

Spinoza e práticas clínicas em psicologia: algumas considerações

Anelise Lusser Teixeira  ★

Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil

Resumo

O presente ensaio teórico pretende elencar algumas questões acerca das possíveis contribuições de Spinoza para a compreensão dos modos de subjetivação e, conseqüentemente, para as práticas clínicas de psicologia nos dias de hoje. Inicialmente, em consonância com estudiosos e comentadores, será colocada a atualidade da obra de Spinoza, mesmo quase quatro séculos após sua morte. Ao explanar os principais conceitos do autor, também propõe traçar um panorama introdutório aos interessados em um primeiro contato com seus escritos. Pelo caráter inovador e transformador de suas ideias, faz-se necessário explicar o conjunto de conceitos, pois um conceito promove uma mudança em outro e assim sucessivamente. Neste percurso, daremos destaque ao conceito de multidão, que redimensiona a importância das formações coletivas de desejo, para indicar a revolução ética e política operada por sua filosofia. Com este movimento, chegamos, então, ao coração de sua obra com os conceitos de afeto e corpo, intimamente relacionados. Finalmente, faremos uma breve reflexão sobre algumas formas de sofrimento presentes no contemporâneo, apontando as particularidades de determinadas vertentes da psicologia, fundamentadas em dualismos, para propor estratégias de intervenção orientadas pela inspiração spinozista.

Palavras-chave: Spinoza; práticas clínicas; modos de subjetivação; contemporâneo.

Spinoza and clinical practices in psychology: some considerations

Abstract

This theoretical essay intends to list some questions about the possible Spinoza's contributions to the understanding of the modes of subjectivation and, consequently, to the clinical practices of Psychology today. Initially, in line with scholars and commentators, the actuality of Spinoza's work will be placed even nearly four centuries after his death. In explaining the main concepts of the author, it also proposes to draw an introductory panorama, to those interested in a first contact with this work. Due to the innovative and transformative character of his work, it is necessary to explain the set of concepts, since one concept promotes a change in another and so on. In this course, we will highlight the concept of the multitude, which resizes the importance of collective formations of desire, to indicate the ethical and political revolution wrought by its philosophy. With this movement we then come to the heart of his work with the concepts of affection and body, closely related. Finally, we will make a brief reflection on some forms of suffering present in the contemporary, pointing out the particularities of certain aspects of psychology, based on dualisms, to propose intervention strategies guided by Spinozist inspiration.

Keywords: Spinoza; clinical practices; modes of subjectivation; contemporary.

Spinoza y las prácticas clínicas en psicología: algunas consideraciones

Resumen

Este ensayo teórico pretende enlistar algunas preguntas acerca de las posibles contribuciones de Spinoza a la comprensión de los modos de subjetivación y, en consecuencia, a las prácticas clínicas de la psicología en la actualidad. Inicialmente, en línea con estudiosos y comentaristas, se situará la actualidad de la obra de Spinoza, casi cuatro siglos después de su muerte. Al explicar los principales conceptos del autor, también se propone trazar un panorama introductorio para aquellos interesados en un primer contacto con sus escritos. Debido al carácter innovador y transformador de sus ideas, es necesario explicar el conjunto de conceptos, ya que un concepto promueve el cambio en otro y así sucesivamente. En este curso destacaremos el concepto de multitud, que redimensiona la importancia de las formaciones colectivas del deseo, para indicar la revolución ética y política operada por su filosofía. Con este movimiento llegamos, pues, al corazón de su obra con los conceptos íntimamente relacionados de afecto y cuerpo. Finalmente, reflexionaremos brevemente sobre algunas formas de sufrimiento presentes en el mundo contemporáneo, señalando las particularidades de ciertas hebras de la psicología, basados en dualismos, para proponer estrategias de intervención guiadas por la inspiración spinozista.

Palabras clave: Spinoza; prácticas clínicas; modos de subjetivación; contemporáneo.

Introdução

O presente ensaio teórico pretende apontar algumas possíveis contribuições da obra de Spinoza, contidas principalmente nos livros *Ética* (2011) e *Tratado político* (2009), para a compreensão dos modos de subjetivação no contemporâneo e, conseqüentemente, para a prática

*Endereço para correspondência: Universidade Federal Fluminense, Instituto de Psicologia, Campus do Gragoatá. Rua Professor Marcos Waldemar de Freitas Reis, s/n°, Bloco N, 4º andar. São Domingos - Niterói, RJ - Brasil. CEP: 24210-20. E-mail: anelusser@gmail.com

Os dados completos da autora encontram-se ao final do artigo.

clínica da psicologia nos dias de hoje. Acreditamos que a obra de Spinoza, ao propor uma ética dos afetos, nos oferece ferramentas que subsidiam o rompimento com os principais dualismos – corpo x mente e individual x social – em que a psicologia científica foi fundamentada.

Começaremos indicando as ideias de estudiosos e comentadores de Spinoza que afirmam que, mesmo quase quatro séculos após sua morte, ele continua sendo um potente aliado do pensamento, servindo de inspiração a in-



telectuais e cientistas. Em seguida, apresentaremos uma introdução aos seus principais conceitos, que tornam evidentes suas marcas diferenciais. Pelo caráter inovador e transformador de sua obra, faz-se necessário explicar o conjunto dos conceitos, pois um conceito promove uma mudança em outro, e assim sucessivamente. Mesmo concepções de afetos aparentemente simples, como alegria e tristeza, são conectadas a ideias inéditas e inusitadas, precisando, portanto, ser ressignificadas.

Falaremos do conceito de multidão, um dos temas considerados mais afinados com o contemporâneo, posto que reformula a importância das formações coletivas de desejo, para indicar a revolução ética e política operada por sua filosofia. Chegaremos, então, ao coração de sua obra com os conceitos de afeto e corpo, intimamente relacionados para a construção de uma ética dos afetos. O corpo, em Spinoza, não se encontra em posição hierárquica com a alma, não sendo, portanto, uma massa fisiológica regida por um espírito transcendente, mas superfície de experiência dos afetos que aumentam ou diminuem a potência do ser.

