



UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

CENTRO DE ESTUDOS GERAIS

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA

MESTRADO EM PSICOLOGIA

A Clínica como Exercício Ético dos Encontros Afetivos

Autor: Jadir Machado Lessa

Orientadora: Professora Dra. Regina Benevides – UFF

Co-orientador: Professor Dr. Roberto Novaes – UFF

Co-orientador: Professor Dr. Auterives Maciel Júnior – UFF



UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

CENTRO DE ESTUDOS GERAIS

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA

MESTRADO EM PSICOLOGIA

TÍTULO: A Clínica como Exercício Ético dos Encontros Afetivos

AUTOR: Jadir machado Lessa

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Psicologia.

APROVADA PELA BANCA EXAMINADORA:

Professora Dra. REGINA BENEVIDES DE BARROS

(Orientadora, Professora da UFF, Departamento de Psicologia)

Professor Dr. Roberto Novaes – UFF

(Co-orientador, Professor da UFF, Departamento de Psicologia)

Professor Dr. EDUARDO PASSOS

(Professor da UFF, Departamento de Psicologia)

Professora Dra. VIRGÍNIA KASTRUP

(Professora convidada, UFRJ, Departamento de Psicologia)

Niterói, 17 de agosto de 2006.

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

L638 Lessa, Jadir Machado.

A clínica como exercício ético dos encontros afetivos /
Jadir Machado Lessa. – 2006.

72 f.

Orientador: Benevides Regina.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal
Fluminense,

Departamento de Psicologia, 2006.

Bibliografia: f. 71-72

1. Psicoterapia – Aspectos morais e éticos. 2. Afeto –

A Adriana Tajtelbaum,
a mulher que me ensinou a confiar
na possibilidade da ética dos
encontros afetivos e a me entregar
com entusiasmo nas relações
pessoais e profissionais.

Sumário

Agradecimentos

Resumo

Abstract

Introdução

1. Os intercessores filosóficos

1.1. Contraposição dos estóicos ao platonismo: a constituição paradoxal de uma teoria do sentido

1.1.1. A construção da ética: do encontro dos corpos à lógica dos acontecimentos

1.1.2. Não é possível atribuir juízos morais aos acontecimentos

1.1.3. A ética dos acontecimentos

1.2. Razão e ética em Spinoza: elementos para uma clínica do encontro

1.2.1. A ética em Spinoza: da origem e da natureza das afecções ou das paixões

1.2.2. A essência do homem é uma potência: o desejo

1.2.3. Paralelismo psicofísico: a alma é a idéia de um corpo

1.2.4. O poder de afetar e de ser afetado

1.2.5. A ação e o padecimento do homem: atitude ativa e passiva

1.2.6. A potência afetiva: alegria e tristeza

1.2.7. Os três gêneros do conhecimento

2. O movimento existencial e a noção de encontro afetivo

2.1. O aparecimento do movimento existencial

2.1.1. Principais representantes do movimento existencial na filosofia

2.1.2. A noção de encontro afetivo na filosofia existencial

2.2. A psicoterapia existencial e a noção de encontro afetivo

2.2.1. O aparecimento da psicoterapia existencial

2.2.2. A noção de encontro afetivo na psicoterapia fenomenológico-existencial

2.2.3. O diálogo socrático: o método da psicoterapia existencial

3. Conclusão

3.1. Por que deslocar a clínica da moral para a ética?

3.2. O problema da liberdade e os processos de libertação

3.3. A reversão do platonismo na clínica existencial: uma questão metodológica

3.4. A clínica ético-estética: a clínica do acontecimento

4. Bibliografia

Agradecimentos

No processo de escrever esta dissertação senti-me atravessado por uma infinidade de sentimentos. Num primeiro momento a vontade foi de tentar descartar a maioria deles, como se isso fosse possível. Escrever este trabalho tem sido uma experiência difícil, pelo medo de não conseguir concluí-lo em tempo hábil. A experiência de sentir medo me acompanha por toda a vida. De todos os sentimentos possíveis, é justamente o medo aquele que mais tenho experimentado. Por algum tempo acreditei que isso era uma experiência única, pessoal e intransferível. Mesmo depois que descobri que outras pessoas passam pelo mesmo padecimento, continuei convivendo com este desconforto. Mas, na medida em que esse assunto foi saindo da ponta da caneta e se fixando no papel, percebi que todas as vezes que me deixei paralisar pelo medo, abri mão do que havia de melhor em mim. Agora estou colhendo força e energia justamente do sentimento que antes me paralisava.

Ao refletir sobre isso quero agradecer a todos os professores que me orientaram e a todos os colegas que opinaram sobre este saber/fazer. Especialmente fundamental foi a atitude acolhedora e paciente dos meus orientadores – Regina Benevides, Roberto Novaes, Auterives Maciel, Eduardo Passos e Virgínia Kastrup.

Enquanto tentava fazer um produto bonito, sem arestas, pronto e acabado, digno de passar com louvor pelo controle de qualidade mais rigoroso, sentia-me despreparado, inadequado e incompetente. Quando apresentei minha produção aos meus colegas o desconforto transmutou-se em alegria. Disseram que eu precisava me soltar e incluir meu padecimento no texto, como expressão das implicações variadas que constituem o processo de saber/fazer.

A alegria maior desabrochou quando li o trabalho de minha colega Fernanda Bocco. Fui tomado por uma grande inspiração e comecei a escrever sem parar estas linhas de agradecimento. Toda água de uma represa parecia querer sair pela pontinha da caneta. Eu me sentia livre para retratar o que estava acontecendo e descrever o processo de produção ao invés de ficar aprisionado apenas no produto a ser alcançado. Tornei-me o cinegrafista colhendo livremente imagens de um mundo incompleto, pois minha tarefa agora deixara de ser a de aprontar um produto imaculado para dar notícia de um processo de produção. Um processo de produção do inacabado, do transitório, do temporário, do efêmero. Essa descoberta foi ampliada com a leitura do trabalho da colega Laura Pozzana, que despertou minha sensibilidade. Para a minha surpresa, finalmente descobri que aquilo que era inacabado, temporário, transitório e efêmero estava comigo o tempo todo e que refletia o

medo congelante de me entregar aos encontros e às relações afetivas. Era o que até então tinha sido o meu modo de estar no mundo. Era exatamente aquilo que por toda a vida estava acostumado a chamar de EU.

Resumo

A proposta desse trabalho é destacar a importância do encontro nas práticas psicoterápicas, mostrando que a experiência clínica é, necessariamente, uma experiência do encontro. Um encontro não apenas de pessoas, mas de afetos.

No primeiro capítulo, destacamos o modo como Deleuze construiu o agenciamento com os estóicos e com Spinoza no desenvolvimento do conceito de ética. Com os estóicos trabalhamos principalmente as noções de destino, liberdade e acontecimento; com Spinoza os conceitos de Deus, de essência, de razão, de moral e de encontro afetivo, indicando a relação que estabelece do encontro afetivo com um *ethos* e sua luta no sentido de afirmar uma prática ética em contraposição ao racionalismo moral. Desse modo apresentamos sua concepção de ética, dando ênfase ao modo como os corpos se relacionam e se afetam com alegria ou tristeza, aumentando ou diminuindo sua potência de agir e colocando em evidência a distinção entre os conceitos de ética e moral.

No segundo capítulo apresentamos o movimento existencial e sua contribuição para a noção de encontro afetivo, demonstrando que o encontro é o eixo fundamental para o trabalho clínico, particularmente na psicoterapia existencial.

Na conclusão, desenvolvemos o processo de deslocamento da clínica do plano da moral para o plano da ética com a ajuda das intercessões entre as filosofias dos estóicos e de Spinoza e a proposta clínica da psicoterapia existencial.

Abstract

The purpose of this paper is to underline the importance of meetings, regarding psychotherapy practices, showing clinic experimentation about it. Those meetings are not of people but of feelings.

The first chapter studies Deleuze's teachings, together with the stoics and Espinoza, regarding the developing of ethical concepts. With the stoics one searches the notions of destiny, liberty and occasion; with Spinoza one searches for God, for essence of reason, for morals and for joining of feelings. The relationship between feelings and ethos results the development of ethics and moral rationale. Ethics concepts are presented, emphasizing body relationship influencing joy or sorrow, increasing or diminishing its distinction between moral and ethics.

In the second chapter, existential movement is presented, with its contribution for the meeting of feelings, as a fundamental axis for clinical work in existential therapy.

The conclusion shows the clinical move from moral to ethical planes and their references to stoics and Espinoza philosophies and the clinical proposal for existential therapy.

Introdução

“A vida é a arte do encontro, embora haja tanto desencontro nessa vida.”

Vinícius de Moraes

Sabemos que a clínica se apresenta como um exercício constante de produção de afecções e de afetos que se dão na relação terapêutica como frutos da experiência do encontro. Também sabemos que, do ponto de vista do paciente, esses encontros tanto podem promover um movimento gerador de novos modos de viver, frutos da libertação de padrões e de condicionamentos, quanto podem constituir um ambiente normalizador que resulte no seu aprisionamento a atitudes e modelos preestabelecidos. A proposta deste trabalho é investigar os pressupostos teóricos desse processo de aprisionamento e de libertação do homem na experiência clínica.

Nossa idéia central é utilizar a filosofia como intercessora da clínica, no sentido de ajudar a compreender e a diferenciar esses mecanismos de libertação e de aprisionamento. Alguns filósofos associam o mecanismo de aprisionamento ao tema da moral e o processo de libertação ao tema da ética. Por isso destacamos da filosofia os conceitos de moral e de ética, particularmente a ética que trata dos acontecimentos, dos afetos e dos encontros corpóreos, do modo como nos foi apresentada pelos estóicos e por Spinoza e, posteriormente, desenvolvida por Deleuze.

Da clínica destacamos a psicoterapia fenomenológico-existencial, especificamente a noção de encontro proposta por Rollo May. No primeiro capítulo apresentamos os temas filosóficos; no segundo, a psicoterapia fenomenológico-existencial; e no terceiro fazemos a articulação da filosofia com a clínica, propondo um deslocamento dessa prática do âmbito do racionalismo moral para inscrevê-la no campo da ética.

Os caminhos da moral e da ética sempre se cruzaram ao longo da história do Ocidente. Porém, em alguns momentos, certos pensadores – como os estóicos, Spinoza, Nietzsche e Deleuze – fizeram uma crítica contundente a certa visão moral do mundo associada a exercícios de poder empenhados na produção de uma subjetividade submissa. Esses pensadores apostam na imanência e combatem a transcendência. Afirmam um pensamento prático que se contrapõe a qualquer idealização da vida. E o caminho a ser trilhado pelo pensamento prático é inseparável de uma crítica à moralização dessa maneira de pensar, que foi iniciada pelo platonismo e desenvolvida por todos os pensadores da transcendência e se tornou dominante na cultura ocidental: o racionalismo moral. O pensamento prático sempre

foi, para esses autores, objeto de inquietação. Há neles uma preocupação em pensar o problema da liberdade fora dos dilemas impostos pela filosofia moral. É possível dizer que eles desenvolveram uma filosofia prática contra a filosofia moral. Uma filosofia prática que, em Spinoza, recebe o nome de ética.

Neste trabalho fazemos a distinção entre moral e ética segundo as críticas dos estóicos ao platonismo e de Spinoza ao racionalismo moral, de acordo com a visão de Deleuze. Fazemos também a avaliação das implicações do uso desses modelos na clínica. Procuramos pensar o desenvolvimento de uma clínica-ética onde a liberdade de pensamento e de expressão seja inseparável da potência dos encontros, da produção do desejo e da busca de novas possibilidades de agir e de existir. Uma clínica, portanto, que tome como objeto de questionamento um homem que se afirma como ser desejante e que trabalha no sentido de se libertar dos condicionamentos e aprender a viver de modo mais potente.

