alterações da rede de ensino, fazendo com que o especialista em Psicologia fosse solicitado dentro dessa nova estrutura.

A influência dos médicos na promoção de um estudo psicológico científico é apontada por diversos autores (Massimi,1990, Santos, 1992, Dimenstein,1998, Bomfim, 2004, Soares, 2010, Vilela, 2016); e a realização de teses de doutoramento em Medicina dedicadas ao tema da Psicologia é lembrada por Soares (2010) como um veículo de difusão desses conhecimentos no país. As faculdades de Medicina do Rio de Janeiro e da Bahia são mencionadas como centros de estudos importantes antes mesmo da fundação da profissão (Soares, 2010).

As escolas de magistério também exerceram influência nos rumos da Psicologia emergente. Dimenstein (1998) destaca que os espaços ocupados pelos psicólogos após a regulamentação profissional estavam localizados nas áreas clínica, escolar, industrial e magistério. Desde então houve, nas palavras da autora, uma crescente “supervalorização cultural da profissão ao mesmo tempo em que foi se construindo e consolidando a ideia de que a atividade do psicólogo era essencial para a sociedade” (Dimenstein, 1998, p.56). A atuação dos psicólogos vinculados às instituições é também apontada por autores como Chaves (1992), que afirma que o espaço da clínica de psicologia começou vagarosamente a partir das leis que oficializaram o exercício profissional.

No que diz respeito à matéria de Psicologia Social, a grade curricular proposta pela lei de 1962 contava com esta disciplina, que de acordo com Jacó-Vilela et. al. (2016), apresentava um currículo com influência dos estudos norte-americanos. Afirma-se que o prestígio a este modelo era sentido tanto na formatação das recém-criadas universidades quanto nas metodologias adotadas dentro dos programas de Psicologia. Nas palavras de Jacó-Vilela et. al. (2016):

a influência crescente do modelo estadunidense de universidade (...) possibilitou a predominância de um caráter de neutralidade e afastamento da realidade social na formação dos novos psicólogos. Psicologia Social, a partir dos anos de 1960, pela sua hegemonia sobre corações e mentes, tornou-se a denominada psicologia social cognitivo-experimental (p. 531).

O termo cognitivo comportamental faz alusão a construções teóricas relacionadas às produções dos Estados Unidos, entre as quais destaca-se “(...) o privilégio dado à estatística (...) começando uma abordagem mais estritamente objetiva e correlacional” (Jacó-Vilela et. al., p.531). Bonfim (2004) avalia quatro cursos de Psicologia Social, que se inscrevem nas décadas de 30, 40 e 50 e revelam como a Psicologia brasileira se formou anteriormente à regulamentação da profissão em 62, reafirmando a entrada da Psicologia na ciência através, principalmente, da Medicina.

Os cursos avaliados por Bonfim (2004) abordavam, segundo a autora, de maneira equilibrada as contribuições da Biologia, Psicologia e Sociologia para a Psicologia Social. Conforme afirma, “Num tratamento igualitário, posicionou a Psicologia Social como um campo dependente tanto da Psicologia quanto da Sociologia e da Biologia” (Bonfim, 2004, p. 33). Em relação aos métodos empregados aponta-se os estudos experimentais, mas verifica-se também uma intenção de mesclar essa ferramenta com análises qualitativas. As contribuições da Antropologia e Sociologia foram percebidas em alguns documentos e também a ênfase às ciências sociais para a compreensão da Psicologia Social. Há a menção a cursos assistidos por Robert Park e com influência do autor George Mead, ambos referência da Escola de Chicago.

De forma geral, as considerações de Bomfim (2004) apontam que os cursos pioneiros em Psicologia Social contribuíram para a construção de um campo de estudo para a

Psicologia Social no Brasil. Esta formação era, inicialmente, muito abrangente, oferecendo um panorama de tudo que era produzido acerca da temática no mundo naquele período. Para além disso, pontua-se também o esforço em aprimorar o caráter científico das discussões, “da falta de espírito universitário de pesquisa e da ausência de objetividade e de imparcialidade necessárias ao país” (Bomfim, 2004, p. 36). Tais asserções coadunam com o momento histórico do país que buscava em todas as áreas um avanço no sistema educacional e científico.

Ao mesmo tempo em que destaca a presença da influência norte americana no surgimento da Psicologia Social que predomina no cenário brasileiro nas décadas de 50 e 60, Jacó-Vilela et. al. (2016) considera, assim como outros autores, a convivência da perspectiva estadunidense com visões divergentes. Outro aspecto que aborda é a presença de um questionamento às correntes tradicionais americanas, que esteve presente, segundo os autores, não apenas na América do Sul, mas também em outros países.

3.1. A PSICOLOGIA SOCIAL NO BRASIL E O SURGIMENTO DA VERTENTE CRÍTICA

O desenvolvimento da Psicologia Social contemporânea aconteceu sob diversas influências no mundo. Em geral, situa-se duas grandes referências para a área, a origem individualista ou tradicional, ligada à orientação norte americana, e outra sociológica, que surge amparada por visões da Sociologia europeia. O objeto de estudo da Psicologia Social se ocupa da compreensão das condutas humanas, observada a partir da interferência de outras pessoas ou grupos. Enquanto a vertente da Psicologia Social Individualista baseou-se na ciência empírica e no privilégio às teorias comportamentais e cognitivas para o desenvolvimento da área, a perspectiva sociológica rompeu com este ideal e propôs um novo enquadre para a matéria (Castañon, 2001).

As décadas de 60 e 70 representaram a ‘crise de confiança’ para o campo da Psicologia Social praticada em todo o mundo, especialmente em relação ao objeto de estudo e metodologias adotadas para a área, provocando esta cisão entre a Psicologia Social Individualista e a Psicologia Social Sociológica (Collier et. al, 1996; Filho, 2011; Gouveia, 2015). Diversas questões foram colocadas em discussão, especialmente o excessivo uso de metodologias quantitativas e suas limitações; além de aspectos epistemológicos e éticos relacionados aos trabalhos desenvolvidos. Ao mesmo tempo, as metodologias qualitativas começam a ter a sua importância destacada. A publicação de ‘Social Psychology as History’ de Kenneth Gergen, em 1973, destaca o incômodo com o excessivo uso de ferramentas estatísticas e modelos quantitativos para a Psicologia Social e defende uma perspectiva que se voltasse para os aspectos históricos e sociológicos das interações humanas (Gergen, 1973; Castañon 2004; Gouveia, 2015).

A vertente individualista é caracterizada por compreender o objeto de estudo a partir de uma tradição científica empírica, dessa forma desenvolveu seus estudos buscando estabelecer relações entre as variáveis sociais envolvidas no comportamento do indivíduo. Castañon (2001) afirma que os temas da Psicologia Cognitiva aplicados às interações humanas, como a Cognição Social, eram comumente abordados nos estudos desta área, que também obteve contribuições menos expressivas do Behaviorismo. O uso de ferramentas quantitativas e de modelos estatísticos em uma perspectiva individual são também apontados por outros autores como Gouveia (2015) e Collier et. al. (1998).

A perspectiva sociológica aparece justamente diante das críticas realizadas à primeira abordagem. Diante das limitações impostas a uma perspectiva empírica dos estudos sociais, dentre estas a complexidade das variáveis sociais, a dificuldade no estabelecimento de condições experimentais e de controle adequadas, dentre outras, fez emergir uma nova proposta (Castañon, 2001). A condição da sociedade americana nos anos 60, que vivenciava

um período de luta por direitos das minorias, esgotamento industrial pós-guerra, e críticas ao excessivo consumo capitalista é descrita, por outro lado, como pano de fundo para que novas discussões emergissem (Collier et. al., 1998).

Cruz e Stralen (2012) apontam uma tensão no que diz respeito a dificuldade da vertente individualista em produzir teorias generalizáveis, acusando-a de vincular-se excessivamente ao contexto cultural de sua produção. Neste sentido, aspectos epistemológicos da ciência foram colocados em discussão, o que se alinhava a filósofos da ciência do período, como Thomas Kuhn e Paul Feyerabend (Collier et. al., 1998). A dependência do conhecimento produzido ao seu período cultural e histórico e os limites acerca da neutralidade do discurso científico ganharam espaço para discussão e fundamentaram o surgimento da Psicologia Social Sociológica (Castañon, 2001).

Dentro deste contexto de fragilização de certos pressupostos científicos, surge a proposta de uma Psicologia Social interessada nas consequências práticas de seu discurso. Diante da aparente impossibilidade de produção de um conhecimento isento dos vieses culturais e históricos do pesquisador, o foco se reorienta para o impacto que os estudos produzem nas conformações sociais (Castañon, 2001). Collier et. al (1998) defendem que o movimento do pós-modernismo e a crítica da razão iluminista são relevantes na compreensão deste processo de reorientação da Psicologia Social Sociológica.

Enquanto a abordagem individualista pretendia analisar o indivíduo a partir das relações que este estabelece dentro dos grupos sociais, compreendendo o impacto das relações na formação dos processos psicológicos individuais; a vertente sociológica rompe com esta prerrogativa se voltando para os grupos em si, e em como as interações produziram um sentido compartilhado. A abordagem individualista concebe o objeto de estudo com características razoavelmente estáveis e objetivas, que possam ser extraídas a partir de sua

análise científica. O foco desta abordagem se concentra no indivíduo sofrendo as interferências sociais na elaboração de seus processos singulares.

A linha sociológica, no entanto, rejeita tal opção, oferecendo como alternativa a dissolução do estudo individual no grupo, entendendo que a ciência empírica não apresenta condições de revelar algo constante sobre os processos psicológicos, ou até mesmo sobre a realidade. A produção científica, de acordo com essa nova perspectiva, não serviria para dar conta de apontar relações universais, mas existiria somente enquanto uma necessidade instrumental de produzir e manter certas condições sociais. Collier et. al. (1998) comentam que essa alteração epistêmica produz uma mudança de estudos voltados para a mente para aqueles centrados na linguagem. As temáticas relacionadas à ideologia e ao poder também são adotadas. Dessa maneira, importa-se da Sociologia o objeto de estudo para a Psicologia Social, razão pela qual a corrente sociológica é também criticada.

Todas estas mudanças implicaram em uma alteração dos objetivos e possibilidades desejados para a ciência, deslocando o alvo de seu interesse para as consequências que o discurso acadêmico provoca. Castañon (2001) aponta quatro subdivisões para a Psicologia Social de influência sociológica; a vertente das Representações Sociais, a do Socioculturalismo, a da Psicologia Social Crítica e a do Construcionismo Social, que apesar de guardarem especificidades carregam em comum as já citadas críticas ao modelo científico tradicional. A Psicologia Social Crítica é a abordagem que surge com influência da Escola de Frankfurt e se centra na discussão dos aspectos éticos e políticos das teorias que desenvolve (Castañon, 2001).