Logo após, discutiremos a concepção de ‘substância única’, central na obra spinozista, para refletirmos sobre as implicações dessa ideia, apontando desde já a dissonância com quase todas as vertentes da psicologia, que pressupõem o negativo como base da constituição do ser humano. O foco, então, é aqui colocado no encontro e na experiência, ou seja, na construção de uma vida ética e, assim, a importância do mundo é redimensionada, no vetor oposto de uma clínica que prioriza leituras intrapsíquicas e familiaristas. A partir disso, elencamos algumas formas de sofrimento cada mais frequentes no contemporâneo – como as práticas de automutilação, os transtornos alimentares, psicossomáticos e de pânico e o suicídio – e as soluções apontadas para estas pela indústria médica e midiática, a fim de lançar questões norteadoras da construção de estratégias clínicas de inspiração spinozista.

Por que ler Spinoza no terceiro milênio?

O que um polidor de lentes do século XVII tem a dizer aos homens de hoje? Para muitos filósofos, cientistas políticos, economistas, neurocientistas, psicanalistas, sociólogos, escritores, entre tantos outros, Bento, Benedito ou Baruch de Spinoza, ou Espinosa,¹ é mais atual do que nunca. Ele encanta, e “não é somente pelas suas intuições geniais [...] mas também pela lição de vida que ele nos dá em matéria de coragem e de liberdade de pensamento”² (GOLLIAU, 2015, p. 9. Para Golliau (2015), trata-se de uma filosofia prática – referência ao livro de Gilles Deleuze, intitulado *Espinosa: filosofia prática*, publicado em 1970 – porque é uma filosofia de experiência e da vida.

Nascido em 1632, aos 22 anos Spinoza já era sócio e gerente de um empreendimento comercial herdado do pai. Aos 24 anos foi excomungado da comunidade judaica sob a acusação de ateísmo. Ele deixou os negócios, aprendeu o ofício de polidor de lentes (utilizadas em ócu-

los, telescópios e microscópios) e passou a seguir uma vida discreta, prudente e reclusa, cercada apenas de amigos fiéis. Sua principal obra, *Ética*, foi escrita ao longo de mais de uma década, mas publicada, juntamente com outros escritos, somente após sua morte (GOLLIAU, 2015).

Apesar de não ter sido muito influente no seu tempo, Spinoza foi celebrado por diferentes pensadores que o precederam. Em 1881 Nietzsche diria: “Eu tenho um precursor” (GOLLIAU, 2015, p. 9) ao conhecer sua obra e constatar que ele conferia a mesma importância à potência e recusava toda transcendência (GOLLIAU, 2015). Durante o século XX, ele influenciou escritores célebres, como Virgínia Wolf, mas foi Gilles Deleuze que o recolocou em cena na conturbada década de 1960, quando o pensamento spinozista também foi aliado às correntes de pensamento marxista, pela pena de Toni Negri. Cientistas como Antônio Damasio (neurocientista) e Henri Atlan (geneticista) encontram na obra do polidor de lentes os argumentos e a inspiração que lhes permitem avançar nas suas próprias pesquisas. Em 2016, observamos novamente a inspiração spinozista nas lutas de resistência na voz do economista Frédéric Lordon, que se destacou entre a população que ocupou a Praça da República de Paris, em um movimento contra a revogação de direitos trabalhistas (TERUEL, 2016).

Moreau (2015) considera absolutamente atuais as compreensões de Spinoza e, por isso, o encontramos hoje nas regiões mais críticas da sociologia, da economia e da psicanálise. A autora considera Spinoza mais atual do que Descartes, pois enquanto este exila o homem da natureza, divide alma e corpo, aquele se esforça por pensar as leis da natureza de uma maneira igualitária. Spinoza não faz oposição absoluta entre paixão e intelecto ou entre lei e razão, mas traça um percurso. É ultramoderno, pois sua obra é atravessada de ponta a ponta por uma compreensão única de liberdade, relacionada a uma teoria revolucionária sobre a relação entre corpo e mente, sua concepção de um Deus não transcendente e sua aposta radical na democracia.

Suhamy (2015) comenta que o método geométrico utilizado na escrita do livro *Ética* (2011) converteu-se em uma justificativa para que alguns comentadores criassem jargões, destacando algumas expressões contidas na obra, como “deus, isto é, natureza”, “substância única” e “*conatus*”, que marcam as obras dos comentaristas, mas que o próprio Spinoza usou pontualmente. Recomenda-se, portanto, muita cautela para não resumir seu trabalho a esses poucos elementos já cristalizados, pois embora a ordem geométrica possa intimidar, com seu sistema de definições, de demonstrações e de escólios, postulados e corolários, “sua linguagem é muito mais simples do que parece” (SUHAMY, 2015, p. 43). O autor afirma que as palavras de Spinoza seriam o “enquanto”, “tanto/quanto”, “mais e mais” e “adequado/inadequado”, pois estão presente em toda a escrita e estabelecem o contexto que faz singular cada pensamento onde se encontram, contaminando-os com liberdade.

¹As duas traduções existem na língua portuguesa. Aqui, optamos pela versão de Spinoza, de vertente francesa.

²Esta e outras passagens, cujas referências estão em francês, não têm traduções disponíveis em português, foram traduzidas pela autora..

Perseverar no ser, mas nunca só

Um dos motivos de Spinoza ser cada vez mais utilizado nos limiares da virada de milênio é o seu conceito de multidão, que se diferencia do conceito de massa,³ compondo leituras muito mais potentes de diversos movimentos sociais de resistência que têm causado turbulências na ordem neoliberal, intensificados sobretudo desde a primavera árabe e os movimentos *Occupy* (LORDON, 2015).

Uma leitura apressada de *Ética* (2011) pode dar a impressão aos leitores mais desatentos que Spinoza tinha como principal preocupação a perseverança do ser em sua individualidade. Toda a sua obra, no entanto, tem um profundo atravessamento social e político, que está posto no livro *Ética*, mas se explicita no *Tratado político* (2009). Este, escrito em 1676-77, é uma obra inacabada, interrompida pela morte do autor, que a iniciou apenas um ou dois anos depois de terminar *Ética*. O *Tratado político* evidencia a importância que o contexto social e político tinha para seu autor, conforme expresso no célebre escólio da proposição 18 da *Ética* IV, que, segundo Vinciguerra (2003), é justamente a proposição que marca a passagem da problematização da servidão para a da liberdade.