Os encontros, os desencontros e a busca de uma vida melhor

A vida de qualquer um pode ser constituída das mais diversas experiências de prazer e de dor. No conjunto do viver e do vivido pode prevalecer a alegria ou a tristeza, que inspiram a comemoração ou o lamento. Muitas pessoas querem melhorar as condições de sua vida, acreditando ser possível encontrar um caminho ou aprender um método que lhes assegure uma vida melhor. Esse caminho ou método pode ser constituído tendo como base um modelo moralista ou um modelo ético, dependendo da sua orientação teórica. Vários autores trabalharam no sentido de construir um método que orientasse as pessoas no sentido de realizarem seu desejo de busca de uma vida melhor. Eles podem ser apresentados como filósofos da transcendência ou das filosofias reativas ou como pensadores da imanência ou das filosofias ativas. Essas duas posições, quando tomadas como orientadoras no campo das práticas clínicas, produzem efeitos que merecem ser investigados.

Muitas pessoas querem escapar da violência e da dor do mundo buscando afetos e prazeres. Embora muitos afirmem buscar essas alegrias, são poucos os que dizem havê-las encontrado. Geralmente buscamos o contato com nossos semelhantes na esperança de encontrar os gozos e as alegrias dos encontros, embora muitas vezes nos deparemos com os desencontros ou com os maus encontros. Todos querem evitar o sofrimento. Isso, às vezes, parece ser mais importante do que a própria busca do prazer e do bem-estar. E de fato é,

quando se está sofrendo. Mas evitar o sofrimento não deve constituir um projeto de vida. Pode ser um objetivo intermediário, mas não o principal.

A vida pode ser um exercício de fugir do sofrimento e de evitar o fracasso. Mas será só isso? Podemos esperar algo mais de nossas vidas? Acreditamos que sim, mas há pessoas que vivem mergulhadas em um sofrimento profundo e silencioso. Resignadas. Como se estivessem na vida exclusivamente com o propósito de se entorpecer. Evitam entrar em contato com os próprios sentimentos, evitam correr riscos, enfrentar situações em que são criticadas e confrontar-se com outras pessoas. Recusam-se a expressar seu ponto de vista e a sua vontade própria. Vivem em constante sofrimento apesar de, eventualmente, exibirem uma boa aparência. Guardam silenciosamente suas dores como quem guarda o mais precioso dos tesouros. Fazem isso acreditando que estão em busca de melhores condições de vida, embora estejam apenas tentando evitar ou camuflar o sofrimento.

Schindler (*apud* Claret, 1996, p.76) confirma isso quando diz que “as pessoas aceitam a infelicidade como uma rotina difícil, como uma coisa natural”. Esclarece que geralmente as pessoas não percebem que a infelicidade costuma ser a principal causa de suas doenças. Afirmo também que normalmente “o doente não procura o médico por motivo de sua infelicidade, que é, realmente, a causa de sua doença. Nem sequer menciona seus desgostos” (*idem*, p.76). Essas questões não aparecem “até que o médico lhe ganhe a confiança e, então, o paciente abandona a fachada atrás da qual estava escondido” (*ibidem*, p.76).

Para Schindler (*ibidem*, p.76), “a única alternativa para não continuar a ser infeliz e, assim, acabar com a tensão emocional suscitada pelo debater-se é desenvolver emoções sadias, aprendendo como viver.” Por outro lado, deixa esta questão em aberto porque não esclarece como podemos desenvolver emoções sadias nem como aprender a viver. E é justamente isso o que as pessoas querem aprender, porque sabem que ter a intenção de viver bem é diferente de construir uma vida boa, do mesmo modo que ter a intenção de enriquecer é diferente de construir uma fortuna. Uns querem ser ricos. Outros querem ser famosos. Muitos querem ter sucesso. Todos querem o melhor para si, mas poucos são os que conseguem. A cada dia aumenta a legião dos fracassados e infelizes, porque a vida está cada vez mais competitiva e cruel. Muitos querem viver bem, porém poucos sabem como fazê-lo. Viver bem pode ter muitos sentidos ou diversos significados. Muitas pessoas chamam isso de felicidade e acreditam que para viver bem ou para ser feliz é preciso aprender a pensar. Todos querem uma doutrina, um caminho, um método para aprender a viver melhor.

Historicamente, o homem sempre seguiu uma doutrina, seja mitológica, religiosa, cultural ou política. O que havia de comum entre elas é que ele não era livre para criar seu

próprio caminho ou seu próprio estilo de vida. O máximo de liberdade que conseguiu foi ter a possibilidade de escolher uma dentre várias doutrinas para se submeter. Esse modelo de vida coletiva se refletia em toda a forma de manifestação cultural, como, por exemplo, na arte. No tempo dos gregos, dos romanos e dos cristãos, até a Idade Média, a arte representava o universal concreto. A escultura e a pintura não retratavam o homem que lhe servia de modelo, mesmo que esse homem fosse um deus, um rei ou um santo. Representava uma figura idealizada, universal e universalizante, um modelo a ser seguido, imitado, um ideal a ser alcançado, um ideal apolíneo.

Com o cristianismo, surgiu um império teológico. A multiplicidade dos deuses gregos e romanos foi substituída pelo Deus único, que passou a ditar a verdade, não só no campo da religião e da moral, como também na política e na economia. Criou-se um novo modelo de vida, único e universal, supostamente válido para todas as pessoas. A partir do cristianismo passou a existir uma doutrina dominante – o racionalismo moral – onde a vergonha, a culpa e o ressentimento passaram a constituir os alicerces da cultura ocidental até o século XVII. Foi justamente nessa época que surgiu Spinoza, lutando pela libertação do homem e propondo sua ética.

No mundo contemporâneo somos bombardeados pela mídia com uma multiplicidade de apelos que nos impulsionam em todas as direções e sentidos. Quase tudo aponta para o consumo de bens, de produtos, de serviços, de idéias, de sonhos ou ilusões. Isso nos dá uma falsa sensação de liberdade. Porém, nada do que nos é oferecido parece satisfazer. Continuamos frustrados e à procura de um melhor entendimento da vida. Estamos sob o jugo do capitalismo de consumo, onde a multiplicidade de valores religiosos, estabelecidos pelo Deus único, vai sendo gradativamente substituída por um valor único e independente de todos os deuses: o capital.

Diante dessa situação o homem continua confuso e desorientado. A filosofia oferece caminhos com propostas diferentes orientando o homem na busca do bem viver; um deles é pautado na moral, na razão e no bom senso, e o outro é baseado nas afecções e nos afetos provocados pelos encontros. Uma expressão do primeiro é o método do racionalismo mecanicista proposto por Descartes (1978) em seu discurso sobre o método. Um outro é o da ética apresentada por Spinoza (2002) e comentada e divulgada por Deleuze (2002, 2003).

O racionalismo mecanicista de Descartes: as regras para viver melhor

Descartes (1596-1650) foi um filósofo racionalista que influenciou fortemente a nossa cultura. Acreditava “ser a razão ou o bom senso a única coisa que nos confere a qualidade de homens e nos diferencia dos animais” (Descartes 1978, p. 14). Para Descartes, “o bom senso é a coisa melhor dividida no mundo, pois cada um se julga tão bem dotado dele que ainda os mais difíceis de serem satisfeitos em outras coisas não costumam querê-lo mais do que têm” (idem, p. 13). Descartes era um homem religioso e seu interesse pela busca do conhecimento e da verdade o impulsionou a procurar uma forma de conciliar ciência e religião, porque considerava Deus o provedor da verdade.

O racionalismo cartesiano afirma que apenas a razão pode estabelecer a verdade. Afirma também que a razão independe da experiência sensível, uma vez que é inata e igual em todos os homens e que “o poder de bem aquilatar e diferenciar o verdadeiro do falso, quer dizer, o chamado bom senso ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens” (ibidem, p. 13). Por outro lado Descartes esclarece que “a multiplicidade de nossas opiniões não deriva do fato de uns serem mais razoáveis do que outros, porém somente do fato de encaminharmos nosso pensamento por diversos caminhos e não levarmos em conta as mesmas coisas” (ibidem, p. 13). Ele afirma, por fim, que a emoção e o sentimento estão ausentes do domínio do conhecimento. No seu entender, ser racional é simplesmente ser capaz de distinguir o certo do errado, o verdadeiro do falso. Como nem todos os homens utilizam bem a razão, ele decidiu criar um método que assegurasse, segundo seu ponto de vista, um caminho correto para se chegar ao conhecimento de todas as coisas.

Para Descartes, o método dedutivo vem a ser o caminho correto, seguro e fácil; um meio de procurar a verdade nas ciências e conduzir adequadamente à razão. Segundo ele, um método universal precisa usar uma linguagem universal, qual seja, a matemática e o encadeamento racional. Na concepção de Descartes, é Deus quem garante as verdades matemáticas. Se a perfeição existe, o ser perfeito existe, logo Deus existe. Deus cria a natureza a cada instante para o nosso uso. Ela não tem realidade própria, não tem dinamismo. O homem é o mestre da natureza. Possuidor da razão, eleva-se a uma posição superior. A partir de Descartes, a filosofia passou a rejeitar qualquer autoridade que não fosse a razão, e levou-nos a acreditar que poderíamos prever o futuro, controlar e manipular a natureza conforme o nosso desejo. Desenvolveu-se a partir disso o conceito de que saber é poder, e que poder é possuir o controle da natureza. Estabeleceu-se o dualismo corpo (coisa) *versus* mente (pensamento) e passou-se a ter uma visão mecanicista de tudo aquilo que não fosse Deus e

espírito, incluindo-se nisto o corpo do homem.

Para Descartes a razão aparece como restauradora da certeza científica. Ele acredita ter como missão filosófica reviver e atualizar o antigo ideal pitagórico de desvelar a teia numérica que constitui a alma do mundo, abrindo a via para o conhecimento claro e seguro de todas as coisas, e unificar, com o auxílio do instrumental matemático, todo o vasto campo do conhecimento, até então disperso em débeis construções isoladas. Por isso ele utiliza a dúvida como método. Parece-lhe impossível vencer a dúvida evitando-a ou pretendendo instalar-se desde logo numa frágil certeza. Descartes aceita o desafio da dúvida para combatê-la com suas próprias armas, ampliando a dúvida ao máximo. A partir daí passa a duvidar metodicamente de tudo, duvidando até mesmo das idéias claras e distintas, como, por exemplo, as idéias utilizadas pela matemática, como figuras e números. Com isso, Descartes está dizendo que, enquanto se permanece apenas no interior da consciência, onde a ciência aparece como uma representação, nada garante, nem mesmo a máxima clareza e o perfeito encadeamento lógico dessa representação, que ela possua um correspondente lá fora, no mundo objetivo. Sendo assim, quanto mais se duvida, mais se repete, reforçando-se a mesma experiência.

Descartes nos convida a utilizar a dúvida para alcançar a verdade. Não a dúvida cética, mas uma dúvida metódica e sistemática, onde a verdade é sempre provisória. Considerava necessário rejeitar os dados dos sentidos e do raciocínio, pois estes poderiam induzir ao erro. Após duvidar de tudo, Descartes chegou à sua primeira conclusão: “Penso, logo existo” (ibidem, p. 45). Identificou o eu com o pensamento e o pensamento com a alma. A natureza do eu é pensar, independente do corpo. Quem sou eu? Uma substância que pensa. O que não é o eu é o corpo, a natureza. O corpo possui forma e extensão e explica-se pela física mecânica. Para Descartes, o homem é uma máquina que pensa, uma máquina racional.

O homem racional: a máquina que pensa

O homem racional está acostumado a construir uma relação de causa e efeito associada a tudo ou quase tudo que lhe acontece na vida. Quando tem uma clara compreensão ou uma boa explicação das causalidades dos acontecimentos, experimenta uma agradável sensação de possuir o controle das situações e das experiências vividas. Caso contrário experimenta uma variada intensidade de frustração, que pode tornar sua vida permeada pelo sofrimento ou pode levá-lo a buscar ajuda e orientação.