A Psicologia Social Crítica encontra a sua fundamentação na Teoria Crítica oriunda da escola de Frankfurt, que nos anos 30 se consolida a partir de pensadores como Max Horkheimer, Theodor Adorno e Herbert Marcuse. Esta escola, por sua vez, se ampara na discussão do materialismo histórico e dialético, refletindo como o poder e a ideologia marcam

as estruturas sociais estabelecidas. A divisão social entre classes dominantes e dominadas chega na Psicologia Social Crítica através da rejeição a estudos sobre indivíduos, que na perspectiva adotada funcionariam como discursos ideológicos a serviço da manutenção do *status quo* (Collier et. al., 1998).

O propósito da Psicologia Social Crítica é o de promover a emancipação humana e a transformação das condições de opressão social. Para isso, são sugeridas pesquisas baseadas em metodologias qualitativas e com perspectiva prática, de forma a atuar sobre as desigualdades sociais percebidas. Os pós estruturalistas Jacques Derrida e Michel Foucault são também influências importantes na tentativa de compreender os pressupostos que estariam na base de uma sociedade injusta. Há uma forte tendência política que orienta a vertente crítica, que por este motivo também receberá muitas ressalvas (Collier et. al., 1998; Castañon, 2001).

Como resposta às lacunas que os critérios de objetividade e neutralidade da Psicologia Social tradicional produziam em estudos psicológicos, e a sua limitada capacidade de generalização fora de um contexto controlado, a tendência se voltou para a necessidade de posicionamento político. Ao refletir sobre o impacto do discurso científico na sociedade, os pesquisadores sociais inscritos na abordagem crítica buscam remodelar os objetivos da produção de conhecimento, a fim de situá-lo de acordo com a realidade a qual se inserem (Bock et. al. 2007).

Neste sentido, o objeto de estudo que interessa à Psicologia Social Crítica é o tema da transformação social. Castañon (2001) observa, entretanto, que apesar da abordagem apresentar ressalvas ao excesso de individualismo praticado pela Psicologia, não se elimina a consideração de que há de fato o indivíduo e a sua ontologia. O mesmo autor explica sobre esta vertente que “Embora se ataque a concepção de um indivíduo que se constitui isolado das relações sociais, não se nega a realidade ontológica do indivíduo (...)” (Castañon, 2001, p.93).

O compromisso dessa corrente é o de superar as relações sociais excludentes (Castañon, 2001).

Todas estas discussões e rupturas apesar de não estarem restritas ao Brasil ou à América Latina, parecem ter adquirido traços particulares nesses locais, na visão de alguns pesquisadores, como Jacó-Vilela et. al. (2016). De acordo com tais avaliações, o que diferencia o percurso sul americano em relação a outros contextos é que o debate destas regiões valorizou sobremaneira o que se denomina de ‘relevância social’ (Jacó-Vilela et. al., 2016, p.533). Dessa forma, destacou-se a aplicação e as consequências dos conteúdos em estudo.

A Psicologia Social Crítica aparece então, na América Latina, buscando compreender como a cultura, as desigualdades e o momento histórico compõem a singularidade do sujeito e, como o processo de construção das subjetividades sociais são realizados de forma recíproca. A partir desta posição, o homem passa a ser concebido em sua perspectiva histórica, tanto como produto das relações sociais, como também produtor de transformações em seu meio. O materialismo histórico dialético da teoria Marxista e a Psicologia Sócio-Histórica proposta por Vygotsky são os principais referenciais teóricos que embasam este novo enquadre para a Psicologia Social Crítica no Brasil. (Bock et al., 1999; Lane, 2004; Sawaia, 2009).

Os eventos internacionais da Sociedade Interamericana de Psicologia, como os de Miami em 76 e Peru em 79, abriram espaço para criação de associações que faziam frente às concepções individualistas da Psicologia Social. Neste contexto surge, na década de 60, a Associação Latino Americana de Psicologia Social (ALAPSO), ainda com referencial norte americano e comportamental de atuação; e, em 80, a Associação Brasileira de Psicologia Social (ABRAPSO). Na mesma época surge também a Associação Venezuelana de Psicologia Social (AVEPSO) (Lane, 2004; Bock et. al., 2007).

A nova concepção de ser humano da Psicologia Social Crítica pretendia romper com a oposição indivíduo e sociedade, buscando capturar o sujeito individual e sua ontologia na interface com a história, as relações, os grupos e a cultura a qual este pertence. Houve a argumentação de que a Psicologia Social, como era praticada tradicionalmente, e o próprio paradigma científico ao qual estava vinculada, se amparava na tradição biológica, apontando causas orgânicas, naturais e intrínsecas ao indivíduo como aquelas que explicavam a existência de determinados comportamentos, o que dentro da perspectiva crítica seria insuficiente. No Brasil, a principal representante deste modelo torna-se a professora Sílvia Lane, a qual é atribuída a seguinte prerrogativa: “Qualquer tema poderia ser eixo das pesquisas que seus orientandos traziam, mas todos deveriam lhe responder: qual a realidade que quero contribuir para mudar?” (Bock et. al., 2007, p.55) (Lane, 2004).

Cabe destacar que a fundação de um modelo crítico para a Psicologia Social brasileira não ocorreu sem tensões, ou de forma unânime, já que desde a regulamentação em 1962 as grades curriculares apresentavam-se diversificadas (Bonfim, 2004). O professor Aroldo Rodrigues é lembrado como o principal representante da corrente individualista norte americana e seus manuais são apontados como as primeiras referências em português para Psicologia Social. Entre as considerações que tecia para Sílvia Lane acerca de sua contribuição para a Psicologia Social, cita-se que “Nos debates, Aroldo Rodrigues afirmava que aquilo que Sílvia Lane fazia não era ciência, era política” (Bock et. al., 2007, p.50).

Outros autores afirmam ainda que o processo de cisão com o modelo dito hegemônico ocorreu através de uma mescla entre perspectivas excessivamente diferentes; em um conjunto de teorias que muitas vezes chocavam-se entre si (Prado Filho, 2011). Os referenciais que fundamentaram a área sofrem, de acordo com Prado Filho (2011), “as dúvidas quanto à cientificidade, os problemas quanto à objetividade, a diversidade de objetos, a falta de

unidade no campo, inexistência de paradigma definido, além da necessidade de certa ‘flexibilização’ de condições para ser considerada científica” (Filho, 2011, p.465).

ainda ao longo dos anos 1980 – à medida que o campo vai se politizando – as “relações” começam a entrar em cena como objetos: problematiza-se a historicidade dos fenômenos, seu movimento, os conflitos, a dialética. O foco na comunidade emerge neste momento com tal intensidade que chega a distorcer o campo, gerando confusão entre Psicologia Comunitária e Psicologia Social. Parece instalar-se agora – sem exclusão de outras perspectivas concorrentes – certo paradigma histórico-crítico, que não se restringe à perspectiva materialista-histórico-dialética, mas abre-se a outras modalidades de concepções históricas e políticas, ligadas a outras tradições críticas (Filho, 2011, p. 467)

Mesmo diante de todas as reservas, a Psicologia Social Crítica se desenvolveu a fim de superar a suposta inadequação de estudos tradicionais à realidade brasileira e latino americana. As iniciativas de pesquisadores como a peruana Gladys Montecinos, as venezuelanas Maritza Monteiro e Maria Auxiliadora Banchs, o cubano Fernando González Rey e o espanhol radicado em El Salvador, Ignacio Martín-Baró, deram início a trabalhos que inauguravam a vertente crítica ao sul do continente americanos (Bock et. al., 2007).

Sílvia Lane, precursora da nova abordagem, tem a sua atuação vinculada a ao programa da Pontifícia Universidade Católica (PUC) de São Paulo. Interessou-se pela Psicologia Social e iniciou suas investigações em laboratório. Aos poucos, buscou realizar uma produção focada na realidade prática, “Ter a realidade material como parâmetro era quase uma obsessão para Sílvia Lane, que considerava necessário tomá-la como referência para a produção da ciência” (Bock et. al., 2007, p. 48). Partindo dessa necessidade de realizar

iniciativas práticas para a Psicologia Social Crítica, a professora criou espaços para atendimento junto aos sindicatos de Osasco-SP. Buscou-se referenciais que pudessem embasar essa nova perspectiva, e nessa época surge a Psicologia Comunitária. A necessidade de elaboração de “conhecimento científico como práxis, unidade entre saber e fazer” (Bock et. al., 2007, p. 48) foi uma das principais orientações para os trabalhos desenvolvidos no Brasil.

No que diz respeito às ferramentas de investigação utilizadas para a matriz crítica da Psicologia Social têm-se o destaque para a pesquisa-ação participante. Este método alinha-se a necessidade de realizar estudos de intervenção que atuam de forma direta na realidade material, em acordo com os fundamentos teóricos definidos para a área. Lane (2004) esclarece que o novo desafio deve considerar as fronteiras entre as diversas áreas de conhecimento, para ultrapassar os saberes clássicos da Psicologia. Busca-se a integralidade da Psicologia junto a outras disciplinas como sociologia, antropologia, economia, história, pedagogia, linguística que contribuem para o conhecimento profundo e concreto do ser humano (Lane, 2004). Conforme conteúdo supracitado, a junção de teorias e disciplinas é alvo de questionamentos por parte de alguns pesquisadores (Prado Filho, 2011).

Dentro da nova proposta ligada às metodologias históricas e materialistas, surgem a delimitação de estudos baseados em categorias fundamentais de análise, utilizadas para a compreensão do ser humano dentro de sua realidade. A categoria de análise ‘sofrimento ético-político’ estabelecida por Bader Sawaia, e em estudo na presente dissertação, ilustra o tipo de pesquisa desenvolvida. A busca de uma materialidade para a ciência relaciona-se à necessidade de fomentar os estudos de um caráter político, objetivo para essa abordagem, e a criação de tais categorias embasa os trabalhos práticos realizados. Ana Bock, Odair Furtado e Maria de Lourdes Teixeira e a publicação dos livros ‘Psicologias’, de 1997, são citados como essenciais na compreensão da perspectiva materialista da Psicologia Social Crítica (Bock, et. al., 2007).

As pesquisas que então começaram a ocorrer, e as práticas que se difundiam, constituíam novos objetos, não mais a psicologia ‘aplicada’ a estabelecimentos, situados em determinados espaços físicos — a clínica, a indústria, a escola —, mas aquela voltada para as situações concretas da vida e produtora de novos conhecimentos: a criança em situação de rua ou em conflito com a lei, as relações de gênero, a conjugabilidade, a saúde mental, a saúde do trabalhador, a sexualidade e, mais recentemente, as relações étnico-raciais (Jacó-Vilela et. al., 2016, p.533).

Diante do breve recorte realizado sobre a história da Psicologia Social brasileira e o surgimento da Psicologia Social Crítica no país, percebe-se como o campo se constituiu a partir de influências multidisciplinares, o que ao longo do tempo desenvolveu-se num processo de crises, rupturas, divergências e transformações. A separação com a tradição científica empírica, a crítica sobre a dicotomia entre individual e coletivo, as considerações acerca da objetividade e neutralidade nas ciências ilustram algumas dessas crises. (Bock et al., 1999).