Nada melhor ao homem do que o próprio homem. Quero com isso dizer que os homens não podem aspirar nada que seja mais vantajoso para conservar seu ser do que estarem, todos, em concordância de tudo, de maneira que as mentes e os corpos de todos componham uma só mente e um só corpo, e que todos, em conjunto, se esforcem, tanto quanto possam, por conservar seu ser e que busquem, juntos, o que é de utilidade para todos (SPINOZA, 2011, p. 169).

Frédéric Lordon (2015) pesquisa os conceitos de política em Spinoza e, ao nos apresentar suas ideias, acaba por deixar evidentes as diferenças de tradução do latim⁴ para a edição brasileira e francesa. A palavra *imperium*, que é traduzida nas edições brasileiras por Estado ou poder público, é conservada no francês; mais que isso, ela é problematizada como um conceito, enquanto essa problematização é ausente na língua portuguesa.⁵ Seguiremos, portanto, as ideias conforme apresentadas por Lordon (2015), com o uso do termo *imperium*. O autor destaca o texto do §17, capítulo II do *Tratado político*, que diz: “Esse direito que define a potência da multidão, chamamos geralmente de *imperium*” (SPINOZA, citado por LORDON, 2015, p. 19). Neste ponto fica mais evidente a intenção que norteia a tradução brasileira, ela despotencializa o conceito ao institucionalizá-lo, ou seja, transforma um efeito potente, *imperium*, no termo Estado. É preciso, então, repensar todos os termos contidos nessa sentença:

Imperium não é uma figura de repugnância. Tampouco um motivo de adoração. É o nome de uma necessidade. É pre-

³O conceito de massa foi teorizado por estudiosos como Le Bon e, posteriormente, por Sigmund Freud, em 1920-23, sendo este último mais conhecido no meio da psicologia.

⁴Alguns autores argumentam que, na verdade, se trata de português arcaico.

⁵“ce droit que définit la puissance de la multitude, on l'appelle généralement *imperium*.” Nas principais edições brasileiras encontramos três formas diferentes. WMF Martins Fontes: “Esse direito que se define pela potência da multidão costuma chamar-se estado” (SPINOZA, 2009, p. 20). Obras completas da editora Perspectiva: “Aquele direito que define o poder da multidão costuma-se denominar poder público [*imperium*]” (SPINOZA, 2014, p. 381). Coleção Os Pensadores, da editora Abril Cultural: “Há esse costume de chamar poder público a esse poder que define o poder do número” (SPINOZA, 1983, p. 309).

ciso, portanto, aprender, ou reaprender, a ler corretamente a palavra *imperium*. Ou seja, sem uma sobrecarga inútil – sem imaginário posto e fantasmas organizados. É preciso aprender a não entendê-la como o imperioso de uma potência conquistadora, ou o imperial de um projeto de assujeitamento em larga escala, para somente ler o que ela diz, estritamente: o direito que define a potência da multidão” (LORDON, 2015, p. 19).

A multidão, em Spinoza, é o reservatório da potência social, não é coleção de individualidades, é o coletivo em si mesmo. Esse conceito, tão central ao pensamento spinozista, revela a importância do social em sua obra. Ao contrário da nossa maneira habitual de entender o direito – como um conjunto de leis – *imperium* expressa uma capacidade de produzir efeitos, ou seja, de afetar. O direito, nesse contexto, não é um termo jurídico, ele é potência. A multidão tem uma capacidade única de afetar a si mesma, uma autoafetação, efeito do próprio exercício necessário à potência, enquanto os corpos são sempre afetados pelo exterior: “É totalmente impossível que não precisemos de nada que nos seja exterior para conservar nosso ser, e que vivamos de maneira a não ter nenhuma troca com as coisas que estão fora de nós” (SPINOZA, 2011, p. 169). A esse efeito de autoafecção da multidão chamamos comumente de *imperium* (LORDON, 2015).

É muito comum expressarem reticências a um conceito de corpo político por receio às interpretações organicistas, um perigo que admitimos, em concordância com Lordon (2015), ser sempre real. Em Spinoza, acharemos um conceito de corpo único e adequado para se despertar a ética através da política. Sua definição de corpo, então, é essencial para pensar as formações de vida e de vida coletiva e suas consequências para a compreensão dos modos de subjetivação no contemporâneo.

A radicalidade do afeto e do corpo em Spinoza

Apresentaremos uma sistematização das principais ideias de Spinoza para indicarmos a mudança ética e política operada por sua filosofia e suas principais consequências na problematização dos modos de subjetivação no contemporâneo.

Para Spinoza, o verdadeiro conhecimento é o conhecimento das leis da natureza. Sévérac (2009, p. 17) acredita que o projeto spinozista “nos propõe uma ética do conhecimento que certamente se distingue de uma moral da obediência; mas não se trata nunca de conhecer por conhecer, trata-se de conhecer para ser afetado, e ser afetado de tal forma que possamos viver felizes”. A felicidade aqui não deve ser concebida de acordo com os padrões atuais, conforme será problematizado mais adiante; trata-se de um conceito único, que engendra potência, alegria e conhecimento.

Já na primeira página da *Ética*, Spinoza coloca os principais pressupostos de sua filosofia. Existe uma só e única substância, que se expressa por modos e atributos, essa substância é Deus. Neste momento inicial de *Ética* ele usará o vocabulário escolástico e cartesiano, que depois será transformado e abandonado, “uma vez demonstrado

que só pode existir uma única substância, que é infinita e é causa imanente de todas as coisas, Spinoza a designa por seu nome corrente: Deus” (SUHAMY, 2015, p. 44).