Dentre as diversas possibilidades de ajuda, a que nos interessa aqui é compreender o que se passa quando o homem racional escolhe a psicoterapia, na busca de conseguir maior eficácia na condução de sua vida. Enquanto não atinge esse nível de eficácia ele pode se contentar com algumas explicações que, de algum modo, atenuem seu sofrimento ou justifiquem seu fracasso, na tentativa de se manter no controle racional de tudo o que acontece em sua vida. Ele precisa de duas coisas: adquirir ou recuperar o controle dos acontecimentos ou encontrar uma boa explicação para não os estar controlando no momento, porque a posse de tais explicações já lhe dá certo consolo e certa esperança. Ele pode pensar que quem é capaz de controlar as explicações do fracasso, pode vir a controlar os caminhos do sucesso. Por freqüentemente obter êxito na manipulação dos objetos, ele pode generalizar esse poder e acreditar que também pode controlar e manipular pessoas.

Essa crença, e a prática de vida que se segue a ela, podem gerar uma postura fascista capaz de produzir grande sofrimento para ele e para as pessoas com quem convive. Um dos objetivos deste trabalho é apresentar, a partir da leitura de Deleuze, o modo como os pensadores da imanência combateram o racionalismo moral que está implicado no estilo de vida do homem racional e apresentar um novo estilo de vida, caracterizado pelo enfoque nos encontros afetivos, nas afecções e nos afetos, que os estóicos e Spinoza denominaram de ética.

Contribuições de Deleuze no combate ao racionalismo

Deleuze foi um pensador vigoroso que combateu a visão racionalista do homem, muitas vezes em parceria com seu amigo Felix Guattari. Ele acreditava que ninguém pode ser feliz sozinho, porque a felicidade não é uma questão pessoal e sim coletiva. Sua atitude combativa não tinha o propósito de negar ou destruir as idéias divergentes, apenas afirmar a possibilidade da diferença. A leitura de seus livros, particularmente *O anti-Édipo* e *Mil platôs*, convida-nos a ver, por outro ângulo, essa mesma questão, que em Descartes aparece como elaboração de uma lógica do bem viver, mas que em Spinoza aparece como a construção de uma ética que nos ajuda a escolher os melhores encontros ao longo da vida.

Deleuze, diferentemente de Descartes, não prioriza a razão, a verdade, as relações de causa e efeito, as deduções, nem as generalizações. Ele apenas aponta para uma perspectiva diferente, mas que por sua simples afirmação contribuiu para a quebra da hegemonia do

racionalismo. Deleuze nos ensina a ver a singularidade em tudo. Mais do que isso, convida-nos a aceitar, respeitar, valorizar e admirar essa singularidade. Para Deleuze (2003, p. 55), “a singularidade é essencialmente pré-individual, não pessoal, aconceitual. Ela é completamente indiferente ao individual e ao coletivo, ao pessoal e ao impessoal, ao particular e ao geral – e às suas oposições. Ela é neutra. Em compensação, não é ordinária: o ponto singular se opõe ao ordinário”. Isso cria um grande problema para o homem racional, porque lhe tira a ilusão do controle.

Por outro lado, Deleuze abre os caminhos que da libertação para todas as pessoas sensíveis que até então se viam marginalizadas, incompreendidas ou até mesmo excluídas, simplesmente por serem diferentes, por se recusarem ou mesmo por não conseguirem pautar suas vidas usando como referência a bússola do racionalismo, do moralismo religioso ou de qualquer outro padrão imposto pela sociedade. Deleuze faz isso substituindo a linearidade das relações de causa e efeito do racionalismo pela afirmação da multiplicidade de sentidos que se encontra presente, de modo paradoxal, em todos os acontecimentos.

Muitos dos seguidores de Descartes, bem como a maioria dos religiosos, consideram Deleuze um filósofo maldito. Apesar disso, e sem se deixar abater pelas críticas e injúrias sofridas, Deleuze abriu um importante espaço no mundo acadêmico dando vez e voz ao devir, afirmando a diferença no lugar do ser e o acontecimento no lugar do sentido. Para operar essa transformação paradigmática ele aproximou-se dos filósofos da imanência, particularmente dos estóicos e de Spinoza, que negaram o modelo moralista de pensar as relações sociais e trabalharam na construção de uma perspectiva ética, que não se apresenta como uma técnica, mas como uma arte do bem viver.

Os estóicos e a ética do acontecimento

Abbagnano nos ensina que o estoicismo foi “uma das grandes escolas filosóficas da idade helenística, fundada por volta de 300 a.C. por Zenão de Cicio. Os principais mestres da escola foram, além de Zenão, Cleante de Aro e Crisipo de Soles” (1982, p. 356). Os estóicos herdaram o nome do local onde Zenão gostava de promover seus encontros filosóficos: a *stoá*, a parte coberta do mercado de Atenas.

A leitura de Deleuze (2003) traz uma nova e vigorosa visão do estoicismo. A informação que se tinha anteriormente ligava os estóicos à austeridade e ao sacrifício pessoal

na busca de um ideal transcendente. Acreditava-se que ser estóico era o mesmo que ser católico, e que, para os estóicos, ser ético era viver como um aprendiz de santo, que nega as paixões imanentes para afirmar uma razão transcendente. A visão do estoicismo apresentada por Deleuze instiga o leitor a libertar-se da subordinação ao moralismo e desejar trilhar o caminho da ética para tornar-se ético pelo prazer de ser ético e não apenas para cumprir um dever ou uma obrigação social.

Os estóicos promoveram uma verdadeira reversão do platonismo. Para eles, só os corpos existem, e os corpos são sempre causas, uns em relação aos outros. São causas quando agem e são causas quando padecem. Um corpo nunca é efeito de outro corpo. Um corpo quando age é sempre uma causa ativa e quando padece é sempre uma causa passiva. Ser ético, segundo os estóicos, é valorizar os acontecimentos enquanto efeito do encontro dos corpos, e não os corpos em si. Quem passa a encarar seus relacionamentos com esse enfoque, aprende a escolher melhor os encontros e a afirmar tudo o que lhe acontece.

O encontro afetivo em Spinoza: por uma ética da alegria de viver

Conta-nos Deleuze (2002, p. 10) que “Baruch de Spinoza nasceu no seio de uma família de comerciantes prósperos, de origem espanhola ou portuguesa, no bairro judeu de Amsterdã”, a cidade europeia mais liberal de sua época. Apesar desse liberalismo, o pensamento vigoroso de Spinoza, repleto de idéias revolucionárias, despertou grande polêmica no mundo acadêmico e uma frontal oposição na comunidade religiosa, tanto devido ao questionamento dos conceitos teóricos quanto por suas atitudes de contestação ao autoritarismo dos valores morais e religiosos.

A situação foi tão grave que Spinoza quase teve o mesmo destino de seu vizinho Giordano Bruno, que foi queimado nas fogueiras da “Santa Inquisição”. É o mesmo Deleuze (idem, p. 11) quem afirma que “se Spinoza foi condenado mais severamente, excomungado desde 1656 e demitido da universidade, é porque recusava a penitenciar-se e buscava, ele próprio, a ruptura. Os rabinos, como em outros casos, parecem ter desejado uma conciliação”.

Para evitar as queimaduras Spinoza mudou-se para o interior, após padecer com a intolerância de seus opositores. Refugiou-se no campo, aparentemente abandonando a atividade filosófica, tornando-se um competente polidor de lentes. Por trás desse disfarce continuou, secretamente, escrevendo e lecionando filosofia no porão da casa onde morava, com o firme propósito de se manter no ativo processo de libertação, porque seu projeto de

vida era tornar-se um homem livre. Por isso combateu a metafísica e trabalhou numa filosofia da imanência.

Spinoza foi um pensador racionalista do século XVII que revolucionou a história do pensamento promovendo uma profunda modificação nos mais importantes conceitos filosóficos. Reformulou as concepções de Deus, de essência, de racionalidade e de moral. Apresentou uma visão panteísta de Deus, onde Deus aparece como sinônimo de Natureza. Desse modo Spinoza desarticulou o monopólio do autoritarismo moralizante das religiões e fundou os princípios do materialismo moderno. Propôs um conceito de ética que se apóia nas afecções e na afetividade, contrapondo-se ao racionalismo dos valores morais.

Apesar de ser racionalista, Spinoza contrapôs-se a Descartes e a todos os pensadores racionalistas, deslocando a referência do conceito de essência das formas para a potência. Afirmando que a essência do homem não é a racionalidade e sim o desejo. A essência do homem é uma potência desejante. O homem não nasce racional, ele pode se tornar racional ao longo da existência. Com isso Spinoza desloca a referência do conceito de essência humana da alma ou do pensamento para o corpo e coloca o corpo em paralelo com a alma, no que podemos chamar de um paralelismo psicofísico, onde as afecções corpóreas passam a ter a mesma importância que o pensamento e que a lógica racional.

As afecções corpóreas podem variar, mas não estão subordinadas à lógica ou à razão. A razão aparece depois do desejo e pode até ser utilizada para administrar a potência desejante, mas de modo algum o desejo provém da razão. O desejo é uma potência de afetar e de ser afetado em variados níveis de intensidade, porque o homem torna-se racional, mas nasce desejante. Desse modo, Spinoza substituiu as principais referências humanas, lutando sempre contra o autoritarismo do racionalismo e da moral e propondo um caminho de libertação para o homem.

Spinoza construiu um sistema simples para orientar a produção do entendimento das relações do homem com os outros homens e com tudo que existe no universo. Ele chamou essa nova concepção de ética, para destacar o muito que se difere daquilo que até então sempre foi conhecido como moral. Embora até hoje muitos autores continuem usando os termos ética e moral como se fossem sinônimos, é impossível negar a valiosa contribuição de Spinoza no sentido de combater os valores transcendentais e afirmar a imanência da existência, produzindo uma verdadeira revolução no campo do comportamento humano.

Para Barros & Passos (2005, p.90), “a ética espinosista se caracteriza pela recusa a qualquer valor transcendente com base no qual pudéssemos julgar nossos comportamentos.

Não há um bem ou mal supremo que, de fora, regule a experiência”, como insistem em afirmar tanto os pensadores da moral quanto os filósofos da metafísica. Spinoza substitui esses valores – bem e mal –, que servem como referência racional de seleção entre o certo e o errado, pelos valores bom e mau, que funcionam como indicadores da variação de intensidade da potência afetiva. Desse modo, não apenas modifica os critérios de avaliação das atitudes humanas como também substitui o avaliador. As atitudes deixam de ser julgadas por autoridades morais, que habitam instâncias superiores, para serem avaliadas pelo próprio homem no fluir da experiência, ao longo de cada encontro.

No lugar dos conceitos moralistas de certo e errado Spinoza propõe a noção de composição e de decomposição na relação entre os corpos, na imanência da própria experiência. “É bom o que compõe, isto é, o que aumenta a potência ou grau de perfeição da realidade. É mau o que decompõe, o que diminui a potência de agir ou a força de existir. O bom e o mau são como graus de aceleração do fluxo da existência, do movimento da vida” (idem, p.90).

Nosso propósito, neste trabalho, é afirmar a ética, tanto de Spinoza quanto dos estoícos, como principal intercessor da atividade clínica, entendendo-se a clínica como um processo de promoção e de produção da liberdade de pensar, de sentir e de agir. Queremos demonstrar que a clínica exige do psicoterapeuta um exercício constante de criação de si, no sentido de identificar e de se libertar de uma posição moralista e moralizante para conseguir aproximar-se de uma postura ética.

1. Os intercessores filosóficos

1.1. Contraposição dos estóicos ao platonismo: a constituição paradoxal de uma teoria do sentido

Como vimos na introdução, predomina em nossa cultura um pensamento moralista e moralizante, o racionalismo moral, que foi combatido pelos estóicos e por Spinoza no processo de construção do pensamento ético. O primeiro grande combate se deu entre os estóicos e o platonismo.

Os estóicos desenvolveram um projeto filosófico que apresenta uma visão de mundo radicalmente oposta ao modelo essencialista proposto pelo platonismo. Enquanto Platão pergunta pela essência ou pelo ser de todas as coisas, os estóicos perguntam pelo sentido. E perguntar pelo sentido é muito diferente de perguntar pela essência. Perguntas diferentes geram não apenas respostas diferentes, mas também novos caminhos de investigação.