3.2. BADER SAWAIA

A segunda teoria analisada nesta dissertação foi proposta por Bader Burihan Sawaia. A autora trabalha como professora titular na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e possui graduação em Ciências Sociais, mestrado e doutorado em Psicologia Social pela mesma instituição. O percurso acadêmico de Sawaia foi influenciado por sua professora e orientadora Sílvia Lane, reconhecida por sua contribuição na fundação do movimento da Psicologia Social Crítica no Brasil.

Sawaia exerce também a função de coordenadora do Programa de pós-graduação em Psicologia Social da PUC-SP e de coordenação do Grupo de Trabalho ‘Afetividade e a dialética exclusão/inclusão’, vinculado ao núcleo de pesquisas psicossociais da dialética exclusão/inclusão (NEXIN) da PUCSP. Participou como membro do grupo ‘A Psicologia Sócio-Histórica e o contexto brasileiro de desigualdade social’, fundado por ela. Todas estas atividades contam com as temáticas associadas à categoria ‘sofrimento ético-político’ elaborada por Sawaia e que apresentam fundamento na teoria dos afetos de Spinoza.

A obra da autora, até Junho de 2019, conta com trinta e três artigos completos publicados em periódicos, cinquenta e sete capítulos de livros e dezoito livros organizados, alguns destes em diferentes edições, de acordo com conteúdo disponível em seu currículo Lattes. Além disso, verificam-se também textos em jornais de notícias e revistas, trabalhos e resumos publicados em anais de congresso, entre outras publicações. Para a análise empreendida neste trabalho, foram considerados os artigos completos, capítulos de livros e livros da autora. O capítulo de livro ‘O sofrimento ético-político como categoria de análise da dialética exclusão/inclusão’, publicado em ‘As artimanhas da exclusão: Análise psicossocial e ética da desigualdade social’ pela Editora Vozes, foi o texto principal de apoio às análises empreendidas, justamente por ser a referência para a criação da categoria ‘sofrimento ético-político’ e também por constar de texto teórico sobre o assunto. Este capítulo, publicado pela primeira vez em 1999, foi reeditado outras treze vezes chegando a 14ª edição no ano de 2014. Entre a primeira versão e a última não foram verificadas diferenças significativas no conteúdo elaborado e utilizou-se a 14ª edição.

Os outros capítulos de livro e artigos completos selecionados serviram de apoio para a leitura do capítulo principal no qual a categoria foi criada e citada pela primeira vez, sendo recuperados ao final deste trabalho, já no processo de análise. Os artigos completos e os capítulos de livro foram verificados através de seus resumos e foram descartados aqueles que

não incluíam a discussão sobre a categoria de análise sofrimento-ético político. Os outros critérios de exclusão, além da implicação com o tema em estudo, foram: a) publicação anterior a 1999, período em que a categoria ainda não havia sido criada; e b) primeira autoria de Bader Sawaia. Os critérios de inclusão no trabalho foram: a) discussão da categoria ‘sofrimento ético-político’; e b) publicação do trabalho posterior ao ano de 1999. O currículo inserido na plataforma Lattes, e como última atualização em Maio de 2019, foi utilizado como fonte para as verificações acerca do conteúdo publicado por Sawaia.

3.3. A CATEGORIA DE ANÁLISE SOFRIMENTO ÉTICO-POLÍTICO

A discussão que percorre como pano de fundo o livro ‘As artimanhas da exclusão: Análise psicossocial e ética da desigualdade social’ é a questão da exclusão social e este foi o eixo que guiou a seleção de todos os capítulos que são encontrados na obra. Logo na introdução, a autora Bader Sawaia deixa explícito os critérios que utilizou para a escolha dos textos: “O presente livro, ao invés de rechaçar o conceito de exclusão (...) busca aprimorá-lo” (Sawaia, 2014, p. 7). O próprio título “Exclusão ou Inclusão Perversa” (Sawaia, 2014, p. 7) esclarece a pretensão de avaliar esta temática a partir de suas possíveis contradições e complexidade. Ainda na abertura a autora afirma que “Opta pelo conceito de sofrimento ético-político para incorporar a ética, a felicidade e o humano como critérios que se entrelaçam com o econômico e o político, na análise de inclusão perversa” (Sawaia, 2014, p.11). Além da categoria de Sawaia, outras ‘categorias analíticas’ são propostas nos demais capítulos da obra, todas relacionadas ao tema da exclusão social.

O capítulo ‘O sofrimento ético-político como categoria de análise da dialética exclusão/inclusão’, logo no primeiro parágrafo, explicita que a argumentação da categoria defendida se ampara em três critérios: 1) escolha da afetividade como via para estudo da

exclusão, 2) delimitação do sofrimento ético-político e 3) uso do conceito dialético exclusão/inclusão. A categoria discutida pretende funcionar como um critério orientador aos estudos realizados pela Psicologia Social Crítica, que conforme já discutido, pauta-se tanto em seu caráter político quanto em metodologias de intervenção e pesquisas participantes. A divisão do trabalho ocorre em quatro partes, na primeira ocorre uma breve introdução sobre os objetivos e justificativas da opção pela categoria, a segunda intitulada ‘Sofrimento ético-político’ em que são discutidas as fundamentações teóricas da categoria e suas implicações, a terceira nomeada ‘Dialética exclusão/inclusão’ e a quarta ‘A potência de ação como objetivo da práxis da Psicologia Social frente à dialética exclusão/inclusão’.

Cabe salientar que a construção do capítulo se organiza tanto em torno do conceito ‘sofrimento ético-político’ como também das considerações acerca da ‘dialética exclusão-inclusão’. Para a estruturação do ‘sofrimento ético-político’, aglutinam-se outras referências, como Agnes Heller e Lev Vygotsky, que a autora situa ao lado de Baruch de Spinoza como inspirações para a categoria. Surgem outros nomes para o embasamento teórico realizado, tais como Boaventura de Souza Santos, Antônio Negri, Norman Brown, Simone Weil, Hanna Arendt, Jürgen Habermas e Karl Marx.

A primeira leitura do capítulo nos permite realizar uma definição sintética e provisória do que é o sofrimento ético-político para a autora Bader Sawaia e quais os objetivos dessa categoria dentro de sua teoria. O sofrimento ético-político é definido como uma perspectiva de compreensão do sofrimento humano não apenas a partir de sua origem ontológica, particular, mas também como fruto da posição social ocupada pelo indivíduo. A estratificação da sociedade ocasionaria um sentido de sofrimento fruto do lugar em que o sujeito se insere na organização social. Ressalta-se que não há a desconsideração por parte de Sawaia de um sofrimento ontológico, com uma interpretação altamente singular e restrita a cada indivíduo

mas integra-se à este o sofrimento decorrente da situação social. Justamente por tais aspectos a categoria é construída ao lado das discussões acerca da desigualdade social.

Verifica-se que a proposta de criação de uma ‘categoria de análise sofrimento ético-político’ serve a dois propósitos distintos, relacionados aos preceitos da vertente Crítica da Psicologia Social, a qual Bader Sawaia se reporta. Em primeiro lugar, a categoria atende a finalidade de promover uma atuação da Psicologia Social que esteja atenta ao tipo específico de sofrimento oriundo das condições de exclusão social. Dessa forma, pretende ultrapassar o individualismo político que critica em outras abordagens psicológicas, apontando critérios a serem observados na prática da psicologia social, através das pesquisas participantes que são utilizadas. O objeto de estudo da vertente crítica da Psicologia Social Crítica é a transformação social e, nesse sentido, a categoria auxiliaria em tal projeto buscando identificar o sofrimento social e a repensar as condições para a sua superação.

Em segundo lugar, a admissão dessa categoria reafirma o compromisso político da Psicologia Social, na medida em que considera que o sofrimento humano emerge não somente de um sentido individual, mas também social e ético. Ao buscar referenciais que reforçam a sua perspectiva de ser humano, inclusive em Spinoza, valida os fundamentos teóricos da Psicologia Social Crítica. Ou seja, a categoria sofrimento ético-político ao mesmo tempo em que busca fornecer ferramentas para a prática profissional, permite subsidiar a posição epistemológica da Psicologia Social Crítica.

Após essa definição geral sobre o sentido da categoria dentro da teoria de Bader Sawaia e também para a Psicologia Social Crítica, será realizada a análise do capítulo. Será mantida a mesma divisão do texto original, assim como realizado com a leitura de Spinoza, explicitando os compromissos da autora.

3.3.1 Introdução

Nesta primeira parte, além de justificar a criação da categoria amparada em três etapas, a autora discute que esta será implementada a fim de promover referenciais que desequilibrem as estruturas sedimentadas para a compreensão da exclusão social, conforme orientação de Boaventura de Souza Santos às Ciências Humanas. Consoante com o ideal da Psicologia Crítica, a proposição é a de romper com o tradicionalmente estabelecido. Neste sentido, Sawaia recorre ao questionamento e compromisso ético que a Psicologia deveria manter na Ciência para afirmar que a categoria pretende antes de tudo funcionar para ultrapassar “o uso moralizador e normatizador de conceitos científicos” (Sawaia, 2014, p.99). Assim, o uso desta afetividade nas metodologias significaria a possibilidade de se indignar diante das situações de exclusão percebidas na sociedade.

Neste momento, reafirma que a assunção da afetividade nas metodologias da Psicologia Social pode ser necessária a fim de superar até mesmo a neutralidade científica, que, de acordo com os pressupostos da vertente Crítica, são questionáveis. Neste ponto, ela trata de adotar a afetividade resgatando este conceito sem o tom pejorativo que acredita ser associado a este fenômeno, “é olhada negativamente como obscurecedora, fonte de desordem, empecilho para a aprendizagem” (Sawaia, 2014, p.100). Daí decorre a primeira aproximação com Spinoza, visto que a negação da afetividade, entendida como algo danoso nas correntes de sua época, é um dos aspectos debatidos em Ética.

Ainda nesta abertura, a autora afirma que irá romper com a ideia de que as sutilezas emocionais são conquistadas a partir do atendimento de certas condições materiais pelo ser humano. A defesa é a de que a carência de recursos não inviabiliza a vivência das emoções, como sugere algumas perspectivas, mas que promove um tipo de sofrimento específico à situação de exclusão. Neste sentido, aponta-se que perceber as variações afetivas nos

indivíduos pode revelar os mecanismos ocultos de controle social. Perceber estas oscilações no indivíduo seria olhar para a negligência da sociedade, e do Estado, perante a população.