Deus, natureza e substância passam, ao longo das páginas, a serem entendidas como a mesma coisa, expressa na consagrada fórmula contida na demonstração da proposição 4 da Ética IV, “*Deus sive natura*”, em latim, que significa, literalmente, “Deus, ou seja, natureza” (SPINOZA, 2011, p. 161). Para Chauí (1983, p. 11), a filosofia de Spinoza é o conhecimento racional de Deus como causa produtora de todas as coisas, segundo leis que o homem pode conhecer plenamente, pois “uma consciência dilacerada por paixões contrárias e atônita diante do infinito jamais alcançará a verdade nem se sentirá unida a Deus, isto é, à Natureza”. Mas se Spinoza é considerado um racionalista absoluto, como pode então dar um lugar central a Deus? Porque o deus de Spinoza não é transcendente e toda a sua filosofia é uma crítica à superstição e as suas formas, seja religiosa, política ou filosófica.

A superstição é uma paixão negativa nascida da imaginação que, impotente para compreender as leis necessárias do universo, oscila entre o medo dos males e a esperança dos bens [...] Toda filosofia que tentar explicar a Natureza apoiada na ideia de um Deus transcendente, voluntarioso e onipotente, não será filosofia, será apenas uma forma refinada de superstição (CHAUÍ, 1983, p. 10).

A concepção de uma substância única tem amplas consequências no conceito de subjetividade. Rauter (2011) argumenta acerca da importância dessa concepção no debate sobre a violência, uma vez que o conceito de violência é comumente problematizado a partir da suposição da existência de tendências negativas na base do psiquismo, como acontece, por exemplo, em algumas correntes teóricas herdeiras da teoria freudiana da pulsão de morte (dualismo pulsional), ou apoiadas na psiquiatria biológica. Dito de outra forma, haveria no psiquismo duas tendências basais, uma negativa e outra positiva, ou seja, o bem e o mal: “a crença na existência de tendências negativas – individuais, pulsionais, subjetivas – ao invés de explicar a violência constitui-se num obstáculo ao entendimento de tais fenômenos, assim como à construção de estratégias para lidar com os mesmos” (RAUTER, 2011, p. 79).

Pensar em uma única substância implica na compreensão da negatividade presente no campo social e não como tendência inerente ao ser humano ou à sociedade, “mas como processo histórico a ser compreendido numa genealogia dos modos de subjetivação e de um campo social dado” (RAUTER, 2011, p. 80). Assim, valoriza-se a experiência do sujeito e as formas de subjetivação produzidas pela cultura e pelos sistemas sociais e econômicos, nos quais ele, ao mesmo tempo, é assujeitado e produz resistências.

Apesar da posição central de um deus/natureza, os estudiosos spinozistas são unânimes em afirmar que toda a sua obra é atravessada pela questão da liberdade. Para Spinoza (2011), a liberdade não se confunde com o livre arbítrio, pois neste o homem não é verdadeiramente livre, uma vez que não conhece a causa verdadeira das leis

da natureza. O caminho para a liberdade não é tranquilo, implica compreender as lógicas nas quais se está preso, revelando a potência, também chamada de *conatus*, para abrir o campo da consciência e libertar a sensibilidade corporal. Esse acréscimo de potência dado pela alegria permite realmente agir, ou seja, nos libertar dos afetos passivos para nos tornarmos verdadeiramente ativos (SÉVÉRAC, 2015).

Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou re-freada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções. Explicação: assim, quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo então, uma ação; em caso contrário, uma paixão (SPINOZA, 2011, p. 98).

Não se trata, no entanto, de um percurso puramente intelectualista, embora seja necessário desenvolver a potência do intelecto. Uma das grandes originalidades da ética spinozista é, sem dúvida, a compreensão de que essa potência é uma potência afetiva.

Até a última proposição, Spinoza mantém essa ideia: o que nos salvará, não é o vão esforço, nascido talvez do conhecimento claro de nossos impedimentos, para nos livrar de nossos maus afetos; mas o gozo de certa forma de afetividade, que então nos dará a força de experimentar menos aquela que não faz nossa felicidade [...]. As dinâmicas do conhecimento e da afetividade estão estreitamente ligadas em Spinoza (SÉVÉRAC, 2009, p. 19).

Spinoza afirma que agimos quando estamos sob o efeito de causas adequadas, do contrário, padecemos, ou seja, estamos agindo movidos por paixões: “A nossa mente, algumas vezes, age; outras padece. Mais especificamente, à medida que tem ideias adequadas, ela necessariamente age; à medida que tem ideias inadequadas, ela necessariamente padece” (SPINOZA, 2011, p. 99). Para Jaquet (2015), nesse movimento, Spinoza “desapaixona as paixões”, despertando a cólera ou o riso dos moralistas ao romper com a corrente teórica que patologiza o fenômeno afetivo, representada, por exemplo, por Platão, que afirma que o desejo do corpo acorrenta a alma. Para Spinoza trata-se de compreender, colocando assim, a razão no seio das paixões e construindo uma ciência dos afetos:

Procurei minuciosamente não rir, não chorar, nem detestar as ações humanas, mas compreendê-las. Assim, não encarei os afetos humanos, como o amor, o ódio, a ira, a inveja, a glória, a misericórdia e as restantes comoções do ânimo, como vícios da natureza humana, mas como propriedades que lhe pertencem, tanto como o calor, o frio, a tempestade, o trovão e outros fenômenos do mesmo gênero pertencem à natureza do ar, os quais, embora sejam incômodos, são contudo necessários e têm causas certas, mediante as quais tentamos entender a sua natureza (SPINOZA, 2009, p. 275).

O problema da existência se coloca, então, de outra maneira, não mais erradicar os afetos, mas desenvolver aqueles que são ativos para a força da alma e refreando, tanto quanto possível, aqueles que reduzem o homem à escravidão. Ele coloca, assim, segundo a autora, um termo final na oposição paixão e razão que atravessou toda a filosofia clássica, pois o afeto que é uma ação é uma

expressão da razão: “a peça chave da Ética como da política reside, portanto, no bom uso dos afetos que estão a serviço do intelecto” (JAQUET, 2015, p. 58).