Para o platonismo, a essência é um conceito, uma idéia ou uma fôrma ideal, vista apenas pela razão, que serve de modelo para todas as formas. Quem pergunta pela essência visa a aquisição de informações descritivas do ser que fundamenta todas as coisas do mundo. Quem faz isso quer conhecer um mundo que supostamente existe, que está pronto, que está dado. Esse conhecimento adquirido tem um fim adaptativo: conhecer o mundo para melhor adaptar-se a ele. Mas quem procura pelo sentido, procura pela mudança, pela transformação, pelo movimento. Porque o sentido é o paradoxo, o movimento, a transformação, é o puro devir. Perguntar pelo sentido implica reconhecer que há uma multiplicidade de sentidos e que é possível operar mudanças, mudanças de sentido. Operar mudanças de sentido equivale a fazer transformações no mundo. Transformar o mundo equivale a criar novos mundos.

Quando os estóicos começaram a perguntar pelo sentido, deixaram evidente que tanto é possível mudar o mundo quanto mudar o homem e seus modos de viver. Por conta desse modo de pensar os estóicos ocupam um lugar privilegiado, não apenas nesta dissertação, como também na história da filosofia.

Deleuze (2003, p. XV) esclarece que “o lugar privilegiado dos estóicos provém de que foram iniciadores de uma nova imagem do filósofo, em ruptura com os pré-socráticos, com o socratismo e o platonismo.” E continua dizendo que “esta nova imagem já está estritamente ligada à constituição paradoxal da teoria do sentido” (idem, p. XV).

A partir dessa nova lógica os estóicos teriam reinventado o mundo. Mudaram o mundo

mudando o modo de pensar o mundo. Reinventaram o mundo ao reinventarem o modo de compreender o mundo. Fizeram isso construindo uma lógica paradoxal, uma lógica do sentido. Nesse novo mundo parece mais importante procurar um sentido do que descobrir a essência. Foi Platão (427-347 a.C.) quem criou o mundo das idéias, das essências ou das formas perfeitas, afirmando que só as idéias são reais e que o mundo sensível ou concreto é ilusório porque está em constante transformação, não sendo por isso confiável. Desse modo ele promoveu uma profunda divisão na *physis*,¹ cindindo-a em dois mundos: um real e perene, composto pelas idéias ou formas perfeitas, e um outro ilusório e impermanente, composto por tudo aquilo que é sensível. Com isso Platão inaugurou a tradição metafísica. Para ele só as idéias são reais e os corpos concretos, que compõem o mundo sensível, não passam de ilusões. Todo o mundo sensível é ilusório porque é composto de cópias das idéias reais. Cópias muitas vezes imperfeitas ou distorcidas, mas todas ilusórias. Em contraposição, os estóicos afirmam que só os corpos existem e que as idéias não existem. Elas subsistem ou insistem.

A tradição metafísica tornou-se majoritária no Ocidente e foi desdobrada, ao longo da história da filosofia, com o realismo concreto de Aristóteles (384-322 a.C.), com o cristianismo de Agostinho (354-430) e Tomás de Aquino (\cong 1221-1274), com o racionalismo de Descartes (1596-1650), e chegou, por fim, ao idealismo de Hegel (1770-1831), que foi o último grande metafísico. Esses autores fizeram críticas e modificações ao platonismo, mas preservaram a divisão dos mundos, reafirmando uma referência esquizóide na produção coletiva da subjetividade. Resgatar o pensamento estóico implica a possibilidade de superação dessa dicotomia e a criação de uma visão de mundo que inclua a multiplicidade de sentidos, “já que o sentido não é nunca apenas um dos dois termos de uma dualidade que opõe as coisas e as proposições, os substantivos e os verbos, as designações e as expressões” (idem, p. 31). Sendo assim, o conceito de sentido supera a visão dicotômica proposta pela metafísica.

Deleuze, pensando com os estóicos, continua dizendo que o sentido “é também a fronteira, o corte ou a articulação da diferença entre os dois, já que dispõe de uma impenetrabilidade que lhe é própria e na qual se reflete, ele deve se desenvolver numa nova série de paradoxos, desta vez interiores” (idem, p. 31). Os estóicos construíram sua ética, que é a própria teoria do sentido, em contraposição ao pensamento platônico. Eles se opuseram ao platonismo de um modo radical: eles simplesmente inverteram as idéias de Platão. Enquanto Platão afirma que só as idéias são reais e causa de todas as coisas sensíveis, os estóicos dizem

¹ A *physis*, para o grego antigo, era um mundo único que abrangia os vegetais, os minerais, os animais, os homens e os deuses. Todos no mesmo plano.

exatamente o contrário. Afirmam que só os corpos existem. Também criaram uma teoria sobre os incorporais, mas garantindo que os incorporais não existem. Eles insistem ou subsistem. Como não existem, os incorporais não podem ser causa de nada. Como somente os corpos existem, somente os corpos podem ser causa de alguma coisa. E os corpos são sempre causas daquilo que não é corpo, ou seja, de um incorporeal. Por isso Deleuze afirma que os estóicos fizeram a grande reversão do platonismo.

1.1.1. A construção da ética: do encontro dos corpos à lógica dos acontecimentos

Deleuze (2003) nos ensina que os estóicos acreditam que todo encontro corpóreo, toda ação física, toda ação corpórea, é inseparável de uma cadeia infinita de ações. Quando se age, a razão dessa ação deve ser atribuída sempre a uma outra ação. Isso se dá de tal modo que não existe, em toda a natureza, uma única ação isolada de um conjunto de ações. Toda ação remete sempre a uma outra ação que, por sua vez, também remete a uma outra ação, construindo uma espécie de cadeia causal de ações. Os estóicos chamam o conjunto da totalidade das ações, ou a unidade do todo, de *destino*.

Uma ação cumpre seu destino de tal maneira que não se pode pensar uma ação em separado do conjunto de todas as ações. O simples fato de alguém existir; o simples fato de alguém estar inserido no mundo físico, já o coloca inserido nessa cadeia ilimitada de ações corpóreas. Isso não quer dizer que eles estão falando do destino particular de cada um. Eles estão pensando o destino como a unidade de tudo o que existe na natureza, porque o destino particular de cada um só pode ser pensado a partir da totalidade. Isso quer dizer que ninguém sabe qual é o seu destino.

Porém, todas as ações existentes cumprem certo destino em relação à totalidade do universo. Surge aí uma questão interessante. Eles dizem que qualquer ação cumpre um destino. Mas se qualquer ação está inserida na cadeia causal do destino, então qualquer ação na natureza é necessária para o próprio encadeamento causal. Isso constitui um problema para a ética porque significa que o destino se cumpre independentemente de qual seja a ação de determinado corpo. Parece não haver possibilidade de escolha e, sendo assim, a liberdade individual torna-se impossível. Se não há liberdade de escolha, a ética também não existe, porque o destino se cumpre de qualquer maneira, independente das ações corpóreas.

O grande desafio dos estóicos foi encontrar um modo de afirmar o destino salvando a liberdade individual de escolha. Eles construíram o problema da ética tentando responder às

seguintes perguntas: se há um destino, como a liberdade humana é possível? Em que consiste ser livre num mundo regido por um destino? E a resposta que eles encontraram foi surpreendente. Concluíram que, se liberdade é inseparável de escolha, só há duas escolhas possíveis: deixar que o destino se cumpra ou querer que ele se cumpra. Deixar que o destino se cumpra é viver ao acaso, achando que o destino vai se cumprir de qualquer maneira. Querer que o destino se cumpra é contribuir ativamente para o cumprimento do destino. Uma coisa é uma pessoa se inserir ativamente dentro do mundo sabendo que através de sua ação o destino irá se cumprir, outra coisa é essa pessoa estar no mundo passivamente, deixando que sua ação seja apenas a consequência de um conjunto de ações. No primeiro caso o homem é ativo e contribui ativamente para que o destino se cumpra. No outro o homem é passivo e o destino se cumpre, de qualquer modo, através dele. Sendo assim, a liberdade do homem depende de uma atitude fundamental diante da vida: ser ativo ou ser passivo. Esse foi o modo que os estóicos encontraram para afirmar o destino e, ao mesmo tempo, salvar a liberdade de escolha de cada indivíduo.

No pensamento estóico só os corpos existem. Toda experiência é corpórea. Por isso podemos dizer que esse pensamento se apresenta como uma filosofia materialista. Um materialismo radical. A articulação da noção de corpo com a noção de ser e a articulação da noção de corpo com a existência fazem do estoicismo um pensamento materialista corpóreo. Mas precisamos prestar muita atenção naquilo que os estóicos chamam de corpo. Eles não concebem o corpo isoladamente. Para eles não existem corpos simples nem corpos puros. Os corpos se apresentam sempre misturados a outros corpos. E o que mais importa é a relação que os corpos estabelecem entre si ou o modo como os corpos interagem.

A grande questão para os estóicos é justamente o encontro entre os corpos. Para eles a natureza é dinâmica e os corpos estão sempre em movimento. Foi desse modo que eles construíram uma física dos corpos onde cada corpo pode agir sobre outro corpo, ou ainda reagir a ele. Os corpos sempre agem ou reagem, e as misturas corpóreas são sempre ações ou reações. Há sempre um dinamismo ativo de tal modo que, em cada encontro corpóreo, há sempre uma ação e uma reação ou uma ação e uma paixão. Em cada encontro, os corpos sempre agem ou reagem. Mas mesmo quando reagem os corpos sempre se apresentam como causa.

Quando um corpo age sobre outro corpo os estóicos dizem que este corpo funciona como uma causa ativa, e quando um corpo recebe ou sofre uma ação de outro corpo, funciona como causa passiva. De tal modo que sempre que dois ou mais corpos se encontram, todos funcionam como causa. Para os estóicos não há maneira alguma em que um corpo possa ser

percebido como efeito de outro corpo. E isso é novamente o oposto do que afirmava Platão, que acreditava que as idéias possuíam a propriedade de causar. Para Platão as idéias são sempre causa da ação dos corpos sensíveis. Já os estóicos afirmam que as idéias são sempre um efeito dos encontros corpóreos. Um efeito incorpóreo ou um incorporal. Porque, para os estóicos, os corpos são sempre causas quando agem e quando padecem. Um corpo nunca é efeito de outro corpo. O efeito das causalidades corpóreas é sempre um incorporal. No pensamento estóico há uma nítida fronteira entre os corpos que existem e os incorporais que insistem. Eles afirmam que os incorporais não existem, não por serem uma ilusão, mas por não terem existência corpórea, por não serem sensíveis. Deixam claro que os incorporais, tanto quanto os corpos, fazem parte do mesmo mundo. E, para sermos precisos, é importante mencionar que nem todos os incorporais são efeitos do encontro dos corpos. Há incorporais absolutos. Os estóicos identificaram quatro incorporais: o vazio, o lugar, o tempo e os acontecimentos, como veremos a seguir.

Desses quatro incorporais eles consideram dois como sendo absolutos e dois como sendo relativos. Os incorporais são absolutos quando não estão vinculados aos encontros corpóreos, e são relativos quando dependem ou resultam desses encontros. Os incorporais absolutos são o vazio e o lugar. O vazio não existe porque não é corpo. Mas é justamente por não ser corpo que o vazio tem a sua importância. É precisamente no vazio que os corpos habitam e se movimentam. Os corpos transitam no vazio. Caso não houvesse o vazio os movimentos corpóreos seriam impossíveis. Quando um corpo ocupa o vazio ele funda um lugar. O lugar é o outro incorporal absoluto. O lugar também não existe. Quando um determinado corpo ocupa um lugar esse corpo pode ser tocado nesse lugar, mas é impossível tocar o lugar que o corpo ocupa. Simplesmente porque o lugar não existe, insiste. O lugar é apenas um recorte que determinado corpo faz no vazio, durante o tempo em que o ocupa.

Os incorporais relativos são o tempo e os acontecimentos. A noção de acontecimento está diretamente ligada aos encontros corpóreos. Sabemos que os corpos, quando se relacionam com os outros corpos, são sempre causas. São causas quando agem e são causas quando padecem. Quando age, um corpo é sempre uma causa ativa, e quando padece ou reage, é sempre uma causa passiva. Mas um mesmo corpo pode ser causa ativa e causa passiva simultânea ou consecutivamente em relação a outros corpos. Isso se dá porque um corpo está sempre em relação com muitos corpos e o que importa para os estóicos não são os corpos isoladamente, mas sim os encontros dos corpos.