(...) se os brados do sofrimento evidenciam a dominação oculta em relações muitas vezes consideradas como parte da natureza humana, o conhecimento dos mesmos possibilita a análise da vivência particular das questões sociais dominantes em cada época histórica, em outras palavras, da vivência do mal que existe na sociedade. (Sawaia, 2014, p. 101)

De acordo com este raciocínio, ao mesmo tempo que se deve olhar para o indivíduo e seu sofrimento na busca por compreender as relações sociais baseadas na exploração, é o Estado o responsável por superar as situações de exclusão que a provocam. Defende-se que a materialidade das relações de opressão aparece no próprio indivíduo e em seus afetos, mas a possibilidade de superação das condições que ensejam a vivência negativa das emoções encontra-se no social, “É o indivíduo que sofre, porém, esse sofrimento não tem a gênese nele, e sim em intersubjetividades delineadas socialmente” (Sawaia, 2014, p. 101). Diante disso, as relações sociais desiguais se mantêm culpabilizando o indivíduo por sua condição de opressão, é desta maneira que se sustentam. Por tudo isso, justifica-se a necessidade da Psicologia Social atentar-se para a questão da afetividade, sem perder de vista sua expressão coletiva.

3.3.2 Sofrimento ético-político

Já na abertura desta parte, a autora faz referência não apenas a Spinoza, mas a Agnes Heller e Lev Vygotsky na construção da categoria de análise, amparando essa escolha na

observação de que tais autores relacionam a emoção com o pensamento racional e a ação, superando a visão pejorativa que as análises psicossociais, geralmente, apresentam deste fenômeno. Passando especificamente a Spinoza, afirma que o filósofo se interessa pelo tema ao tentar entender porque os homens abrem mão de seus bens em nome de figuras poderosas e destaca que

Sua hipótese é a de que a paixão constitui caminho à compreensão e ao combate da servidão e da tirania pela sua positividade, pois ela é a base da ética, da sabedoria e da ação coletiva democrática, tornando-se negativa, quando associada à ignorância e à superstição (Sawaia, 2014, p. 102).

Sublinha-se também que a teoria de Spinoza existe a partir de sua discussão de democracia e liberdade. Sawaia aponta que Spinoza associa alguns afetos, como o medo e a superstição, enquanto responsáveis pelas relações de dominação existentes na sociedade. O corpo também é citado como essencial na compreensão da filosofia spinozista, destacando-se sua relação com a mente. Neste sentido, a autora discute a objetividade do corpo em relação à mente, entendendo que não há uma supremacia de um sobre o outro na perspectiva de Spinoza, “o corpo não comanda a alma ou vice-versa” (Sawaia, 2014, p. 102). Assim, afirma que há a possibilidade de superação de um sujeito abstrato e ideal nas análises econômicas e sociais quando se assume a materialidade corpórea, que a sua categoria pretende fundar. Para explicar essa associação, recorre às noções de desejo e apetite; o apetite seria a manifestação do desejo no corpo, revelando a aproximação entre estas duas instâncias; “A mente está no corpo todo e dele deriva a alma” (Sawaia, 2014, p.102).

Em seguida, reflete as dimensões sociais relacionadas à afetividade, indicando que além dos aspectos biológicos das emoções há também um componente dela relacionado ao isolamento social e à vivência em coletividade, “Morre-se de vergonha, o que significa morrer pelo decreto da comunidade” (Sawaia, 2014, p.103). A condição afetiva, na perspectiva

adotada, não se destacaria da experiência do corpo, mas se associaria a este. Assim, as emoções carregariam tanto uma experiência objetiva biológica quanto subjetiva referente aos processos de socialização, ambas integradas, e que, por sua vez, estariam relacionadas às estruturas sociais existentes.

A coesão social e o seu desenvolvimento, tanto no sentido de manutenção da ordem ou ruptura dos laços existentes, seriam explicados a partir da afetividade vivenciada pelos indivíduos. O estudo das paixões, que se expressa nos indivíduos, permitiria a compreensão da Ética e da democracia existentes na sociedade, o que para Sawaia converge com a ideia de Spinoza sobre o tema. Assim, compreender tais questões permitiria encontrar formas de romper com as situações de opressão existentes na sociedade, objetivo precípua da Psicologia Social Crítica.

Nesta direção, Sawaia indica que a superstição e o medo são afetos que estão ligados à servidão e a tirania, em alusão a Spinoza. No texto, lê-se que “Segundo Espinosa, a superstição é condição imediatamente política, que constitui a base da legitimidade de um governo corrupto” (Negri, 1993, p. 172 apud Sawaia, 2014, p. 102), afirmação que se ampara na leitura spinozista realizada por Antônio Negri, filósofo marxista italiano. Sublinha-se ainda que o medo somado às desigualdades sociais e aos processos de dominação seriam responsáveis pelo aparecimento da superstição (Sawaia, 2014).

Nesta etapa, a autora irá pontuar também a questão da memória, indicando que as interações entre os indivíduos promovem a afetividade, que ocorre no corpo através de imagens, emoções e ideias, tanto no passado quanto no presente. Retoma a importância do corpo na compreensão dos afetos e define este conceito a partir de Spinoza “Por afetos, entendo as afecções do corpo pelas quais a potência de agir desse corpo é aumentada ou diminuída, secundada ou reprimida e ao mesmo tempo as ideias dessas afecções” (Espinosa, 1957, p.144 apud Sawaia, 2014, p. 103). Considera, portanto, não haver uma supremacia do

corpo sobre a mente ou vice-versa, entendendo-os que são afetados simultaneamente e essa afetividade produzirá uma ação, ativa ou passiva. Para esta última proposição recorre a Marilena Chauí que define “A alma vale e pode o que vale e pode o seu corpo” (Chauí, 1995, p. 66 apud Sawaia, 2014, p.103). O ensaio de Norman Brow e a sua argumentação de que o corpo adquire centralidade na compreensão das relações sociais também é acrescido para respaldar a categoria desenvolvida por Sawaia.

Apesar de deixar explícito na abertura do capítulo a opção de não perceber a afetividade em seu sentido obscurecedor, é importante esclarecer como este ponto aparece na obra. A intenção desta prerrogativa se apresenta na possibilidade de superar a compreensão de afetividade como entrave à expressão racional, que exclusivamente atrapalha o uso da razão, associando essa afirmação com a visão spinozista. Acrescido a isto, Sawaia defende também que a afetividade é uma manifestação que se realiza através de duas possibilidades, tanto em seu sentido positivo, que no seu entendimento permitiria a superação das relações sociais opressoras, quanto em sua via negativa, na qual, por outro lado, se perpetuaria as estruturas desiguais da sociedade, argumento suportado na filosofia de Spinoza. Acrescenta a perspectiva da neomarxista Agnes Heller que separa o sentido de dor e sofrimento para realçar a sua defesa.

A emoção é entendida neste contorno como histórica, e novamente Sawaia recorre a Agnes Heller, articulada a Baruch de Spinoza, para fundamentar a categoria sofrimento ético-político. A partir da percepção de que os afetos possuem tanto uma porção positiva, associada a transformação social, quanto outra negativa relacionada a manutenção das relações de poder, a defesa é a de que cada período histórico favorecerá a existência de um conjunto de afetos, de forma a perpetuar o controle social. Dessa maneira, configuram-se as relações de poder observadas na sociedade, sustentadas por certas emoções que são vivenciadas nas relações interpessoais, mediadas socialmente. As emoções apresentam, na categoria de

Sawaia, um caráter ideológico, permitindo que certas configurações sociais se estabeleçam em cada período histórico e sustentem certas dinâmicas da hierarquia social, como um mecanismo de controle.

A partir deste trecho, a autora dedica alguns parágrafos a influência de Vygotsky para a elaboração da categoria de sofrimento ético-político. Neste sentido, aponta-se que o autor russo opta por uma unidade de análise para a compreensão do comportamento, ao propor o estudo das funções psicológicas superiores, que integra corpo e sociedade, assemelhando-se à perspectiva adotada para a elaboração de Sawaia. Enfatiza-se o caráter dos significados sociais e históricos que seriam essenciais para Vygotsky, e destaca-se que para ele “a emoção e o sentimento não são entidades absolutas ou lógicas do nosso psiquismo” (Sawaia, 2014, p.105) convergindo em alguns aspectos trabalhados também por Sawaia.

A sequência do texto aprofunda as discussões acerca da afetividade enquanto manifestação histórica, que influencia, por certa via, a estruturação social; “o sofrimento ético-político retrata a vivência cotidiana das questões sociais dominantes em cada época histórica (...) revela a tonalidade ética da vivência cotidiana da desigualdade social (...)” (Sawaia, 2014, p. 106). Neste sentido, o constructo parece se assentar na necessidade de identificar o sofrimento decorrente das relações sociais a fim de superá-lo, alcançando a transformação social almejada pela Psicologia Social Crítica. Acrescenta-se ainda que o oposto do sofrimento ético-político é a felicidade pública, manifestada na possibilidade de superar as condições de opressão social. Neste ponto, há uma diferenciação entre o prazer e a alegria, assim como já havia sido estabelecido entre a dor e o sofrimento, Sawaia propõe agora a oposição entre o sofrimento ético-político e a felicidade pública.

Enquanto o sofrimento ético-político se refere às condições de desigualdade social, a felicidade pública também se insere neste caminho, e se apresenta, por oposição, quando há o enfraquecimento das situações de exclusão e opressão. Há aqui duas tonalidades oferecidas a

vivência emocional, uma relacionada à experiência individual e particular, e outra ligada à existência coletiva. Afirma-se que, enquanto a dor aparece e se encerra na pessoa, o sofrimento ético-político ultrapassa este sentido, cessando quando as condições sociais são modificadas, a referência não só a Spinoza, mas a Agnes Heller, Simone Weil e Hanna Arendt são lembradas. Nas palavras de Sawaia, “O sofrimento ético-político e a felicidade pública não se tornam fim em si mesmo, encontrando em si próprio, pelo ensimesmamento, a satisfação, como ocorre com a dor e a alegria” (Sawaia, 2014, p. 106).

A partir dessa reflexão, destaca-se a crítica da autora aos estudos afetivos, e que harmoniza a sua proposta com o objetivo da Psicologia Social Crítica, conceder à área uma análise política. Sawaia indica que ainda que a categoria criada permita uma valorização sobre a emoção vivenciada individualmente, pois é na pessoa que se materializa as nuances afetivas das relações sociais, não se deve favorecer a experiência solitária das emoções. A referência a Spinoza aparece quando afirma que a experiência singular da afetividade provocaria uma perda de *conatus*, ou seja, da capacidade de resistir frente às adversidades.

Acrescenta que a conjuntura atual sublinha a individualidade do afeto como estratégia de segregação, facilitando relações sociais injustas e excludentes. Haveria, assim, uma insensibilidade em relação ao sofrimento alheio facilitando a manutenção do *status quo*. Defende-se que a emoção é utilizada de uma forma inadequada, que perpetua uma coesão social excludente, “A referência ao sofrimento e à felicidade ético-política é a negação desta afetividade narcísica do final do milênio” (Sawaia, 2014, p.108).