Quando um corpo encontra outro, uma ideia outra ideia, tanto pode acontecer desse encontro formar um todo mais potente quanto do encontro resultar numa decomposição de um, do outro, ou ambos. Essas relações acontecem segundo leis extremamente complexas, que são intermediadas pela consciência. A consciência recolhe desses encontros só os seus efeitos: a alegria da composição ou a tristeza da decomposição. Por isso a consciência, em Spinoza, é naturalmente um lugar de engano (DELEUZE, 2002).

A consciência é constituída por uma tripla ilusão: da finalidade, que toma os efeitos como causas; da liberdade, que faz com que o homem lute pela sua escravidão como se fosse por sua liberdade; e teológica, inventando um Deus dotado de entendimento e de vontade para preparar para o homem um mundo na medida de sua glória e de seus castigos. Ela é apenas um sonho de olhos abertos, onde os homens “ignorantes das causas e das naturezas, reduzidos à consciência do acontecimento, condenados a sofrer efeitos cuja lei lhes escapa, eles são escravos de qualquer coisa, angustiados e infelizes, na medida da sua imperfeição” (DELEUZE, 2002, p. 26). Nas palavras de Spinoza (2011, p. 156), os homens são “conscientes de suas ações e de seus apetites, mas desconhecem as causas pelas quais são levados a apetecer algo”.

Nesta filosofia “todos os fenômenos que agrupamos sobre a categoria do Mal, doenças, morte, são deste tipo: maus encontros, envenenamentos, intoxicação, decomposição de relação” (DELEUZE, 2002, p. 28). Não existe Bem e Mal, mas bom ou mau, aquilo que convém a nossa natureza ou não convém. O mau é entendido como uma intoxicação, um envenenamento ou uma indigestão que se constrói no plano da experiência; somente depois da experimentação saberemos se algo nos compõe ou nos decompõe. Dir-se-á mau, ou escravo, ou fraco, aquele que vive ao acaso dos encontros: “Chamo de servidão a impotência humana em regular e refrear os afetos. Pois o homem submetido aos afetos não está sob seu próprio comando, mas sob o do acaso, a cujo poder está a tal ponto sujeitado que é, muitas vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior” (SPINOZA, 2011, p. 155).

A lei que não compreendemos aparece sobre a forma de um dever. Essa lei, social ou moral, não nos traz conhecimento algum sobre o que compõe nossa natureza, é uma instância transcendente que determina a oposição entre Bem e Mal. O conhecimento, ao contrário, é a potência imanente que determina a experiência do bom e do mau. A existência é sempre uma prova, mas uma prova físico/química, não um Julgamento; tem relação com os encontros que produzem aumento ou redução de potência, encontros sempre singulares entre um determinado corpo e uma determinada substância, que pode aumentar ou diminuir sua potência, e não com um Bem e um Mal preestabelecidos por um Deus transcendente, moralista e punitivo (DELEUZE, 2002). É preciso, porém, conservar

alguns desses vocábulos, ainda que sob outra definição: “Por bem compreenderei aquilo que sabemos com certeza ser um meio para nos aproximar cada vez mais do modelo de natureza humana que estabelecemos. Por mal, por sua vez, compreenderemos aquilo que, com certeza, nos impede de atingir esse modelo” (SPINOZA, 2011, p. 157).

Spinoza afirma, num primeiro momento, que o desejo humano é o apetite juntamente com a consciência que se tem dele, para em seguida equivaler os dois termos, apetite e desejo, sendo conscientes ou não, ou seja, o desejo é a própria essência do homem determinado a agir de maneiras que contribuem para a sua conservação:

Pelo nome de desejo [compreendo] todos os impulsos, apetites e volições do homem, que variam de acordo com o seu variável estado que, não raramente, são a tal ponto opostos entre si que o homem é arrastado para todos os lados e não sabe para onde se dirigir (SPINOZA, 2011, p. 141).

A singularidade também é contemplada na constatação de que o desejo de um indivíduo difere do desejo de outro, assim como pode ainda variar no mesmo homem em momentos diferentes: “Homens diferentes podem ser afetados diferentemente por um mesmo objeto, e um só homem pode, em momentos diferentes, ser afetado diferentemente por um só e mesmo objeto” (SPINOZA, 2011, p. 131).

Quanto maior a aptidão afetiva, maior é a capacidade da mente de compreender e, portanto, mais ativo é um corpo. Por outro lado, quanto mais a aptidão do corpo é reduzida, mais o corpo vive num meio restrito, insensível a um grande número de coisas: “Esse corpo não sabe responder, se não for de maneira unilateral, às solicitações de seu meio exterior, aos problemas que o mundo lhe põe” (SÉVÉRAC, 2009, p. 24).

É, portanto, no plano do corpo que os afetos operam e que toda a trama da experiência se efetiva. O conceito de corpo em Spinoza é um dos pontos mais originais da sua obra e onde seu rompimento com a tradição clássica da filosofia se torna mais evidente e agudo: “A alma não é caída em um corpo – à maneira platônica; o corpo não é animado por uma alma – à maneira aristotélica; e não há interação entre a alma e o corpo – ao modo cartesiano” (SÉVÉRAC, 2015, p. 56). Spinoza apresenta de modo claro o caráter radical dessa inovação: “A mente e o corpo são uma só e mesma coisa, a qual é concebida ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão [...] a ordem das ações e das paixões em nosso corpo é simultânea, em natureza, a ordem das ações e das paixões em nossa mente” (SPINOZA, 2011, p. 100). Um corpo é tanto mais potente, quanto mais formas possui de afetar e ser afetado:

É útil ao homem aquilo que dispõe seu corpo a ser afetado de muitas maneiras, ou o torna capaz de afetar de muitas maneiras os corpos exteriores; e é tanto mais útil quanto mais torna o homem capaz de ser afetado e de afetar os outros corpos de muitas maneiras. E, inversamente, é nocivo aquilo que torna o homem menos capaz disso (SPINOZA, 2011, p. 182).