Em cada encontro corpóreo um mesmo corpo pode ser causa ativa ou causa passiva. Não existem corpos ativos nem corpos passivos porque os corpos não têm uma identidade

fixa nem uma essência. Um corpo é ativo ou passivo sempre em função de uma relação ou de um encontro específico. Mas se os corpos são sempre causa nas relações com os outros corpos, é preciso definir ou explicar o resultado ou o efeito desses encontros corpóreos. Fazendo isso os estóicos disseram que os corpos são sempre causa de alguma coisa que não é corpo. Que o efeito dos encontros corpóreos é sempre um incorporeal. Sendo incorporeal, o efeito é algo que não existe fisicamente enquanto corpo. Mas, embora não tendo existência, o efeito dos encontros corpóreos é real. E é justamente a isso que é real, mas que não tem existência corpórea, que os estóicos chamaram de acontecimento.

O acontecimento não tem existência concreta porque não tem as propriedades dos corpos. Ele não é propriamente um ser, mas um extra-ser. O acontecimento não existe, ele insiste ou subsiste. Desse modo os estóicos afirmam que os corpos são sempre causas dos acontecimentos. Os acontecimentos são os efeitos das causalidades corpóreas. Surge um acontecimento sempre que dois ou mais corpos se encontram.

No pensamento estóico há uma nítida fronteira entre os corpos que existem e os incorporais que insistem. Por serem incorpóreos, os acontecimentos não agem nem padecem, porque agir e padecer são propriedades dos corpos. Os acontecimentos são, por isso mesmo, neutros ou impassíveis. Eles só ocorrem quando os corpos se encontram. Quando os corpos não se encontram, os acontecimentos permanecem num estado ideativo. Estes acontecimentos efeitos constituem tudo aquilo que se apresenta como verbo no infinitivo e que se presentifica no momento em que os corpos se encontram. Por exemplo, amar, andar, pensar, dançar. Os acontecimentos efeitos são, para os estóicos, as verdadeiras idéias do pensamento. Observa-se aqui a reversão do platonismo porque em Platão a idéia enquanto essência, a idéia enquanto forma, era sempre causa. Para os estóicos a idéia enquanto acontecimento é sempre efeito. E os acontecimentos efeitos se dão sempre no momento dos encontros dos corpos. Eles não pertencem a um mundo estático, imutável, como o mundo das idéias de Platão. Para os estóicos, as idéias são acontecimentos. As idéias são efeitos dos encontros dos corpos. Essa é a grande novidade introduzida pelos estóicos: o pensamento se dá como resultado dos encontros dos corpos, já que pensar é um acontecimento. Sendo assim podemos concluir que o pensamento não é uma experiência individual e sim coletiva.

Os estóicos inauguram uma nova maneira de filosofar: concebem o pensar como acontecimento, concebem o acontecimento como um efeito do encontro dos corpos e desenvolvem uma filosofia dos efeitos de superfície, já que o encontro não se dá no interior dos corpos e sim na superfície de contato entre eles. As idéias ou os pensamentos são gerados no limiar, na fronteira, no entre, no limite da superfície de contato dos corpos. Para os

estóicos o importante não é entender o corpo em si, mas compreender as relações transitórias que se estabelecem nos encontros corpóreos e os acontecimentos, ou o conjunto de acontecimentos, que resultam desses encontros. No pensamento estóico os corpos estão sempre atravessando acontecimentos.

É do corpo a propriedade de agir, é do corpo o poder de afetar e de ser afetado, mas nenhum corpo agora pode ser pensado como algo que é ou que possua uma identidade fixa ou uma essência. Os corpos entram em encontros e desses encontros resultam os acontecimentos. Desse modo nunca somos os mesmos. O que prevalece é o movimento e a transformação. Estamos sempre mudando de posição e de sentido. Estamos sempre em trânsito. Ora somos isso, ora somos aquilo, ora somos ao mesmo tempo isso e aquilo, porque estamos sendo atravessados por vários acontecimentos. Mas ninguém é isso ou aquilo em si ou por si. Somos isso ou aquilo apenas em determinadas circunstâncias e em relação aos corpos com os quais nos encontramos. E na medida em que estamos constantemente tendo encontros com outros corpos, é possível dizer que cada corpo é uma mistura de diversos corpos e o efeito expressivo de tais misturas.

Cada um de nós se apresenta como um acontecimento ou como um conjunto de acontecimentos. Os estóicos convidam cada um a pensar em si mesmo como um acontecimento, a encarar o mundo como um acontecimento e a compreender que nesse mundo dinâmico onde fazemos múltiplos encontros o que permanece inalterado é o movimento de mudança e a transformação. As pessoas que mais sofrem são aquelas que se esforçam em manter uma identidade fixa, que não se identificam com a mudança, que não aceitam a transformação e que não se lançam no devir. Ninguém pode impedir as mudanças e ninguém pode parar o tempo.

Para os estóicos o tempo é o quarto incorporeal. Segundo Deleuze (2003, p.) os estóicos construíram um potente raciocínio articulando a física dos corpos à lógica dos acontecimentos para viabilizar seu projeto de construir uma ética. O que tornou possível essa articulação foi o modo como pensaram o tempo, distinguindo o tempo dos corpos do tempo dos acontecimentos.

A física dos corpos estaria submetida ao *cronos*, o tempo cronológico que mede o intervalo do movimento da ação de todos os corpos que existem. Enquanto tempo dos corpos ele é sempre presente. E só o presente existe. A partir dos acontecimentos o tempo não existe, insiste. Os acontecimentos estariam imersos no *aion*, o tempo ilimitado onde o passado e o futuro insistem. Nesse tempo todo acontecimento é, foi e será. Presente, passado e futuro acontecem ao mesmo tempo. Por exemplo: se alguém está andando, anda, já andou e vai

andar; se alguém está dançando, dança, já dançou e vai dançar. Tudo ao mesmo tempo. Todo acontecimento, que insiste, tem a forma do passado e do futuro, no momento em que acontece. É como se o tempo passado e o tempo futuro se encontrassem no instante, do mesmo modo que as linhas paralelas se encontram no infinito.

Quando o passado e o futuro se encontram formam o tempo do presente eterno, que é um tempo desprovido de idade cronológica. Esse tempo, de idade eterna, seria a própria eternidade. Quando *cronos* e *aion* se encontram, qualquer banalidade pode se transformar em um grande acontecimento e qualquer acontecimento pode corresponder a eternidade de uma vida, porque é vivido num tempo ilimitado. É justamente nesse tempo que o amor é vivido como sendo eterno, mesmo sabendo-se que ele é efeito do encontro de corpos finitos e limitados pelo tempo cronológico. A partir daí os estóicos concluíram que só é possível atribuir juízos morais aos corpos. Nunca aos acontecimentos, porque estes são apenas o efeito da ação dos corpos.

1.1.2. Não é possível atribuir juízos morais aos acontecimentos

Os estóicos identificaram um problema fundamental em sua análise dos conceitos de corpo e de acontecimento. Eles concluíram que não é possível atribuir juízos morais aos acontecimentos porque estes são apenas o efeito das causalidades corpóreas. O raciocínio para chegar a essa conclusão é muito simples. Eles consideram que os corpos são sempre causas e que os acontecimentos são sempre os efeitos da ação entre os corpos. Desse modo, somente aos corpos podem ser atribuídos juízos morais, porque todos os corpos são causas.

Quando um corpo age, é uma causa ativa. Quando recebe a ação de outro corpo é uma causa passiva. As causas remetem sempre a outras causas. Os efeitos emergem das interações dos corpos. Num plano físico estão as causas e num plano extrafísico estão os efeitos. Os encontros dos corpos geram acontecimentos. Os acontecimentos não são causas, são efeitos. Por não serem causas, não são ativos nem passivos, são impassíveis. O efeito não age nem padece. Portanto ele é neutro. Compreender a neutralidade do efeito é fundamental para entender a ética dos estóicos. Podemos atribuir juízos morais aos corpos ativos e passivos, mas nunca aos acontecimentos. Nada é mais imoral do que estabelecer juízos morais a acontecimentos neutros. Nada é mais imoral para um homem do que não dignificar tudo aquilo que lhe acontece, porque ele é causa, ativa ou passiva, de todos os acontecimentos de sua vida.

1.1.3. A ética dos acontecimentos

Ao longo da vida todo ser humano convive tanto com os corpos que existem quanto com os acontecimentos que insistem. Os estóicos identificaram três maneiras distintas de lidar com os acontecimentos: negá-lo, aceitá-lo ou afirmá-lo. Eles consideram indigno tanto aceitar quanto negar aquilo que nos acontece. Ser ético é afirmar os acontecimentos, sejam eles quais forem. E afirmar os acontecimentos não é aceitar passivamente nem negar o que acontece, mas sim querer alguma coisa no que acontece, assumindo a co-autoria dos acontecimentos. O homem ético não é um espectador passivo dos acontecimentos nem um opositor implicante de tudo o que lhe acontece. Tornar-se ético é aprender a ser criativo. É aprender a ver o mesmo de outro modo. É aprender a criar o que não existe. É aprender a captar o que insiste. Querer alguma coisa no que acontece é querer, a partir da finitude do presente que existe, o ilimitado do passado e do futuro que insiste. É querer retirar do presente finito, o ilimitado da eternidade.

Esse movimento de passar do instante para o acontecimento como ilimitado os estóicos chamaram de contra-efetuação. Contra-efetuar é entrar no interior do acontecimento à medida que ele está se efetutando. É captar do acontecimento a sua parte incorpórea: o passado e o futuro. E isso é o que significa devir. Devir é o movimento de tornar-se, de transformar-se. Se os corpos são tudo o que é substantivo e adjetivo, os acontecimentos são os verbos no infinitivo: amar, dançar, pensar; ou no gerúndio: amando, dançando, pensando. Devir é tudo o que é transitório. Querer alguma coisa no que acontece é querer o que há de transitório no acontecimento. Por exemplo: os verdadeiros amantes não fazem apenas o encontro com os corpos que existem. Fazem um encontro com o amor, que é transitório. Sendo transitório o amor não existe, insiste.

Ser ético, portanto, é experimentar o amor *fati* e viver em devir. É aprender a perceber-se como causa ativa ou passiva de todos os efeitos que nos acontecem. É assumir inteira responsabilidade por todas as nossas atitudes ativas e passivas. É ser digno de tudo aquilo que nos acontece. Pois dignos ou indignos não são os acontecimentos. Dignos somos nós mesmos quando conseguimos extrair o que há de melhor em um acontecimento. Indignos somos nós mesmos quando extraímos o pior ou quando nos lamentamos do que nos acontece, como se não estivéssemos implicados com os acontecimentos. É difícil aceitar que somos causa de tudo o que nos acontece. Quando conseguimos fazer isso percebemos que não se pode

modificar o passado, mas que podemos exercer uma forte influência nos acontecimentos presentes e futuros de nossas vidas.

Os estoícos entendem que na vida temos uma importante tarefa existencial. Nossa tarefa é a de nos tornarmos dignos de tudo aquilo que nos acontece, em lugar de pensarmos os acontecimentos, que são efeitos, como se fossem causas sob as quais padecemos ou das quais nos lamentamos. Tornamo-nos dignos do que nos acontece quando afirmamos o acontecimento, querendo alguma coisa em tudo aquilo que acontece. Com isso tornamo-nos co-autores dos acontecimentos. E conseguir alguma coisa do que acontece é extrair, a partir da finitude do instante que existe, o ilimitado do passado e do futuro que insistem. O presente existe no instante que insiste. O passado e o futuro não existem, insistem. Insistem em permanecer eternamente passado e futuro. Com isso, os estoícos nos ensinam que o tempo não passa, nós é que passamos!