A categoria pretende, então, permitir o conhecimento das emoções que se estabelecem nos laços sociais e, por outro lado, promover aquelas de ordem ético-política, alcançando, dessa maneira, a felicidade pública. O sofrimento ético-político, apesar de seu caráter negativo, funcionaria como possibilidade de ruptura com as relações de exclusão social, portanto, demonstrando o enfoque político desta análise psicossocial. Os afetos ético-políticos

são ligados à *conatus*, apresentando uma potência que, segundo a autora, levaria à transformação da sociedade. Ela afirma: “De acordo com essas reflexões, conhecer o sofrimento ético-político é analisar as formas sutis de espoliação humana por trás da aparência da integração social (...)” (Sawaia, 2014, p. 107).

3.3.3 Dialética Exclusão/inclusão

A partir do objetivo político explícito com a criação da categoria segue-se, agora, à discussão da temática da exclusão. Como a autora expõe a sua categoria sem perder como pano de fundo a questão social, nesta parte se aprofunda no conhecimento sobre a sociedade, argumentando acerca da maneira como percebe a sua organização. Recorre a Karl Marx para defender o conceito de inclusão perversa “(...) a sociedade inclui o trabalhador alienando-o de seu esforço vital” (Sawaia, 2014, p.109). Acredita que o processo de exclusão não ocorre de forma explícita, mas através de uma falsa inclusão que se sustenta pela promoção de uma série de afetos. São citados alguns outros autores para o delineamento deste cenário, como Michael Foucault, Boaventura de Souza Santos e Robert Castel, como também aqueles que buscaram um conceito próximo ao de inclusão perversa como Maria Alice Foracchi, José de Souza Martins, e Virgínia Fontes.

A retomada a Spinoza aparece na concepção de que o sofrimento social ocasiona uma perda de potência na capacidade humana. Reafirma-se que a emoção possui tanto uma face desejável quanto outra reprovável, a primeira levando a ação social e a busca pela transformação enquanto a segunda causando inibição desta potência; “Segundo ele (Spinoza), nem todas as formas de alegria são igualmente importantes e semelhantes” (Sawaia, 2014, p. 111). Exemplifica tal concepção por meio de pesquisas anteriormente realizadas, dividindo o medo em sua porção boa e ruim. Entende, portanto, que as emoções coletivas estariam

associadas ao favorecimento da potência, enquanto as individuais se ligariam ao cerceamento dessa potência, fazendo alusão a Spinoza.

Avança na discussão trazendo a ideia de potência de ação e de potência de padecimento que se baseia na perspectiva spinozista. Sawaia explica que a ética demarca a situação de exclusão na sociedade e que “A filosofia política de Espinosa é ética e remete à humanidade” (Sawaia, 2014, p. 112). A potência é definida “como o direito que cada um tem de ser, de se afirmar e de expandir” (Espinosa, 1988 apud Sawaia, 2014, p.112) e, assim, a afetividade ligada à coletividade favoreceria a potência de ação enquanto os afetos em sua dimensão individual se ligariam ao padecimento, ou seja, ao enfraquecimento da possibilidade de agir e modificar as relações sociais.

A emoção coletiva é associada à atividade e a individual, à passividade, a primeira seria condição essencial para o alcance da liberdade enquanto a última estaria relacionada à servidão. A potência de ação permite a liberdade e a potência de padecimento promove a servidão, se encontraria neste aspecto a linha entre a emancipação e a escravidão. A vivência dessa emoção de forma individual é descrita de outra maneira como “situação em que se colocam nas mãos do outro as ideias sobre as afecções do próprio corpo” (Sawaia, 2014, p. 113). Neste sentido, haveria então um movimento de passividade nas emoções individuais fazendo com que a liberdade estivesse comprometida e a servidão operasse. A autora explica também que as potências não são contingentes, mas imanentes, no sentido de provocar a conservação do próprio ser, item referido a Spinoza. Na sequência, Sawaia segue refletindo sobre a exclusão social, mencionando outros autores já debatidos como Karl Marx, Agnes Heller e Jürgen Habermas. Finalizando o trecho traz novamente pesquisas participantes que reforçam a sua argumentação, pontuando os casos em que moradores de rua optam por permanecer em situações de exclusão, questionando-se se esta postura não seria uma

experiência de inclusão perversa, “Não seria a revelação da ruptura psicológica e social com a inclusão?” (Sawaia, 2014, p. 114).

3.3.4 A potência de ação como objetivo da práxis da Psicologia Social frente à dialética exclusão/inclusão

Nesta última parte do trabalho, a autora sugere a substituição dos termos ‘Conscientização’ e ‘Educação Popular’ por ‘Potência de Ação’ e explica que esta escolha justifica-se pelo excesso de racionalidade e instrumentalização associado aos dois primeiros conceitos. A ideia contida na potência de ação carregaria a possibilidade de articular a ação, a consciência e a emoção, realçando a função positiva dos afetos, o que para Sawaia seria essencial na prática psicossocial. Dessa maneira, novamente amparada por Spinoza, defende-se que a ação considerada boa ao convívio social seria aquela originada de afetos positivos.

Ressalta nesta finalização alguns princípios já discutidos anteriormente, como a união mente e corpo proposta por Spinoza e a ética como proposta para superar o sofrimento ético-político. Reafirma que a concepção de homem da necessidade, em que a carência material inibe certas sutilezas emocionais deve ser superada, e, portanto, acredita que a categoria inaugurada por ela deve colaborar para este propósito. As estratégias psicossociais que vislumbra devem estar orientadas tanto para aspectos materiais quanto emotivos, favorecendo os bons encontros.

O propósito que a autora defende é o de aumentar a potência humana através do favorecimento dos bons encontros, entendidos como aqueles que produzem afetos sustentados na coletividade e relacionados com a preocupação social. Lembrando que as paixões, compreendidas como uma vivência narcísica das emoções, na qual a afetividade tem um fim em si mesmo, desligando-se do cuidado com o outro promove a inclusão perversa, ou, em

outras palavras, a exclusão. A existência desse trabalho auxiliaria na felicidade pública, resultando em uma sociedade que se une através do consentimento e não contrato.

Conclui citando que o trabalho psicossocial deve “inspirar-se na terapia relativa às paixões contida na obra de Espinosa” (Sawaia, 2014, p. 117). Assim, o profissional precisa interessar-se pelo favorecimento da alegria, mas, aquela que promove a potência, a boa alegria, que não se encerra no indivíduo, mas adquire uma consciência coletiva. Há de se preocupar em afastar a passividade e estimular o comportamento ativo no indivíduo, que não se desvincula do interesse coletivo. Dessa forma, as iniciativas empregadas devem “combater a miséria e a banalização do mal do outro, duas das determinações sociais mais poderosas da exclusão, no final do milênio” (Sawaia, 2014, p. 117). Termina indicando que a sua proposta defende a inclusão da afetividade em suas nuances individuais na análise psicossocial, mas sem perder de vista os mecanismos coletivos e de determinação social.

4. APROXIMAÇÕES ENTRE SPINOZA E BADER SAWAIA

4.1. O DESENVOLVIMENTO DA CATEGORIA DE ANÁLISE

Esta seção se dedica a descrever como os trabalhos posteriores realizados por Bader Sawaia, após o capítulo em que lança a categoria ‘sofrimento ético-político’, exploraram este mesmo tema, a partir dos conceitos baseados em Spinoza. Os artigos teóricos desenvolvidos ao longo de duas décadas, após o lançamento do livro *As Artimanhas da Exclusão*, fomentaram a discussão iniciada em torno do conceito. Portanto, a exploração desse conteúdo permite também compreender a análise proposta, realizando a articulação entre os dois autores. Como anteriormente mencionado, foram adotados os critérios de inclusão e exclusão para a seleção dos textos, dessa forma, os trabalhos que não apresentavam Bader Sawaia como primeira autora, publicados anteriormente ao ano de 1999 e sem referência a categoria sofrimento ético político, ou a Spinoza, foram excluídos. Dos 33 artigos completos encontrados, 6 foram utilizados para esta avaliação, além destes, outros 2 caberiam nos critérios estabelecidos mas se mostraram inacessíveis. Cinco capítulos de livros também foram consultados, além do já utilizado ‘*As artimanhas da Exclusão*’, algumas destas obras organizadas pela própria Bader Sawaia e outras em que colabora com a escrita de capítulos.

4.1.1 Discussões a partir da criação da categoria sofrimento ético-político

A partir da discussão iniciada com a categoria sofrimento ético-político, que se propõe a criar um referencial de análise relacionado à dialética exclusão/inclusão. outros temas também foram adicionados pela autora em alusão a Spinoza. Entre os trabalhos analisados, verificou-se tanto discussões voltadas às orientações metodológicas e aos artigos sobre transformação social quanto aqueles voltados à prática nos territórios e comunidade, população de rua, família e contexto escolar.

Os trabalhos retomam a importância do uso do método dialético inspirado em Vygotsky, que por sua vez, segundo Sawaia (2015c), tem origens na obra de Marx. Aponta-se também que o filósofo Spinoza é fonte de grande inspiração para Vygotsky “Uma obra marxista, porém também espinosista, já que Espinosa era seu filósofo preferido, conforme ele mesmo afirmava” (Sawaia, 2015c, p. 2). Oferece grande destaque à influência da teoria histórico-cultural de Vygotsky na elaboração da categoria, o que, apesar de já ser percebido desde o primeiro capítulo em 1999 parece ganhar ainda mais força, nas palavras de Sawaia “os textos analisam a articulação entre subjetividade, desigualdade social e políticas públicas, referendados na obra de Vigotski e na interlocução com pensadores que lhe serviram de base, com destaque para Marx e Espinosa” (Sawaia, 2015c, p. 2). Destaca-se que a leitura de Spinoza ocorre sob o enfoque do trabalho de Lev Vygotsky e suas contribuições acerca da teoria histórico cultural.

No artigo ‘Transformação social: um objeto pertinente à Psicologia social?’, a autora inicia as discussões apontando certas influências de Spinoza na obra de Marx, Vygotsky, Lukács que contribuem para a Psicologia Sócio-histórica. O trabalho se dedica a explicitar a pertinência do conceito de transformação social na Psicologia. A pesquisa defende que as mudanças na ordem social ultrapassam as dimensões materiais, econômicas e sociais como também apresentam características subjetivas e, portanto, se inscreve dentro das preocupações da Psicologia Social Crítica (Sawaia, 2015a).

Justamente neste aspecto de transformação humana e social, a autora insere a discussão sobre Spinoza. Sawaia afirma que, de acordo com o autor de *Ética*, a dificuldade de agir, adotando-se uma postura reativa, ocorre quando o indivíduo abandona a sua autonomia em favor de razões externas que passam a explicar seu comportamento. As denominadas paixões tristes seriam os afetos ligados à perpetuação das relações servis, impedindo a ação transformadora. Dessa forma, o ódio e o medo são associados à deterioração da capacidade de

resistência e luta por mudanças sociais, enquanto, pelo contrário, a alegria, é considerada como potência, força que permite a superação de condições opressoras; “Já na resistência ativa, o homem experimenta a alegria de sentir sua potência aumentando pela própria aptidão à autonomia” (Sawaia, 2015a, p. 10).