Dessa forma, um corpo ativo não é um corpo insensível ao mundo, mas um corpo que não mais sofre passivamente: “[...] é tornar-se pouco a pouco capaz de não mais viver segundo um número reduzido de normas afetivas, que polarizam o corpo em alegrias ou tristezas obsessivas. Um corpo ativo é um corpo cuja sensibilidade afetiva é forte, flexível, lábil” (SÉVÉRAC, 2009, p. 24).

Inferências sobre práticas clínicas

Após esse sobrevoo pela filosofia de Spinoza, pode-se fazer algumas inferências sobre suas implicações na compreensão dos modos de subjetivação no contemporâneo, termo este tomado emprestado de Deleuze (1992), para ilustrar a forma pela qual o sujeito se constitui a partir dos atravessamentos do coletivo. Assim, nosso objetivo é apontar pistas para a construção de práticas clínicas em psicologia comprometidas com a construção de uma ética dos afetos, ou seja, uma ética que privilegia a singularidade da experiência de afecção do corpo.

Propor uma inspiração spinozista para práticas clínicas em psicologia significa encontrar nesse pensador um potente aliado para espanar velhas verdades empoeiradas, imutáveis, monótonas e a-históricas, que replicam dualismos entre mente e corpo, o indivíduo e a sociedade. Não se trata de propor novos modelos, pois julgamos que pensar em modelos ou programas predeterminados redundam, necessariamente, em recair em efeitos reprodutores e reativos. Analisar essas práticas é, ao contrário, diagnosticar limites, supondo-os contingências históricas passíveis de desconstrução e de eventual reinvenção.

As últimas décadas viram emergir novas tecnologias de comunicação, chamadas de redes sociais, onde tomaram forma práticas discursivas que contribuem tanto para o aumento do sofrimento humano, como para sua patologização. Os discursos científicos nelas propagados em larga escala – como também por outras mídias de massa, como rádio e televisão – dão sustentação a uma aposta política que captura o desejo em um projeto de vida que enaltece a juventude e a novidade, ao mesmo tempo que retira do campo do cotidiano a possibilidade de falar do sofrimento, da dor e da violência em uma sociedade cada vez mais desigual e injusta. Nesse cenário neoliberal individualista, prosperam discursos geridos pela égide da meritocracia, que responsabilizam o próprio sujeito pelas suas condições de vida, seus sucessos e fracassos, desprezando o social como produtor de modos de subjetivação (TEIXEIRA, 2016). Entre eles, destacamos o discurso da felicidade, cartografado por Freire Filho (2010), e a moral da boa forma, cartografada por Paula Sibilia (2010). Esses dois autores, em consonância com muitos outros, apontam criticamente como neoliberalismo constrói discursos que modulam as subjetividades, gerindo seus afetos. Aqui também se evidencia como tanto o dualismo entre mente e corpo quanto o dualismo entre o indivíduo e o coletivo, operados por tecnologias de saber e poder específicas, compõem as fundações de sustentação da nossa sociedade e, extensivamente, das práticas clínicas. A filosofia spinozista, ao propor uma substância única, desmonta o dualismo entre bem e mal e, como consequência,

nos revela que os outros dois dualismos (mente x corpo e indivíduo x coletivo) não são somente falsos, mas, armadilhas para despotencializar estratégias de resistência aos discursos hegemônicos.

Para os males da mente, a autoajuda e a psicologia positiva difundem a ideia de que a felicidade é o resultado de um projeto de investimento pessoal, entendendo o homem como “empresário de si”. Segundo Freire Filho (2010, p. 13), até a década de 1920, raramente as palavras felicidade e alegria eram utilizadas pela publicidade; hoje, ao contrário, essa ideia de felicidade é plastificada e se sobressai como poderoso *leitmotiv* cultural, destacada em mensagens publicitárias, pesquisas acadêmicas e projetos políticos, como “a mola propulsora de todas as ações humanas, a obrigação e o direito de cada um... uma ideia fixa tão dominante a ponto de passar despercebida” (FREIRE FILHO, 2010, p. 13). A felicidade, que já foi compreendida como cortesia dos deuses ou esforço coletivo para a transformação de circunstâncias externas, ou ainda como recompensa por uma vida virtuosa, se coloca no campo popular e científico como um projeto individual orientado por uma legião de especialistas (FREIRE FILHO, 2010).

Para os males do corpo, o mercado oferece um verdadeiro menu de intervenções que incidem sobre este a fim de levá-lo à perfeição, sem jamais questionar o modelo de perfeição no qual se baseia. São dietas, complementos alimentares, polivitamínicos, práticas esportivas, treinos específicos para cada grupo muscular, massagens, cirurgias, cosméticos, entre tantos outros reinventados incessantemente. A ânsia de encarnar a beleza na pele alimenta uma violenta rejeição à materialidade corporal, ao mesmo tempo que atiza uma incomum disposição para torturar a própria carne até o infinito, na tentativa de livrá-la da imperfeição. Estranha equação que, assim como exalta a leveza e a felicidade, também as transforma numa meta sempre frustrada, e o corpo no objeto da punição (SIBILIA, 2010).

Nesse mesmo cenário, outros discursos perdem força de circulação e tendem a sucumbir, como o discurso da crítica social, dos direitos humanos e todos aqueles que denunciam as desigualdades sociais naturalizadas por uma base biológica. Trata-se de uma verdadeira “uberização” da vida: os sujeitos se autoexploram, ficam com todos os riscos e investimentos e alguém lucra somente por conectá-los a um conhecimento específico detido por poucos grupos. Aqui, a fala sobre a dor aparece como victimismo ou “mimimi”, e mesmo as reivindicações pelos direitos mais legítimos ganham ares de queixa, passam a ser vistas como acomodação e deslegitimadas. Em última instância, o motivo da dor é lido como responsabilidade de quem a produz, o empreendedor de si mesmo que não teve forças para transformar a crise em oportunidade, desperdiçou sua energia reclamando enquanto deveria estar “maximizando resultados” e “otimizando ideias inovadoras”, ou simplesmente se olhando no espelho e repetindo monotonamente o mantra “eu sou feliz” até se convencer disso.