Apesar do empenho dos estoícos o platonismo triunfou e as idéias de Platão exerceram forte influência ao longo da história, inspirando e servindo de referência para o cristianismo e para toda a teoria metafísica. Até hoje, vários autores mantêm o essencialismo presente no seu discurso, mas no século XVII houve novo embate, desta vez com Spinoza, como veremos a seguir.

1.2. Razão e ética em Spinoza: elementos para uma clínica do encontro

1.2.1. A ética de Spinoza: da origem e da natureza das afecções ou das paixões

O segundo grande combate entre ética e moral foi travado por Spinoza contra a religião, por seu autoritarismo, e contra o racionalismo moral, pela negação da importância do corpo e da afetividade na existência humana. Spinoza (2002, p. 195) dedica a terceira parte do seu livro *Ética* para falar “da origem e da natureza das paixões”. Inicialmente afirma que as afecções e as condutas humanas são regidas por leis naturais. Ao dizer isso, nega a possibilidade do sobrenatural e critica severamente toda a tradição metafísica que, a partir de Platão, defende a doutrina dos dois mundos, um material, morada dos corpos mortais, e outro imaterial ou espiritual, morada da alma imortal, com o propósito de enaltecer a alma e o pensamento e depreciar o corpo. Vejamos o que nos diz Spinoza sobre esses pensadores (idem, p. 195):

Aqueles que escrevem sobre as afecções e sobre a conduta da vida humana parecem, em sua maioria, tratar não de coisas naturais que decorrem das leis comuns da Natureza, mas de coisas que estão fora da Natureza. Na verdade, dir-se-ia que concebem o homem na Natureza como um império dentro de um império. Supõem, com efeito, que o homem perturba a ordem da Natureza mais que a segue, que tem sobre suas próprias ações um poder absoluto e tira apenas dela mesma a sua determinação. Procuram, pois, a causa da impotência e da inconstância humanas, não na potência comum da Natureza, mas em não sei qual vício da natureza humana e, por essa razão, choram por causa dela, riem, desprezam-na ou as mais das vezes a detestam; quem sabe mais eloqüentemente ou mais sutilmente censurar a impotência da alma humana é tido por divino.

Com isso Spinoza combate o conceito de livre-arbítrio proposto pelo cristianismo com o propósito de gerar sentimentos de vergonha e de culpa em todas as pessoas que, voluntária ou involuntariamente, sigam um caminho desviante dos mandamentos religiosos que, para eles, foram estabelecidos pelo próprio Deus. Quando concordamos com a idéia que Spinoza faz de Deus, podemos nos libertar do autoritarismo da religião, porque, para ele, não há hierarquia entre Deus, os homens e a natureza. Tudo está no mesmo plano porque Deus e natureza são a mesma coisa. Desse modo não há nada que se possa fazer que contrarie a natureza ou que ofenda a Deus. Se Deus é natureza, tudo que existe no mundo é sagrado e todas as ações humanas são divinas. Spinoza (ibidem, p. 195) considera-se o primeiro pensador a conhecer a natureza das afecções e das ações dos homens. Questiona o método e os conceitos utilizados pelos autores que trataram dessa questão, particularmente Descartes, como podemos ver a seguir:

Por certo não têm faltado homens eminentes (a cujo labor e indústria confessamos dever muito) para escrever muitas coisas bonitas sobre a reta conduta de vida e dar aos mortais conselhos cheios de prudência; mas, quanto a determinar a natureza e as forças das afecções e o que pode a alma, de sua parte, para as governar, ninguém que eu saiba ainda o fez. Na verdade, o celeberrimo Descartes, embora acreditasse que a alma tinha, sobre as suas ações, um poder absoluto, tentou, conforme sei, explicar as afecções humanas pelas suas primeiras causas e ao mesmo tempo mostrar o caminho pelo qual a alma pode ter sobre as paixões um império absoluto; mas, na minha opinião, não mostrou ele senão a penetração do seu grande espírito como demonstrarei em lugar próprio. Por enquanto, quero referir-me àqueles que preferem detestar ou ridicularizar as afecções e as ações dos homens a conhecê-las. A eles por certo parecerá surpreendente que eu empreenda tratar dos vícios dos homens e de suas enfermidades à maneira dos geômetras e que queira demonstrar por um raciocínio rigoroso o que eles não cessam de proclamar contrário à razão, vão, absurdo e digno de horror.

Num certo sentido, Spinoza e Descartes trabalharam com o mesmo propósito: estabelecer um método para orientar as condutas humanas. Descartes (1978) priorizou a razão e escreveu seu “Discurso sobre o método” para demonstrar o modo como orientou sua vida.

Afirma não querer influenciar ninguém (idem, p. 11) porque “não é propósito meu ensinar aqui o método que cada um deveria seguir para bem orientar sua razão, porém somente demonstrar de que modo procurei conduzir a minha”. Diz isso porque acredita que (ibidem, p. 9) “o bom senso é o que existe de melhor dividido no mundo, pois cada um se julga tão bem dotado dele que ainda os mais difíceis de se sentirem satisfeitos em outras coisas não costumam querê-lo mais do que têm”. Spinoza (2002), por outro lado, escreve sua “ética, demonstrada à maneira dos geômetras” como um método, não para orientar a razão, mas para orientar e ordenar os afetos e as afecções, como podemos ver a seguir:

Mas eis aqui meu raciocínio: nada acontece na natureza que possa ser atribuído a um vício nela existente; ela é sempre a mesma, com efeito; sua virtude e poder de agir são os mesmos em toda a parte, isto é, as leis e regras da natureza, conforme as quais tudo acontece e passa de uma forma a outra, são em toda parte e sempre as mesmas. Por conseguinte, o caminho reto para conhecer a natureza das coisas, sejam elas quais forem, deve ser também um único e mesmo: isto é, sempre por meio de leis e regras universais da Natureza. As afecções, pois, de ódio, cólera, inveja, etc., consideradas em si mesmas, decorrem da mesma necessidade e da mesma virtude da Natureza que as outras coisas singulares; por conseqüência, reconhecem elas certas causas pelas quais são claramente conhecidas e têm certas propriedades tão dignas de conhecimento como as propriedades de uma outra coisa qualquer cuja mera contemplação nos causa prazer. Tratarei, pois, da natureza das afecções e de suas forças, e do poder da alma sobre elas, com o mesmo método que nas partes precedentes tratei de Deus e da alma e considerarei as ações e apetites humanos como se tratassem de linhas, superfícies e de sólidos. (2002, p. 196)

1.2.2. A essência do homem é uma potência: o desejo

Vimos no início deste capítulo que para o pensamento estóico só os corpos existem. Quase dois mil anos depois Spinoza retoma esta questão quando formula sua definição de homem. Para ele tudo que existe na natureza são corpos. O homem, portanto, é um corpo. Por isso é fundamental compreender a idéia spinozista de corpo. Ele aparentemente concorda com a tradição filosófica que afirma que todo corpo existente, qualquer corpo, possui um ser, uma natureza, uma essência. Mas surpreende quando pensa e define esse ser, essa natureza, essa essência.

Para ele a essência de um corpo não é pensada a partir da forma, nem de uma característica, nem de uma função, nem de qualquer tipo de identidade estática. Spinoza concebe a essência de um corpo como potência. Uma potência que se revela no movimento, na intensidade ou na velocidade desse corpo. Pensar a essência de um corpo como potência é

fundamental para se compreender o desenvolvimento e as conseqüências da filosofia de Spinoza, que é fundamentalmente um pensamento ético. Spinoza surpreende mais ainda em sua definição de homem, porque ele não define o homem pela razão, como fazem todos os filósofos racionalistas de Aristóteles a Descartes. Spinoza, embora sendo um pensador racionalista, pensa a essência do homem, como pensa a essência de qualquer outro corpo, como sendo a expressão de uma potência. Ele pensa a essência do homem como sendo o desejo, ou um grau de potência desejante. Os racionalistas pensam a essência do homem como algo sólido, fixo. Spinoza pensa a essência do homem como sendo transitória e afirma que o desejo está sempre em movimento, está sempre em transformação. O desejo constitui a própria dança da vida. É como se ele dissesse que a essência é uma energia, e não uma substância.

Somente isso já constitui uma grande novidade porque qualquer pensador racionalista diria que a essência do homem é a razão ou a substância pensante, que o homem é um animal racional e que isso diferencia e eleva o homem acima de todos os animais. Mas Spinoza disse, pela primeira vez no século XVII, que a essência do homem não é a razão, e sim o desejo. Há uma enorme diferença entre definir o homem como um ser racional e definir o homem como um ser desejante. Spinoza inaugura um novo modo de se compreender a essência. Ele não pensa a essência como uma forma, como pensava a tradição aristotélica. Como racionalista ele não pensa a essência do homem como sendo o gênero animal acrescido da diferença específica: a razão. A essência do homem não se explica pela forma, nem tampouco pela anatomia humana. Segundo Spinoza, a essência de um corpo, qualquer corpo, é um grau de potência. E o homem enquanto corpo não constitui uma exceção. Portanto, a essência humana é um grau de potência.

Spinoza entende que ninguém nasce racional, a razão não é inata à natureza humana, a razão é uma conquista, o homem se torna racional ao longo da vida, mas nasce desejante. O homem nasce desejante, mesmo não sendo ainda racional, mesmo não tendo a racionalidade de seu desejo. Mesmo não sabendo o que é um desejo, o homem deseja. E procura efetuar esse desejo porque sem isso não há vida. Até mesmo um bebê que ainda não sabe o que quer, deseja. Deseja, no mínimo, continuar existindo e por isso grita, por isso chora e demanda cuidados.

O desejo de sobreviver, o desejo de continuar existindo, parece estar mais vinculado à natureza humana do que à razão. Spinoza não nega a importância da razão para o ser humano. O que ele diz é que não dá para afirmar a razão como a essência do humano porque nem sempre o homem possui razão e nem por isso deixa de ser humano. Mesmo depois que a

possui, nem sempre o homem usa a razão, e também nesse caso ele não deixa de ser humano. Portanto o que caracteriza o humano não é necessariamente a razão, mas sim o desejo. E é justamente a partir dessa concepção de homem como ser desejante e capaz de afetar e de ser afetado que Spinoza constrói sua ética.

Na visão de Spinoza é preciso descobrir a essência de cada homem. É preciso descobrir do que cada homem é capaz. É preciso descobrir o que pode um corpo. É preciso descobrir do que cada corpo é capaz. Esse saber somente é possível experimentando o corpo, colocando o corpo em ação, porque cada corpo se diferencia de outros corpos, não pela forma, mas por um grau de potência. Por isso ele condiciona esse saber a um exercício, pois, para ele, saber o que pode um homem implica, primeiramente, exercer a potência deste homem: experimentando, vivenciando, empenhando-se para realizar os próprios desejos. Diz isso porque acredita que nunca se sabe do que um homem é capaz. Para ele um homem pode sempre mais. Pode mais no corpo e no pensamento. A potência, antes de ser revelada, está simultaneamente inconsciente no pensamento e desconhecida no corpo. Isso porque existe um paralelo entre o corpo e a alma, ou pensamento.

1.2.3. Paralelismo psicofísico: a alma é a idéia de um corpo

Spinoza acredita que existe um paralelo entre o corpo e o pensamento. Que ambos caminham juntos no mesmo plano e numa ligação direta e proporcional. O desdobramento dessa tese pressupõe alguns princípios. O princípio fundamental a partir do qual Spinoza desenvolve sua filosofia é Deus. Mas esse Deus a que o filósofo se refere em muito difere do conceito transcendente de Deus defendido pela tradição metafísica. Também para ele, Deus é o princípio de todos os princípios. Mas trata-se aqui de um Deus concebido como princípio imanente. Para ele não existem dois mundos, um material imanente e outro espiritual transcendente. O corpo e o espírito ou pensamento não estão separados, nem se encontram em planos distintos. Habitam o mesmo plano, o plano da natureza. Spinoza concebe Deus como uma substância única e absolutamente infinita. Para ele Deus é tudo. Deus é a própria natureza.

O corpo humano, como qualquer corpo finito existente na natureza, é pensado como um modo ou modificação de um dos atributos de Deus. Spinoza afirma que todo corpo possui uma extensão. Se todo corpo é extenso, a qualidade comum em todos os corpos é a extensão. A extensão elevada ao infinito é pensada, pelo filósofo, como um atributo da natureza divina.