Outras referências de Spinoza, diferentes de *Ética*, passam a englobar os trabalhos da autora. O *Tratado Ético Político* passa a integrar o escopo dos trabalhos com especial destaque a conceitos de comum e multidão. Torna-se árduo identificar quais as referências explícitas a Spinoza e quais são releituras de outros autores influenciados por este filósofo. Outro aspecto que parece se destacar é o crescente destaque ao uso da arte e da criatividade da obra de Vygotsky como integrantes da atividade do psicólogo social, associadas à perspectiva de afeto.

4.2. ANÁLISE CONCEITUAL

Diversos são os paralelos estabelecidos entre a obra de Spinoza e a proposta de Bader Sawaia para a Psicologia Social Crítica. Apesar de muitas menções ao filósofo holandês não se pode perder de vista que outros autores compõem o arcabouço teórico ao qual a autora recorreu para construir a sua análise, integrados, inclusive, com os fundamentos da abordagem da Psicologia Social Crítica. A seguir, serão expostas as principais temáticas de aproximação percebidas com as leituras estabelecidas para sustentar a estrutura argumentativa esforçou-se por contrapor as visões de Sawaia e Spinoza, através do uso de citações diretas e indiretas, bem como de comentadores.

4.2.1 O sentido de afeto/emoção e razão

O primeiro aspecto que Sawaia explora na construção de sua categoria é a visão usual da afetividade entendida como item que ofusca o uso da razão, e o predomínio desta última em detrimento da primeira. A autora sublinha a necessidade da consideração dos aspectos afetivos nas análises psicossociais, inclusive sob a ótica do investigador. Sobre os pressupostos epistemológicos aos quais vincula a sua abordagem, diz: “Esta perspectiva epistemológica supera o uso moralizador e normatizador de conceitos científicos que culpabilizam o indivíduo por sua situação social e legitimam relações de poder, apoiados no princípio da neutralidade científica” (Sawaia, 2014, p. 98).

Neste ponto, verifica-se a contraposição entre o quesito da imparcialidade metodológica com os afetos, indicando que, apesar de os sistemas científicos tradicionais reforçarem o critério da isenção, o que ela defende é o oposto; a valorização do envolvimento do pesquisador com o seu tema de estudo, e afirma, “(...)Uma vez olhada positivamente, a afetividade nega a neutralidade das reflexões científicas sobre desigualdade social, permitindo que, sem que se perca o rigor teórico-metodológico, mantenha-se viva a capacidade de se indignar diante da pobreza” (Sawaia, 2014, p.98).

Spinoza abre a parte terceira de *Ética* considerando que os afetos não podem ser considerados um vício, algo que perturba a ordem da razão, mas uma condição da natureza “(...) todos que escreveram sobre os Afetos e a maneira de viver dos homens parecem tratar não de coisas naturais, que seguem leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora da natureza. (Spinoza, 2015, p.233)”. O autor explica que nada que exista dentro do âmbito natural possa ser assumido como uma falha. A crítica que realiza é no sentido das visões que tentam expurgar a afetividade como algo negativo, enquanto o que o filósofo defende é que esta seria constituinte da experiência humana. Chauí (2016, l. 6250) considera que “a natureza humana, os afetos, as paixões e as ações humanas são parte da Natureza e devem ser

conhecidos, entendidos e explicados pelas mesmas leis e regras (ou da mesma maneira) com que são entendidas e explicadas todas as coisas naturais”.

De alguma maneira, as duas perspectivas acabam apresentando pontos de contato, especialmente no exame das tradições correntes de cada período, a de que os afetos atravessariam apenas de forma negativa a avaliação sobre as coisas, devendo ser eliminados. Há uma defesa de que este fenômeno perpassa a condição humana sendo processo inerente a esta experiência. Considerando também o aspecto essencial da obra do filósofo, de que todas as coisas existentes derivam de uma substância única, Sawaia se apropria desse sentido para afirmar que estariam indissociáveis a perspectiva do pesquisador de seu objeto de estudo.

Outro aspecto observado em trecho do capítulo de Psicologia Social é o da unidade entre afetos, razão e ação. Esta relação é destacada em diversos pontos da obra, e é o grande fundamento que aproximaria as duas teorias, aparecendo não apenas no capítulo de Artimanhas da Exclusão como também sendo reatualizado na obra posterior de Bader. Apontam-se diversas significações sobre esse conceito dos afetos, em articulação com Spinoza, as quais nos propomos elucidar.

Um primeiro ponto que se destaca no capítulo de Psicologia, derivado da obra spinozista, é que a união entre razão, afetos e ação criaria uma teia relacional, na qual os corpos se influenciariam mutuamente através dos encontros. Spinoza, por sua vez, indica que o corpo, as ideias e as ações são simultâneas, não havendo uma hierarquia de causas entre eles: “A mente humana percebe não somente as afecções do Corpo, mas também as ideias dessas afecções” (Spinoza, 2015, p.175). Para o filósofo as afecções, levariam a um estado de maior ou menor perfeição a partir da porção de realidade associada a esta troca e o quanto esta favoreceria a potência de existir.

Sawaia se inspira nesta ideia para defender que o trabalho psicossocial deve favorecer os bons encontros e evitar os maus, “A escola e as ONGs devem procurar transformar a sala

de aula ou de atividades em espaço de bons encontros, que favoreçam a potência de aprendizagem” (Sawaia, 2003, p.62). Parece trazer implícita a prerrogativa de que, assim, através da prática afetiva, se alcançará um estado de bem estar e transformação social, que afinal, é o objetivo da Psicologia Social Crítica.

Já na obra de Spinoza o que se verifica é que os conceitos de bem e mal se diluem e se equilibram a partir da noção de necessidade. Ainda que o filósofo aponte bons e maus afetos, os primeiros relacionados à expansão e favorecimento da potência e os últimos como inibidores de *conatus*, não há uma finalidade na ordem das coisas. O único afeto que não apresenta contrário é o supremo amor a Deus, ou conhecimento de terceiro gênero, que se alcança ao voltar-se para a essência e é a isto que se orienta a Ética.

Sawaia promove a separação dos afetos em duas vertentes, uma exclusivamente individual e outra relacionada ao caráter coletivo. A emoção quando aparece no indivíduo e tem fim nele mesmo não é proveitosa, o que significa não ser capaz de fomentar mudanças sociais, fazendo com que o indivíduo aceite situações de exclusão. Essas emoções, individuais, ocasionariam uma perda de potência de existir, relacionada a *conatus*. Já aquelas coletivas, nas quais a pessoa experimenta seus afetos em um sentido social, direcionada em relação aos outros, esta sim, seria positiva e capaz de promover rupturas com os processos de desigualdade. Estes bons afetos seriam aqueles em que mais do que a sensação pessoal, voltada para si, há também uma preocupação com o outro, satisfazendo-se com o seu bem-estar ou se indignando pelas injustiças sociais contra eles. Por sua vez, o sofrimento ético-político seria o estado de sofrimento decorrente das situações de exclusão, originário da coletividade.

Spinoza parece também direcionar os afetos a um sentido de comunidade, entendendo que o voltar-se para a essência provoca um aumento de potência. No entanto, não há esta separação entre afetos individuais e coletivos. O que se verifica é a noção de causa adequada e

inadequada. Quando a coisa singular age determinada apenas por si mesma, têm-se que é causa adequada das ações, enquanto age devido a forças externas diz-se que é causa inadequada. Há a indicação de que o indivíduo deva buscar a essência, e que voltando-se para si acabará por alcançar um sentido de comunidade, já que a substância é única.

Apesar de Spinoza perceber uma unidade entre mente e corpo, a razão parece ser a via de moderação dos afetos, permitindo o favorecimento de *conatus*, no entanto, Sawaia parte do oposto, a valorização de um trabalho afetivo, para que a razão se expanda. Esta parece ser uma grande diferença entre as duas perspectivas: apesar de Spinoza ser um defensor da unidade mente e corpo, entendendo que estes se entrelaçam nas realizações das ações no mundo, há também uma valorização do uso razão, especialmente da intuição, no sentido de aproximar os seres de sua própria natureza. Para tanto, o filósofo recomenda uma vida com moderação. Já Sawaia parte de uma crítica à razão, tanto quando combate a neutralidade científica e até mesmo na razão tida como instrumental, que subverte alguns discursos a fim de manter a ordem social.

4.2.2 Potência

Bader Sawaia argumenta também sobre a potência de ação e a potência de padecimento, fazendo alusão a Spinoza. A autora afirma que as emoções vividas a partir do senso de coletividade proporcionariam um aumento da potência de ação dos indivíduos, enquanto as emoções vividas individualmente provocariam a deterioração desse potencial. A potência de padecimento, identificada como oposta a potência de ação, é aquela ocasionada pela vivência individual das emoções. A partir do momento em que a afetividade não se dirige a um senso de preservação coletiva, o sujeito estaria submetido a servidão, não conseguindo desvencilhar-se das situações de opressão e até mesmo sem a possibilidade de ter consciência

desta condição. Por outro lado, quando afetado por emoções coletivas, ou seja, quando o sofrimento não é individual, mas direcionado a toda a comunidade, assim como a alegria, há a possibilidade de uma postura ativa, favorecendo a potência de ação.

O trabalho psicossocial é então propiciar os bons encontros, que permitem a vivência dos afetos potentes, ou seja, facilitar o potencial de ação. Essa possibilidade, por sua vez, facilitaria o processo de transformação social, almejado pela Psicologia Social Crítica. Enquanto os maus afetos, evidenciados pela sua natureza individual, provocariam o esfacelamento social e a perpetuação de uma sociedade estratificada e injusta, os bons afetos permitiriam a superação dessas relações desiguais.

Spinoza aponta que, quando as causas para uma ação se encontram no próprio sujeito, há o favorecimento de *conatus* e da potência de sobrevivência. No entanto, quando as ações são explicadas apenas parcialmente por causas internas ao indivíduo, sendo influenciadas também por causas externas, há a perda de potência. A questão é que, ao voltar-se para si mesmo, e totalmente para a sua essência, que convém com a natureza como um todo, o indivíduo efetivamente se ligará à sua potência de ação e sobrevivência. Para perceber-se como um ente que se integra ao todo é fundamental voltar-se para si, para a própria essência. Neste sentido, parece haver um distanciamento entre os dois autores, pois ainda que ambos almejem um senso de coletividade, ou seja, do indivíduo que se coloca implicado com os seus semelhantes, a maneira para se alcançar essa percepção é distinta. Sawaia defende que o favorecimento da vivência coletiva dos afetos é o caminho para a liberação do potencial de ação, já Spinoza se direciona no entendimento que voltar-se para si e para a própria essência provocaria este sentido.

Quando se aponta para a unidade mente e corpo e a possibilidade de expansão do potencial de ação, Bader Sawaia defende que ao se provocar o que denomina bons encontros, isto é, aqueles ligados aos afetos potentes, haveria também uma maior possibilidade de

compreensão das coisas, do uso da racionalidade. A razão adequada passaria pela experiência afetiva, o que leva inclusive à crítica à neutralidade científica. Em Spinoza, mesmo havendo a busca por esta unidade não se pode perder de vista que há uma defesa de um conhecimento que se liga a Deus e que dirige as ações não só no indivíduo, mas em todo o universo.