O resultado é que, à medida que se difundem “receitas de bem viver” (TEIXEIRA, 2016), em que o conhecimento para ser feliz, jovem e belo está ao alcance de todos, vemos, paradoxalmente, se multiplicarem as formas de sofrimento psíquico, principalmente aquelas que têm no corpo sua plataforma de manifestação, como as práticas de automutilação, os transtornos alimentares, psicossomáticos e de pânico e, no ponto extremo, o extermínio do próprio corpo pelo suicídio. Essa contradição, negada no pensamento hegemônico, evidencia os pontos agudamente dissonantes entre este e a inspiração spinozista.

A lógica médica, um dos braços práticos do discurso científico, cria padrões de normalidade e avalia as formas de existência que se adaptam as suas exigências, enquanto patologiza os desadaptados. Os saberes Psi, em sua filiação com a área da saúde, foram, na maioria das vezes, absorvidos pelo discurso científico e não se atreveram a questionar o principal argumento que sustenta o discurso médico, que consiste em estabelecer o que é normal e o que não é – anormal, desrazão, doença ou patologia – em relação a uma norma classificatória, para lucrar ao tentar adequar os desvios ao que considera correto.

Diversas vertentes da medicina psicossomática e da psicanálise entendem esses fenômenos sob a premissa de que um desequilíbrio na mente gera uma manifestação no corpo. Na filosofia spinozista, entretanto, não existe uma separação entre corpo e mente, tornando, portanto, impossível essa concepção. Produz-se, então, um movimento que faz a atenção voltar-se para os afetos experimentados nos encontros, que podem aumentar ou diminuir grau de potência do corpo.

A maioria das práticas em psicologia atribui as causas do sofrimento a fatores intrapsíquicos, supervalorizando a história familiar e trabalhando sua escuta exclusivamente no plano individual, no contexto tradicional da clínica dual (LO BIANCO, 1994), deixando de problematizar o plano social, onde as forças que compõem o sofrimento são engendradas, limitando ao indivíduo a construção de possíveis saídas.

Reafirmando, então, a importância dos conceitos de ética, política e multidão, a clínica que pretende fomentar a construção de formas éticas de vida não pode se furtar a potencializar as formações coletivas do desejo, onde o corpo político pode afetar o corpo individual e transformarem-se mutuamente, ou, dito de outra forma, onde haja condições para fluir o *imperium*. A psicologia, quando evoca uma dualidade psíquica, compreende a mente como campo de disputas entre o bem e o mal. Do mesmo modo, ao restringir sua escuta ao individual e intrapsíquico, ela atribui ao conflito e ao sofrimento um valor negativo. Em ambas as condições, a psicologia fecha-se ao contato com a multiplicidade da vida, e acaba por não favorecer o escape das experiências em que a alteridade pode efetivar transformações.

Para Rauter (2015) a clínica spinozista está “no campo da invenção, da criação mesma, no campo da arte. Não há uma separação entre investimentos familiares, objetivos, individuais do desejo e os investimentos políti-

cos e sociais” (RAUTER, 2015, p. 49). Eles estão numa relação de coextensividade, tornando clínica e política indissociáveis. A clínica deve, portanto, buscar estratégias para potencializar o pensamento, onde os processos de dor e desconstrução podem ser um instrumento clínico, instaurando o fim de territórios obsoletos e permitindo que novas formas de vida sejam compostas: são disparadores de mudanças subjetivas profundas e contagiosas, pois seu alcance é imprevisível. Para Rauter,

[a] função do clínico é a de catalisar a produtividade do inconsciente, numa concepção de inconsciente que possui forte inspiração spinozista. Aumentando a possibilidade que estabeleçamos novos e variados agenciamentos, o que se espera é potencializar a vida, catalisar os processos cósmicos, criadores, revolucionários, valendo-nos de múltiplos campos do saber, incluindo perspectivas do campo da arte, da filosofia, entre outros muitos campos a partir dos quais possamos fazer funcionar estratégias clínicas (RAUTER, 2015, p. 45).

A indissociabilidade entre clínica e política, afirmada por Rauter (2015), nos remete novamente ao conceito de *imperium*, retomado por Lordon (2015). A característica diferencial do corpo político constituído pela multidão é a capacidade de, ao contrário de outros corpos, se autoafetar, o que Spinoza chamou de *imperium*. Fica evidente, portanto, a importância das formações coletivas para viabilizar e fazer circular formas mais éticas de existência, ou seja, de uma psicologia que se proponha a pinçar na hegemonia das massas a capacidade de afecção da multidão, olhando atentamente as formações singulares dos corpos políticos, para entender e provocar as formações de potência ou *imperium*.

Considerações finais

Spinoza, ao propor a ética dos afetos, afirma que não existe o Bem e o Mal, como qualidades morais transcendentais, mas bom e mau, ou seja, existem somente encontros que possibilitam ao ser perseverar, ou, no sentido oposto, que provocam sua destruição. Os encontros produzem alegria ou tristeza, conforme aumentam ou diminuem a potência, dependendo do conhecimento que temos das causas da natureza envolvidas. É possível afirmar, então, que não existe, em Spinoza, uma moral dos encontros, isto é, não há uma ideia a priori daquilo que é produtivo ou é intoxicante, é no plano único da experiência que se constrói um corpo afetivo capaz de agir.

Dito de outro modo, não existem “receitas de bem viver”, nem para a mente, nem para o corpo, sejam ditadas pela mídia e suas construções, sejam ditadas pela ciência. É na singularidade de cada experiência que a potência única de um sujeito pode aumentar ou esmorecer, dependendo do campo afetivo em jogo em um dado corpo e em um momento específico.

Disso decorre a extrema importância da escuta clínica não tamponar o sofrimento com os discursos de felicidade e superação, amortizando o potencial transformador contido no encontro com a dor e que visam, muitas vezes, encobrir a ansiedade e falta de habilidade do profissional para compor com as forças tensionadas que estão em

jogo. É preciso abrir lugar para deixar falar o sofrimento, entendendo sua produção não apenas como meros sintomas, mas também permitindo criar intimidade com seus frutos, positivando os conflitos gerados e, assim, viabilizando estratégias de afirmação de vida que porventura, no seu tempo, a experiência desperta. Rauter (2015) entende que a escuta que visa ao abrandamento de uma fala ruminante, monótona e repetitiva, que reativa a dor a cada palavra, deve propor um ouvido afinado para as articulações dessa fala, a fim de escutar aquilo que faz a potência aumentar.