Qualquer corpo é um modo do atributo extensão e, conseqüentemente, uma modificação da substância divina. Spinoza opõe modo à substância, ele define modo de uma maneira oposta à substância. Substância, para Spinoza, é aquilo que existe em si e por si se concebe, aquilo cujo conceito não necessita de outro conceito para ser compreendido. E modo é aquilo que existe na substância. A substância existe em si, os modos existem na substância. Os modos são as afecções de uma substância. Para Spinoza, só existe uma substância, e esta substância é Deus. Portanto cada substância, qualquer substância, apresenta-se como um modo ou uma modificação da substância divina.

Spinoza (idem, p. 74), no início da *Ética*, na proposição XI, parte do princípio que “Deus, isto é, uma substância constituída por uma infinidade de atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente.” Deus é, para Spinoza, o próprio Absoluto. Enquanto ser absoluto, enquanto ente absoluto, Deus compreende toda a realidade. Tudo que existe, tudo que é percebido, tudo que é pensado pelo homem existe, é percebido e é pensado a partir de Deus, pois existe em Deus. Existindo em Deus, ou é atributo de Deus, ou é modificação da substância divina, sendo igualmente modo de um atributo de Deus. Os atributos de Deus são infinitos porque Deus é absoluto. Por atributo Spinoza entende tudo aquilo que percebemos da substância divina como expressão de sua essência ou de sua natureza. E Deus se expressa, já que ele existe em si e por si se concebe, através dos seus infinitos atributos.

Porém, dos infinitos atributos de Deus o homem só é capaz de perceber dois: o atributo extensão e o atributo pensamento. O homem só percebe a extensão e o pensamento como atributos da natureza, e só os percebe porque o homem é um modo da extensão e um modo do pensamento, pois para Spinoza (ibidem, p.81) “... a coisa pensante e a coisa extensa são ou atributos de Deus ou afecções dos atributos de Deus”. Enquanto modo da extensão o homem é um corpo. Enquanto modo do pensamento ele é uma idéia. Mas a idéia enquanto modo do pensamento é, para Spinoza, sempre a idéia de um determinado corpo.

Na lógica spinozista para cada modo, qualquer modo do atributo extensão, existe, ao mesmo tempo, sua idéia correlata como modo do atributo pensamento. Isso se dá de tal maneira que para cada corpo existente na natureza existe uma idéia correspondente. Ou simplesmente, tudo que é existente é, a um só tempo, corpo e idéia.

Quando Spinoza aborda o ser humano, ele afirma, como qualquer filósofo, que o ser humano é constituído por corpo e espírito. O corpo de um determinado ser humano é um modo do atributo extensão. Todos os corpos são extensos e nós somos um modo do atributo extensão. Conseqüentemente somos uma afecção de Deus. Existimos em Deus, como

substância absolutamente infinita, sendo nosso corpo um modo ou uma modificação do atributo extensão e a alma, imanente a esse corpo, um modo ou uma modificação do atributo pensamento. Neste caso alma e corpo são dois modos de dois atributos de Deus. Dois modos de dois atributos de um mesmo ser. Sendo modos de um mesmo ser, Spinoza conclui que tudo que ocorre na ordem de um determinado atributo deve igualmente ocorrer na ordem dos demais atributos.

Ele não disse apenas que para cada coisa existente enquanto modo do atributo extensão corresponde uma idéia, que seria o modo do atributo pensamento. Disse mais. Disse que há uma identidade de complexidade entre cada corpo e sua idéia correspondente. Ou seja, afirmou que a idéia de um determinado corpo é tão igualmente complexa quanto é complexo esse mesmo corpo. Em outros termos, a alma enquanto idéia de um corpo expressa a mesma complexidade desse corpo, sendo ela a sua representação. Spinoza chega a dizer que existe igualmente uma identidade de ordem, uma identidade de conexão, porque “a ordem e a conexão das idéias são as mesmas que a ordem e a conexão das coisas” (ibidem, p. 135).

Por fim, o fundamento ontológico de toda essa construção spinozista é a afirmação de uma identidade de ser, onde alma e corpo, espírito e corpo, constituem um mesmo ser, distinguindo-se tão-somente pelo modo. Cada indivíduo é corpo e idéia. O homem é corpo e alma, sendo a alma a idéia deste corpo. Essa tese é conhecida na história da filosofia como paralelismo psicofísico. O que o paralelismo psicofísico a princípio afirma é a identidade de ordem, a identidade de conexão entre as idéias e as coisas extensas. Por outro lado, o paralelismo nega radicalmente a moral cristã por afirmar a superioridade da alma em relação ao corpo, ou a inferioridade do corpo em relação à alma.

O paralelismo psicofísico também nega qualquer relação causal entre alma e corpo. Pela teoria do paralelismo psicofísico, Spinoza rompe com toda uma tradição religiosa que dava à alma uma eminência em relação ao corpo, que concebia o corpo como uma espécie de prisão da alma, que pensava a alma como a parte imortal dos seres humanos, sendo o corpo apenas finito e mortal e que pensava a ação da alma condicionada ao padecimento do corpo.

Spinoza rompe com toda essa tradição religiosa e também com a tradição cartesiana. Rompe com toda uma forte corrente de pensamento que tem como propósito comum desqualificar o corpo, identificar o corpo como a fonte do mal, do padecimento, do mal-estar; que procura fazer do corpo uma realidade inferior do homem e que se esforça em afirmar a alma e a racionalidade da alma humana como uma instância superior. O paralelismo psicofísico de Spinoza insurge-se contra esta corrente de pensamento de modo vigoroso. Para Spinoza, tudo que afeta a alma afeta igualmente o corpo. Se uma alma é afetada enquanto

idéia do corpo por uma outra idéia, essa outra idéia que afeta a alma é correlata a um outro corpo que também afeta esse mesmo corpo e vice-versa. Tudo aquilo que o corpo sofre se expressa na alma enquanto idéia. Se o corpo padece, a alma padece. Se o corpo age, a alma age. No paralelismo psicofísico não há superioridade da alma sobre o corpo nem há relação causal. Rigorosamente, no paralelismo, pela identidade de ser, alma e corpo compõem uma mesma realidade. Essa posição deixa nítido o caráter ateu dessa tese spinozista. Spinoza se insurge contra a tradição judaico-cristã, que fala de uma alma transcendente, para pensar um espírito imanente, enquanto espírito de um corpo, e luta contra aqueles que fazem da alma uma entidade superior ao próprio corpo, que negam o corpo, que denigrem o corpo, que falam da necessidade do corpo padecer para que a alma possa se elevar. Na concepção paralelista de Spinoza não há elevação da alma sem ação corpórea, não há compreensão da alma sem compreensão do corpo, não há como pensar sem agir, não há como conhecer sem experimentar.

Com o paralelismo psicofísico Spinoza inaugura uma nova filosofia, que surge rigorosamente como uma filosofia atéia, uma filosofia que nega a transcendência da alma, para conceber a alma como a idéia de um determinado corpo. Essa filosofia que Spinoza apresenta através do paralelismo inicia o desenvolvimento de uma atitude ética que se expressa num modo de pensar sempre crítico as superstições criadas e fomentadas pelos poderes religiosos e pelos poderes morais com o propósito de promover na mente humana uma série de constrangimentos, onde o corpo costuma ser rigorosamente pensado como sua fonte.

O paralelismo psicofísico de Spinoza propõe uma teoria sobre o corpo indispensável para a compreensão do funcionamento do espírito. E mais, nesta teoria a ação do corpo e a descoberta da potência desse corpo são inseparáveis da descoberta da potência do pensamento, como potência imanente à idéia do corpo. Porque para Spinoza o homem sempre pode mais. E, como já dissemos, o limite do que ele pode está sempre, simultaneamente, inconsciente no pensamento e desconhecido do corpo. É por isso que o homem tem sempre que experimentar para descobrir a sua potência de agir e de pensar. Desse modo, alma e corpo ficam conjugados num desenvolvimento ético, libertando o homem do autoritarismo moral que insiste em fazer prevalecer a alma sobre o corpo. A ética de Spinoza, ainda que dependa de outras teses, depende fundamentalmente do paralelismo psicofísico, que expressa um pleno agenciamento entre o corpo e o espírito.

Concordamos que o conhecimento do espírito, enquanto idéia, pressupõe o conhecimento do corpo, e se entendemos que conhecer o espírito é de alguma forma conhecer

o corpo, é preciso aprofundar nossa pesquisa para entendermos como Spinoza concebe o agenciamento corpo e espírito. Nós já sabemos para Spinoza que o corpo é um modo do atributo extensão, mas ele amplia esse conceito afirmando que todo e qualquer corpo, como modo da extensão, ou é um corpo simples ou é um corpo composto, e todo corpo composto é composto por uma multiplicidade de corpos simples. Isso se dá de tal modo que o corpo humano, enquanto corpo composto, é constituído por uma infinidade de corpos simples.

Spinoza concebe esses corpos simples como elementos abstratos, partículas pequenas, infinitamente pequenas. Afirma também que esses corpos simples e infinitamente pequenos só se distinguem uns dos outros através de relações de movimento, repouso, velocidade e lentidão. Portanto, todos os corpos compostos existentes na natureza são compostos por relações entre partículas. Um corpo se compõe com outro corpo compondo as suas relações com as relações deste outro corpo. E as composições também podem ser pensadas como composições de movimento, repouso, velocidade e lentidão. Na natureza os corpos estão sempre se compondo, se decompondo, se agenciando, estabelecendo entre si relações de contraponto, relações de oposição e de tensão, sempre através de relações de movimento, repouso, de velocidade e de lentidão. Isso porque todo e qualquer corpo tem o poder de afetar e de ser afetado.

1.2.4. O poder de afetar e de ser afetado

Para Spinoza, a essência de um modo, na medida em que um modo existe numa substância, é sempre um grau de potência. Um grau da potência imanente à própria substância. Spinoza afirma que a essência de Deus é a potência infinita de pensar, de existir e de agir. A potência infinita de existir e de agir se expressa por todos os atributos de Deus. A potência infinita de pensar ou a potência objetiva de pensar, que é a própria idéia de Deus, se expressa por um único atributo: o atributo pensamento.

Quando Spinoza afirma que todo modo tem uma essência e apresenta a essência deste modo como um grau de potência, o que ele está dizendo é que o grau de potência, que é a essência de um modo, é parte da potência infinita de Deus. Para Spinoza esse grau de potência se expressa através das relações entre partículas. A essência de um modo existente é imanente às relações. É a expressão dessas relações. E, quando esse grau de potência, que é expressão dessas relações, passa a existir juntamente com o modo, ou seja, quando as relações viabilizam a expressão dessa potência, a esta potência ou a esse grau de potência corresponde

um poder. Um poder que Spinoza diz que é sempre preenchido. Um poder que Spinoza denomina de poder de ser afetado.

A essência de um corpo é sua potência de agir e a potência de agir de um determinado corpo possui um poder de ser afetado que é sempre preenchido por afecções e por afetos. A potência de agir de um determinado corpo é afetada pela potência de outros corpos. Do encontro desses corpos resultam afecções, estados do corpo, mas resultam também afetos ou sentimentos, na medida em que esse corpo é afetado por outros corpos. O que é dito do corpo, aplica-se igualmente à alma. A alma como idéia do corpo é constituída por inúmeras idéias. Todas igualmente compondo relações. E a alma, como idéia do corpo, a alma ou espírito como modo do atributo pensamento também possui uma essência. E essa essência, em relação à alma, que é idéia do corpo, se apresenta como um grau de potência, uma potência objetiva de pensar.