O filósofo indica que é da essência de cada um buscar os afetos potencializadores da existência, e evitar aqueles que mutilam essa possibilidade. Este jogo entre as afecções que são causa adequada ou inadequada de algo se processa de acordo com uma ordem determinada e certa, baseadas em Deus. Lembrando que a noção de Deus aqui é natureza, que apresenta uma ordem sem causa definida. Ao refletir sobre a mente e a força dos afetos na parte IV, a postura é a de que há uma possibilidade da razão, especialmente aquela voltada a ciência intuitiva, ou amor a Deus, moderar essa aparente ‘passividade’ a que o corpo e a mente estão sujeitos. Diante disso, surge a filosofia prática de Spinoza, apontando que a moderação diante dos prazeres serviria para conduzir o indivíduo dentro dessa articulação de afetos, abrindo espaço para se voltar para a essência e para o amor a Deus, este sim, sem contrário.

Em Spinoza, há uma aceitação de acordo com as determinações do universo, ou de Deus, que não se apresentam seguindo uma ordem ou vontade. Ao voltar-se para esse entendimento, o indivíduo se libertaria dos conceitos de bem e mal, que são criações humanas, e estariam dispostos ao bem coletivo pois esse é o único caminho possível quando se percebe como parte do todo. A preservação do outro passa a significar o próprio bem, e esse passo seria a elevação máxima ao se voltar para a essência de Deus enquanto natureza, o trajeto lógico e necessário. De alguma maneira há aqui um predomínio de um modo específico de conhecimento para que o ser humano se situe no mundo e conviva em sociedade, este saber seria de um tipo característico, aquele ligado a Deus.

Por outro lado, quando Sawaia aponta em sua categoria a busca por bons encontros, facilitadores de afetos que motivam a transformação, se apresenta uma conotação a aquilo que é bom, uma ordem certa e transformadora, em detrimento a aquilo que é ruim e causa estagnação. Tem-se a ideia que ao provocar um somatório positivo de afetos lançam-se as bases para a modificação das relações de opressão. No entanto, este jogo de afetos à luz de Spinoza, na verdade, seria algo decorrente da condição humana enquanto não se volta para a sua essência. Enquanto Sawaia defende um saldo positivo de bons encontros que destruíssem aqueles negativos, a fim de trazer a libertação, Spinoza coloca um único afeto capaz de se sobrepor a todos os outros, o amor incondicional a Deus, ou natureza.

4.2.3 Estado/ Liberdade e Ética

Diante dessa supremacia do amor a Deus, o papel do Estado seria o de garantir o livre expressar da razão e da ciência intuitiva. Spinoza se encontra no momento de criação dos estados nacionais e, portanto, sua defesa é de uma sociedade que controle essa possibilidade. A felicidade não é uma busca em si, algo que deva guiar o homem, mas sim algo que se conquista com o amor a Deus, é o caminho natural, um brinde que aparece ao se voltar para a própria essência.

Há uma crítica da brasileira à ausência da afetividade nas elaborações de políticas econômicas do Estado, e esta desvalorização além de ocultar um traço importante na compreensão dos indivíduos vivendo em sociedade, atenderia a fins ideológicos, “conhecer o sofrimento ético-político é analisar formas sutis de espoliação humana por trás da aparência da integração social” (Sawaia, 2014, p.106). Há um certo jogo entre afetos na leitura de Spinoza, a fim de favorecer a potência de existir, que de acordo com sua perspectiva, perpassa todos os seres. Cada afeto pode ser destruído por seu contrário em um sentido oposto, e,

portanto, quando os seres se deixam levar por afetos que coíbem *conatus* devem procurar outros que atenuem os primeiros. Haveria uma certa tendência das pessoas, até mesmo pela existência de *conatus*, buscarem os afetos que aumentam a sua potência. O único afeto sem contrário é o amor a Deus, e, nesse sentido, ao se alcançar esse afeto o caminho natural de todos seria o de preservar a si e a natureza. Justamente pela incapacidade de viver esse amor a Deus, ou à natureza, plenamente é que os homens são levados a afecções que provocam uma distorção da realidade, tanto no corpo quanto na mente.

Esta articulação de afetos, por sua vez, não segue um princípio ou finalidade, já que acontece por si. Em uma leitura mais aproximada da realidade, pode haver uma perda de potência, que aparentemente contraria o princípio do universo, mas quando se olha este saldo diante de toda a amplitude da natureza essa suposta perda é anulada. O universo infinito em sua perfeição opera por leis próprias, que não seguem as noções de bem e mal que os homens atribuem à realidade. No entanto, a categoria de Sawaia parece delimitar muito claramente o que seriam bons e maus afetos, adotando uma postura de privilégio aos bons afetos, para que as ações desses indivíduos pudessem ser efetivas na sociedade.

O bom afeto para Spinoza seria o supremo amor a Deus, que, por sua vez, seria direcionado a natureza toda, mas este alcance ocorre em nível individual e segue um caminho que apresenta leis desconhecidas, ligadas à necessidade em voltar-se para a essência. Quando se toma que o objetivo de Sawaia é promover o avanço coletivo e social (algo que Spinoza também almeja, através do amor a Deus), vemos alguma aproximação entre as ideias. No entanto, a dinâmica desses afetos parece ser distinta, Spinoza define um afeto primordial, que aparece quando há a moderação dos afetos pela razão, culminando na ciência intuitiva. Já Sawaia indica que diversos afetos apresentam uma capacidade de proporcionar a vivência coletiva, a depender da forma como são vividos, nunca vinculados a si mesmos, mas também ao outro.

Por um lado, Sawaia indica que as avaliações para a compreensão dos afetos que operam em uma sociedade devem ser feitas no indivíduo, mas que sua reverberação deve ser social. Quando a pessoa vive um afeto voltado para si, ela mesma aceita uma condição de isolamento, de subordinação e servidão. Em Spinoza parece haver uma diferença, cada indivíduo quando olha para si, e se volta para sua essência, consegue alcançar a necessidade de integrar-se ao todo, algo natural. Voltar-se para si é olhar e perceber a grandeza da natureza inteira. A razão apesar de se colocar articulada aos afetos, apresenta um papel fundamental para os indivíduos, já que é através dela que os afetos são equilibrados e se pode distinguir uma ideia verdadeira da falsa, alcançando-se essa necessidade de vínculo com a essência e portanto com a natureza toda, um caminho lógico e fundamental. Em Sawaia, a intervenção para que se possa atingir uma sociedade justa deve vir não apenas pelo aparato da razão, mas também através de mecanismos afetivos de troca.

Ao mesmo tempo em que na categoria de Sawaia parece haver como norte regulador o bem-estar social, a chave disto através da atividade afetiva, Spinoza, por sua vez, irá defender que a correta maneira de viver se daria através de uma vida moderada, segundo a qual estes afetos se equilibrariam.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho trata-se de uma releitura da obra de Spinoza e Bader Sawaia à luz da interpretação pessoal da autora, e ainda que tenha se amparado nas considerações de diversos outros autores não se livra de conter os vieses vinculados à análise conceitual. Na abertura da tradução da 'Ética', Marilena Chauí discute como os filósofos clássicos podem elucidar questões atuais por meio de seu trabalho. Reflete sobre a tendência de nos apropriarmos de ideias filosóficas de duas formas distintas, ou as assumindo completamente determinadas por seu tempo e, portanto, pouco úteis aos dias atuais, ou tomando o pensamento como completamente genial, afastando-se as lacunas entre os contextos em que foram produzidas (Chauí, 2015).

A mesma autora explica que há ainda uma terceira via, na qual defende que a leitura de textos densos e clássicos, muito mais do que oferecer uma suposta verdade absoluta, nos permite ampliar as indagações filosóficas. Assim, argumenta que a apropriação de um texto permite a apreensão do tortuoso caminho que um filósofo lapidou, o que propicia a abertura do pensamento do leitor, a expansão da sua racionalidade em novos sentidos, para que então construa o seu (Chauí, 2015).

De alguma maneira, esta última perspectiva é a que parece ter guiado os esforços na aproximação realizada entre o texto filosófico de Baruch de Spinoza e a teoria psicológica de Bader Sawaia. Apesar de alguns conceitos de Sawaia como unidade mente, corpo; potência de existir; sentido de comunidade, aparecerem no texto de Spinoza verificam-se também grandes diferenças entre eles. Parece haver alguma inspiração spinozista para a criação da categoria sofrimento ético-político mas também divergências são notadas entre elas. Em primeiro lugar, enquanto Sawaia parece prever um cenário social ideal provocado pelos bons encontros,

Spinoza entende que as relações ocorrem seguindo a ordem da natureza, tanto o bem quanto o mal como condições que não possuem uma causa final.

As lacunas entre as duas obras talvez possam ser atribuídas também à diversidade de outros filósofos e autores que integraram a construção da categoria. Em alguns momentos houve a releitura de Spinoza à luz de outras perspectivas e a integração de novas fontes dificultou a compreensão do que se referia estritamente à teoria spinozista. De qualquer modo, a distância entre a proposta original de Spinoza e a realização de Sawaia confirma a hipótese delineada neste projeto, visto se tratar de momentos históricos e culturais muito distantes.