A ética dos afetos proposta por Spinoza se torna, então, uma potente aliada para cartografar os movimentos onde a vida flui e onde se estanca, nos processos contínuos de composição e decomposição de modos de subjetivação ora ditados por “receitas do bem viver” universalizantes propagados pela mídia e pela ciência, ora construídos subjetivamente na singularidade das intensidades que nos afetam – território onde não há caminhos preestabelecidos nem garantias.

Informações sobre a autora:

Anelise Lusser Teixeira

 <https://orcid.org/0000-0001-7458-9418>

 <http://lattes.cnpq.br/4686884152404686>

Possui graduação em psicologia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (1999), mestrado em Psicologia Social pelo PPGPS - UERJ (2011) e doutorado no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFF (2016), com estágio PDSE na Université Picardie Jules Verne (2015). Atuou como Professor Substituto na graduação em Psicologia na UFF/PURO na área de Psicologia do Trabalho e na Pós-graduação em Psicologia Jurídica na UERJ. Desde 2013 é professora no curso de Psicologia na UNESA - Universidade Estácio de Sá, onde supervisiona, desde 2018, o estágio de Psicologia em Saúde da Família no CSE - Lapa. Em 2018, começou a atuar como colaboradora do CRP-RJ. Desenvolve principalmente os seguintes temas: biopolítica, modos de subjetivação, psicologia transdisciplinar e filosofia spinozista.

Como citar este artigo:

ABNT

TEIXEIRA, Anelise Lusser. Spinoza e práticas clínicas em psicologia: algumas considerações. *Fractal: Revista de Psicologia*, Niterói, v. 34, e28197, 2022. <https://doi.org/10.22409/1984-0292/2022/v34/28197>

APA

Teixeira, A. L. (2022, Janeiro/Abril). Spinoza e práticas clínicas em psicologia: algumas considerações. *Fractal: Revista de Psicologia*, 34, e28197. doi: <https://doi.org/10.22409/1984-0292/2022/v34/28197>

Copyright:

Copyright © 2022 Teixeira, A. L. Este é um artigo em acesso aberto distribuído nos termos da Licença Creative Commons Atribuição que permite o uso irrestrito, a distribuição e reprodução em qualquer meio desde que o artigo original seja devidamente citado.

Copyright © 2022 Teixeira, A. L. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original article is properly cited.

Referências

- CHAUÍ, Marilena. Spinoza: vida e obra. In: SPINOZA, Benedictus de. *Obras completas*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção Os Pensadores.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa e a filosofia prática*. (1970). Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.
- FREIRE FILHO, João. Introdução. In: _____. (Org.). *Ser feliz hoje: reflexões sobre o imperativo da felicidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2010. p. 10-19.
- GOLLIAT, Catherine. Un homme très discret. *Le Point*. Hors série: les maîtres-penseurs. Paris, n. 19, p. 9-11, out./nov. 2015.
- JAQUET, Chantal. Depassioner les passions. *Le Point*. Hors série: les maîtres-penseurs. Paris, n. 19, p. 57-58, out./nov. 2015.
- LO BIANCO, Anna Carolina et al. Concepções e atividades emergentes na psicologia clínica: implicações para a formação. In: ACHCAR, Rosemary (Coord.) *Psicólogo brasileiro: práticas emergentes e desafios para a formação – Conselho Federal de Psicologia*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1994. p. 7-79.
- LORDON, Frédéric. *Imperium: structures et affects des corps politiques*. Paris: La Fabrique, 2015.
- MOREAU, Pierre-François. Une pensée révolutionnaire. *Le Point*. Hors série: les maîtres-penseurs. Paris, n. 19, p. 41-42, out./nov. 2015.
- RAUTER, Cristina Mair. O negativo como obstáculo a uma compreensão da violência contemporânea: criminalidade e coletivo. *Cadernos de Psicanálise – CPRJ*, Rio de Janeiro, v. 33, n. 24, p. 78-90, 2011.
- RAUTER, Cristina. Clínica transdisciplinar: afirmação da multiplicidade em Deleuze/Spinoza. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 45-56, jan./abr. 2015. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/tragica/article/view/26802>. Acesso em: 12 out. 2020.
- SÉVÉRAC, Pascal. Conhecimento e afetividade em Espinosa. In: MARTINS, André. *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- SÉVÉRAC, Pascal. Le corps, matière à penser. *Le Point*. Hors série: les maîtres-penseurs. Paris, n. 19, p. 55-56, out./nov. 2015.
- SIBILIA, Paula. Em busca da felicidade lipoaspirada: agruras da imperfeição carnal sob a moral da boa forma. In: FREIRE FILHO, João (Org.). *Ser feliz hoje: reflexões sobre o imperativo da felicidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2010. p. 195-212.
- SPINOZA, Baruch de. *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Trad. Thomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- SUHAMY, Ariel. Précis de vocabulaire spinoziste. *Le Point*. Hors série: les maîtres-penseurs. Paris, n. 19, p. 43-46, out./nov. 2015.
- TEIXEIRA, Anelise Lusser. *Morte e morrimentos: cartografando os (a[mor]te)cimentos do viver*. 2016. 183f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016. Disponível em: https://app.uff.br/slab/uploads/2016_t_Anelise_06_10_2016.pdf. Acesso em: 22 fev. 2017.

TERUEL, Ana. Movimento dos indignados ganha força na França. *El País Brasil*. 9 abr. 2016. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2016/04/08/internacional/1460121318_926332.html. Acesso em: 15 maio 2016.

VINCIGUERRA, Lorenzo. Spinoza et le mal d'éternité. *Fortitude et servitude: Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*. Paris: Kimé, 2003. p. 163-182.