REFERÊNCIAS

- Campos, R. H. F. (1992). 30 anos de regulamentação. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 12(2), p. 4-9. Recuperado de: <https://dx.doi.org/10.1590/S1414-98931992000200002>.
- Almeida, R. M. D., & Mohr, A. M. (2019). Freud e Spinoza a razão, a necessidade e a liberdade. *Trans/Form/Ação*, 42(1), p. 79-100.
- Bernardes, J. S., (1998) *História*, In Jacques, M. G. C., Strey, M. N., Bernardes, M. G., Guareschi, P. A., Carlos, S. A., Fonseca, T. M. G., (orgs.), *Psicologia Social Contemporânea: Livro Texto*, 3º ed. Petrópolis: Vozes, p. 19-35.
- Bertini, F. M. A.(2014), Sofrimento ético-político: uma análise do estado da arte. *Psicologia & Sociedade*, 26(2), p. 60-69.
- Bidney, D. (1941). *The Psychology and Ethics of Spinoza: A study in the history and logic of ideas*. Yale University Press: New York.
- Bock, A.M.B.; Ferreira, M.R.; Gonçalves, M.G.M.; Furtado, O. (2007). Sílvia Lane e o Projeto do ‘Compromisso Social da Psicologia’. *Psicologia & Sociedade*, 19(2) p. 46-56.
- Boechat, F., Portugal, F. T. (2014). Construcionismo Social. In Araujo, S. F. et al. (org). *Fundamentos Filosóficos da Psicologia Contemporânea*. Editora UFJF: Juiz de Fora. 432p.,
- Boechat, F., Portugal, F. T. (2014). Uma Réplica a Castañon., In Araujo, S. F. et al. (org). *Fundamentos Filosóficos da Psicologia Contemporânea*. Editora UFJF: Juiz de Fora. 432p.
- Bomfim, E.M. (2004). Históricos Cursos de Psicologia Social no Brasil. *Psicologia & Sociedade*, 16 (2), p. 32-36.
- Castañon, G. A. (2012). Filosofia da Psicologia: Uma Taxonomia. In Araujo, S. F. (org.), *História e filosofia da Psicologia: perspectivas contemporâneas*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 364p.
- Castañon, G. A. (2009). Psicologia como Ciência Moderna: vetos históricos e status atual. *Temas em Psicologia*, 17(1), p. 21-36.
- Castañon, G. A. (2004). Construcionismo social: uma crítica epistemológica. *Temas em Psicologia da SBP*, 12(1), p. 67-81.
- Castañon, G. A. (2014). Construcionismo Social: Uma Crítica. In Araujo, S. F. et al. (org). *Fundamentos Filosóficos da Psicologia Contemporânea*. Editora UFJF: Juiz de Fora. 432p.
- Castañon, G. A. (2001). Pós-modernidade e Psicologia Social: uma crítica epistemológica. *Dissertação (Mestrado em Psicologia Social)*, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

- Chauí, M. (2006). Espinosa: poder e liberdade. In Boron, A. A. Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx. Editora USP: São Paulo.
- Chauí, M. (2016). A nervura do real II: imanência e liberdade em Espinosa. Editora Companhia das Letras: São Paulo. E-book Kindle. Paginação Irregular.
- Collier, G., Minton, H. L., Reynolds, G. (1996) Escenarios y tendencias de la psicología social. Tecnos: Madri.
- Cruz, R. N. & Van Stralen, C. J. (2012). A produção do conhecimento na psicologia social brasileira: um estudo descritivo a partir da revista Psicologia & Sociedade (1986-1992). Psicologia & Sociedade, 24 (1), p. 227-239.
- Deleuze, G. (2002), *Espinosa: filosofia prática*. Tradução: Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta.
- Dimenstein, M. D. B. (1998). O psicólogo nas Unidades Básicas de Saúde: desafios para a formação e atuação profissionais. *Estudos de Psicologia*, 3(1), p. 53-81.
- Dunham, J. H. (1908). Freedom and Purpose: An Interpretation of the Psychology of Spinoza (No. 1-3). Psychological Review Company: Princenton.
- Fazzi, R. C. & Lima, J. A. (2016). A Psicologia social sociológica: percursos, rumos e contemporaneidade de uma tradição teórico-metodológica. *INTERthesis*, 13(3), 3, p.101-120.
- Fragoso, E. A. R. (2012). Uma introdução à Ética de Benedictus Espinosa. *Kalagatos*, 9 (14), p. 63-95.
- Gergen, K. (1973). Social Psychology as History. *Journal of Personality and Social Psychology*, 26(2), 309-320.
- Gouveia, V. V. (2015). Psicologia Social como Ciência e Prática: O que Pensam Pesquisadores Brasileiros? *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 31(4), p. 491-500.
- Gómez-Alonso, M. (2015). Spinoza on freedom, individual rights and public power. *Praxis Filosófica*, (40), p. 11-34.
- Gundlach, H. (2012), A Psicologia como Ciência e como disciplina: O caso da Alemanha. In Araujo, S. F. et al. (org). Fundamentos Filosóficos da Psicologia Contemporânea. Editora UFJF: Juiz de Fora 364p.
- Jacó-Vilela, A. M.; Degani-Carneiro, F. & Oliveira, D. M. (2016). A formação da psicologia social como campo científico no Brasil. *Psicologia & Sociedade*, 28(3), p. 526-536.
- Jesus, P. B. M. (2015), Considerações acerca da noção de afeto em Espinosa. *Cadernos Espinosanos*, 33, p. 161-190.

- Koch, S. (1992). The nature and limits of psychological Knowledge: Lessons of a century qua “science”. In Koch, S. & David, L. E. (ed.). *A century of Psychology as Science*. Washington: APA books.
- Lane, S. T. M. (2004). A Psicologia Social e uma nova concepção de homem para Psicologia, In Lane, S. T. M. & Codo, W. (orgs.). *Psicologia Social: O homem em movimento*(13 ed.) São Paulo: Brasiliense..
- Laurenti, C. (2012). Trabalho conceitual em psicologia: pesquisa ou perfumaria”? *Psicologia em Estudo*, 17(2), p. 179-181.
- Laurenti, C. & Araujo, S. F. (2016). Introdução. In Laurenti, C.; Lopes, C. E.; Araujo, S. F. (orgs.). *Pesquisa Teórica em Psicologia: Aspectos Filosóficos e Metodológicos*, São Paulo: Hogrefe CETEPP.
- Laurenti, C. & Lopes, C. E. (2016). Metodologia da pesquisa conceitual em Psicologia. In Laurenti, C.; Lopes, C. E.; Araujo, S. F. (orgs.). *Pesquisa Teórica em Psicologia: Aspectos Filosóficos e Metodológicos*, São Paulo: Hogrefe CETEPP.
- Lima, O. F., Pereira Júnior A., (2008) O resgate do monismo de Spinoza na neurofilosofia de Antonio Damásio. *Rev. Simbio-Logias*, 1(2).
- Paulino L. R. P. & Palmieri, M. W. A. R. (2010). A história da psicologia social contada da perspectiva do aluno que não fez a “tarefa de sempre”. *Athenea Digital*, 17, p. 163-178.
- Machado, A. & Silva, F. (2007). Toward a richer view of the scientific method: the role of conceptual analysis. *American Psychologist*, 62(7), p. 671-681.
- Massimi, M. (1990). *História da psicologia brasileira: da época colonial até 1934*. São Paulo: EPU.
- Molón, Susana Inés (2011). A Psicologia Social Abrapsiana: apontamentos históricos. *Interações*, 6(12).
- Prado Filho, K.(2011). Para uma arqueologia da psicologia social. *Psicologia & Sociedade*, 23 (3), p. 464-468.
- Ribas Jr., R. C.; Portugal, C. M.; Pitrowsky, L. T.; Cunha; M. P., Blanco, P., Ramos; Pimmingstorfer, G.; R. Nicolas, & Vilarinho, Y. C.. (2009). A Psicologia Social no Brasil (1986 - 2006): Uma avaliação bibliométrica baseada no PsycINFO. *Interamerican Journal of Psychology*, 43(3), p. 532-540. Recuperado em 14 de janeiro de 2019 de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-96902009000300012&lng=pt&tlng=pt.
- Rodrigues, H.B.C. (2005). A Psicologia Social como especialidade: paradoxos do mundo Psi. *Psicologia & Sociedade*, 17 (1), p. 17-28.
- Rose, N. (2008). Psicologia como uma ciência social. *Psicologia & Sociedade*, 20 (2),p. 155-164.

- Saisset, E., (1842/2018) *La vie de Benoit de Spinoza, A vida de Spinoza* (trad.: Emanuel Ângelo Rocha Fragoso). Companhia das Letras: São Paulo.
- Sawaia, B.B. (2003a). Fome de felicidade e liberdade. Muitos Lugares para Aprender/ Centro de Estudos e Pesquisas em Educação, Cultura e Ação Comunitária, Fundação Itaú Social: São Paulo.
- Sawaia, B. B. (2003b). La comunidad como principio y como entidad cívica: Una discusión sobre democracia y felicidad centrada en la familia. *Fundamentos en Humanidades*, 4(7-8), p. 9-17.
- Sawaia, B. B. (2005) Limites do julgamento ético nos estudos que se valem de técnicas qualitativas. *Boletim do Instituto de Saúde*, p. 22-23.
- Sawaia, B. B. (2006). Espinosa: o precursor da ética e da educação ambiental com base nas paixões humanas. In I. C. M., Carvalho; M., Grün & Trajber, R. (orgs.). *Pensar o Ambiente: bases filosóficas para a Educação Ambiental*. Brasília: Ministério da Educação.
- Sawaia, B. B. (2009). Psicologia e desigualdade social: uma reflexão sobre liberdade e transformação social. *Psicologia & Sociedade*, 21(3), p. 364-372.
- Sawaia, B. B. (2014), O sofrimento ético-político como categoria de análise da dialética exclusão/inclusão. In *As artimanhas da exclusão: Análise psicossocial e ética da desigualdade social* (14a ed.). Sawaia, B.B. (Org.). Petrópolis: Editora Vozes.
- Sawaia, B. B. (2015a). Transformação social: um objeto pertinente à Psicologia Social? *Psicologia & Sociedade*, 26(2).
- Sawaia, B. B., & Maheirie, K. (2015b). A Psicologia sócio-histórica: um referencial de análise e superação da desigualdade social. *Psicologia & Sociedade*, 26(2).
- Sawaia, B. B., & Silva, D. N. H. (2015c). Pelo reencantamento da psicologia: em busca da positividade epistemológica da imaginação e da emoção no desenvolvimento humano. *Caderno Cedes*, 35.
- Sawaia, B. B.(2018a). Prólogo. In Bader B. Sawaia, R. Albuquerque & F. R. Busarello. *Afeto & comum: reflexões sobre a práxis psicossocial*. São Paulo: Alexa Cultural.
- Sawaia, B. B.; Pereira, A. & Santos, L. M. C. (2018b). Psicologia e população em situação de rua: apontamentos sobre a produção científica no Brasil. In Bader B. Sawaia, R. Albuquerque & F. R. Busarello. *Afeto & comum: reflexões sobre a práxis psicossocial*. São Paulo: Alexa Cultural.
- Sawaia, B. B. & Purin G. T. (2018c). Em busca de uma concepção psicossocial de território na convergência entre política, comunalidade e afeto. In Bader B. Sawaia, R. Albuquerque & F. R. Busarello. *Afeto & comum: reflexões sobre a práxis psicossocial*.: São Paulo: Alexa Cultural.

- Soares, A. R.. (2010). A Psicologia no Brasil. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 30(spe), p. 8-41. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.1590/S1414-98932010000500002>.
- Sousa, E. A. (2008). Sílvia Tatiane Maurer Lane: dissertações e teses orientadas no programa de Estudos Pós-graduados em Psicologia Social na PUC SP - uma contribuição aos estudos sobre a Psicologia Social no Brasil,.Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Spinoza, B., (1983). *Os Pensadores: Spinoza (3ed)*. Marilena de Souza Chauí (trad)São Paulo: Abril Cultural.
- Spinoza, B. (1677/2015). *Ética*.(trad. Grupo de Estudos Espinosanos). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Strathern, P. (2000). *Spinoza (1632-1677) em 90 minutos* (trad. Marcus Penchel) Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.
- Sturm, T. (2012). Há algum problema com a Psicologia Matemática do século dezoito? Um novo olhar sobre o velho argumento de Kant. In Araujo, S. F. (org.). *História e filosofia da Psicologia: perspectivas contemporâneas*, Juiz de Fora: Ed. UFJF, 364p.