Como alma e corpo constituem um só indivíduo, uma só realidade, quando o corpo age o espírito pensa. O que é ação para um corpo é igualmente expressão objetiva de uma potência de pensar, de tal maneira que na concepção spinozista pensar e agir estão juntos. De tal modo que ação e pensamento se apresentam como expressões de uma mesma essência concebida como potência objetiva de pensar, de existir e de agir. Tal como a potência do corpo, a potência da alma também corresponde igualmente um poder de ser afetado. A potência objetiva de pensar possui um poder de ser afetada por outras potências, logo, o poder de ser afetado por outras idéias. E este poder, segundo Spinoza, é sempre preenchido por afecções e por afetos. As afecções que preenchem o poder de ser afetado da potência objetiva de pensar, que é o espírito, em Spinoza recebem o nome de idéias. Não a idéia que se é, na medida em que se é um espírito, mas a idéia como representação de outros seres, na medida em que se é afetado por esses seres.

Quando um corpo é afetado por um outro ser, no espírito desse corpo aparece uma imagem desse outro ser. Essa imagem seria a idéia enquanto representação desse ser que afeta. Nessa composição espírito-corpo, todo propósito de Spinoza é pensar um desdobramento ético, uma ética que teria como meta a liberdade de pensar do espírito e a liberdade de agir do corpo. A liberdade como meta, entendendo a liberdade como efetuação da potência de agir e da potência de pensar; porque para Spinoza um ser só é livre quando age por necessidade própria. Um ser só é livre quando age a partir da sua própria potência. Ele nunca é livre quando é forçado por um outro ser a agir. Ele nunca é livre quando é coagido por um outro ser.

Essa é uma tese interessante, pois leva Spinoza a afirmar a liberdade de Deus. Deus

age por necessidade própria, ele não é coagido, ele não é forçado a agir por nenhum outro ser. Isso é plenamente compreensível, já que Spinoza concebe Deus como absoluto. Sendo absoluto, não há nenhum outro ser distinto de Deus e, portanto, a ação de Deus é uma ação livre. Deus, quando age, efetua a sua própria potência. Mas o homem é limitado, por ser um modo finito, por outros modos. Modos esses que podem produzir nesse homem um constrangimento que pode, simplesmente, impedi-lo de agir ou de pensar, que pode produzir nele imaginações, superstições, tolices, que o colocam separado daquilo que ele pode. Isso é muito rigoroso em Spinoza porque, por ser o modo humano um modo finito e limitado, ele afirma que para o humano a liberdade não é dada no início, mas conquistada em um plano existencial, fundamentalmente ético.

O modo finito só conquista a liberdade, o homem só conquista a liberdade, quando passa a efetuar a sua natureza, isto é, a sua essência, a sua potência de agir e de pensar. Na concepção paralelista de Spinoza, a efetuação dessa potência de agir e de pensar é a própria efetuação da liberdade, já que liberdade, para ele, se opõe a constrangimento.

Se o homem não nasce livre, se a liberdade humana é uma conquista, e se essa conquista pressupõe a posse da potência de agir e de pensar é preciso, para que essa posse ocorra, que o corpo se torne mais potente, para que a alma, também potencializada, possa compreender, possa se libertar das superstições e dos constrangimentos, para que o homem possa ter uma vida serena, sob o domínio do entendimento e com plena posse de suas ações. Para alcançar essa atividade é preciso intensificar a potência do corpo e da alma. E a intensificação do corpo e da alma, segundo Spinoza, pressupõe uma ética. O caminho apontado por Spinoza no desenvolvimento dessa ética tem início em uma análise das afecções e dos afetos do corpo e do espírito.

1.2.5. A ação e o padecimento do homem: atitude ativa e passiva

Spinoza distingue os homens em ativos e passivos. Ele acredita que o homem age quando é a causa de suas próprias afecções e de suas próprias idéias, quando entende ou procura entender as causas das coisas. Ao procurar entender a causa das coisas, ele se coloca como causa, já que pensa nas suas próprias idéias e nas suas próprias afecções. Ele (ibidem, p. 197) diz que “somos ativos [agimos] quando se produz em nós ou fora de nós qualquer coisa de que somos a causa adequada”. Diz que uma causa é adequada (ibidem, p. 197) “quando, em nós ou fora de nós, decorre da nossa natureza alguma coisa que se pode conhecer clara e

distintamente tão-somente pela nossa natureza”. Ao contrário, diz que (ibidem, p. 197) “somos passivos quando se faz em nós alguma coisa ou que se segue da nossa Natureza alguma coisa de que só parcialmente somos causa”. Acrescenta (ibidem, p. 197) que a “causa adequada é aquela cujo efeito pode ser claro e distintamente compreendido por ela”; e chama de causa inadequada ou parcial “aquela cujo efeito não pode ser conhecido por ela só”.

Diz ainda que, inicialmente, as idéias e as afecções humanas são sempre idéias e afecções confusas, porque ocorrem a partir de encontros e de experiências feitas ao longo da vida. O homem é afetado por diversos corpos, recebe informações deste ou daquele corpo, deste ou daquele campo social e constrói uma série de opiniões. Opiniões construídas por idéias confusas, idéias inexpressivas, superstições, que Spinoza considera como idéias inadequadas, cuja inadequação se encontra no fato de elas serem efeitos separados das suas causas.

Quando o homem é tomado por um conhecimento confuso, seja um conhecimento feito por experiência vaga ou por uma opinião, Spinoza diz que a alma imagina, é tomada por signos, por imagens inadequadas, que são sempre acompanhadas de afetos, isto é, de sentimentos passivos, de paixões. As primeiras idéias que o homem conhece quando não é livre são essas idéias inadequadas ou estas imagens confusas. Por vezes, durante toda a sua vida, o homem só conhece sentimentos passivos. Paixões produzidas por idéias confusas, idéias inadequadas, imagens confusas, superstições, opiniões, pois ele só experimentou afecções e afetos passivos. Caso ele não tenha cuidado com a sua vida e com os encontros que faz, corre o risco de terminar a vida de forma inexpressiva, sem conhecer aquilo que ele pode, tanto em termos de ação corpórea quanto em termos de pensamento.

Para que possa tomar posse de sua potência de agir e de sua potência de pensar, é preciso que, ao longo da vida, cuide de movimentos, de agenciamentos, de encontros capazes de intensificar sua potência. A princípio ele não sabe o que pode intensificar sua potência ou o que pode compor com sua potência, pois compreende tudo de uma forma confusa. Mas Spinoza acredita que o homem possui um critério, em nível existencial, onde pode observar um aumento ou uma diminuição de potência capaz de favorecer a sua ação no plano existencial, e aponta como critério os afetos. Para ele, o afeto ou sentimento, não indica um estado do corpo, como uma imagem ou uma afecção indica. Para Spinoza o afeto ou sentimento é um signo transitivo ou um devir. Como signo transitivo ele atesta um aumento ou uma diminuição na nossa potência de agir, uma espécie de variação intensiva para mais ou para menos.

1.2.6. A potência afetiva: alegria e tristeza

Para Spinoza, potência é a força de afetar e de ser afetado. Ele considera três modalidades básicas de afeto: desejo, alegria e tristeza. O desejo é a própria possibilidade do desvio que favorece os encontros corpóreos. Não existem encontros casuais. A alegria é o sentimento que resulta da composição nas relações entre os corpos. Tristeza é o sentimento que resulta do constrangimento, que provoca a decomposição nas relações entre os corpos.

Compor com o outro corpo significa associar-se, cooperar com ele, unir forças. Quando fazemos uma composição com o outro, nossa potência é aumentada, experimentamos o afeto da alegria e o conhecimento fica favorecido. Quando estabelecemos uma relação de decomposição, ocorre o oposto: sentimo-nos constrangidos, somos afetados pela tristeza, nossa potência de agir diminui e ficamos com a mente obscurecida. Quando fazemos um aprendizado de algo que nos afeta com alegria, ficamos com a mente mais ampla. Quando nos relacionamos com algo que nos causa tristeza ficamos entorpecidos, porque aquilo que causa tristeza domina nossa mente. A paixão triste mobiliza a mente de tal maneira que ela não tem liberdade para pensar em outras coisas.

Spinoza (ibidem, p.212) fala que “uma coisa qualquer pode ser, por acidente, causa de alegria, de tristeza ou de desejo”. Esses afetos, enquanto afetos primários, são sempre passivos, entendendo-se por afetos passivos os primeiros afetos experimentados pelo homem, enquanto ele ainda não age, já que a ação é uma conquista. Spinoza diz que quando o corpo passa a agir, pode conhecer afetos ativos de alegria, porque tudo aquilo que compreende, sendo causa da compreensão e da ação, produz nele um sentimento de alegria. Como o sentimento de alegria é causado por ele, pela própria ação, pelo próprio pensamento, nesse caso, a alegria é ativa. Mas no início do processo, quando está envolto por opiniões e causas inadequadas, só compreende confusamente e seus afetos são sempre passivos. Nesse caso experimenta afetos primários de alegria ou de tristeza. Os demais afetos derivarão desses dois.

A alegria é um afeto que aumenta a potência de agir e que revela que foi feita uma composição com um outro corpo. Com essa composição a potência do corpo fica ampliada ou expandida e o entendimento do pensamento ou da alma fica favorecido. A tristeza constitui uma espécie de constrangimento, e enquanto constrangimento, atesta que houve um mau encontro, uma decomposição de relações, uma espécie de envenenamento. A tristeza revela que houve uma diminuição ou um enfraquecimento da potência de agir do corpo e da alma. Um padecimento que produz na alma um conhecimento confuso e no corpo uma desagregação das relações corpóreas, que tem como limite a morte.

Spinoza afirma que o homem não sabe o que o deixa alegre e o que o deixa triste. Mas mesmo que não saiba, *a priori*, é preciso que aprenda a buscar a alegria que resulta dos bons encontros e a evitar a tristeza e o constrangimento que são frutos dos maus encontros. Desse modo, a filosofia do corpo encontra um desdobramento como filosofia da alegria. Materialista ou panteísta, a alegria eleva a alma e o corpo, pois é a expressão de uma composição do corpo e de uma composição da alma. Em consequência disso toda a tristeza passa a ser denunciada. Spinoza afirma que não se sabe o que pode um corpo, nem o que pode um espírito. Mas o exercício deste saber, que é inseparável de um exercício de sua potência, pressupõe cuidados éticos: combater todas as instâncias que promovem a tristeza e cuidar de promover bons encontros, capazes de favorecer a potência de agir, de sentir, de pensar e de compreender, longe das superstições e dos constrangimentos. Para ajudar o homem nesse processo, Spinoza identificou, didaticamente, três modos de existência que correspondem a três modos de conhecer a vida e as relações com os outros homens, como veremos a seguir.

1.2.7. Os três gêneros do conhecimento

A questão humana mais importante para Spinoza é a ética. A relação que um homem estabelece consigo mesmo e com os outros homens. O modo como o homem vive e como pensa a vida. E, principalmente, a maneira de mudar ou de aprimorar esse modo de viver e de pensar a vida. Para ele o pensamento reflete um modo de viver e a vida reflete um modo de pensar. Spinoza acredita que é preciso compreender o modo de pensar para que se possa promover esse aprimoramento. Afirma que há idéias na mente que determinam a maneira de ser, aquelas idéias que estão ligadas aos sentimentos, e o conjunto dessas idéias constitui um gênero de conhecimento e uma maneira de ser no mundo. O modo como se conhece ou como se interpreta a realidade está intimamente ligado ao modo como se vive a realidade. Spinoza parte da idéia que conhecimento e ação são a mesma coisa, ou conhecimento e maneira de existir. Ele acredita que é possível mudar a maneira de existir ampliando o conhecimento. O aumento de conhecimento remete a uma mudança na maneira de ser ou de existir. No segundo capítulo da *Ética*, Spinoza (2002, p. 129) trata, dentre outras questões, da existência de três gêneros do conhecimento: a opinião, a razão e a intuição. Ele apresenta cada gênero como um modo da potência de pensar e afirma que a cada um deles corresponde uma determinada maneira de existir.

O primeiro gênero do conhecimento, que para Spinoza é o conhecimento mais inferior, tem duas partes: conhecimento por experiência vaga e conhecimento por ouvir dizer. Esse é um conhecimento através de símbolos e de imagens. Conhecer por experiência vaga é o grau mais elementar. Sabemos que o fogo queima, porque encostamos a mão no fogo e nos queimamos. Sabemos que a água sufoca, porque já mergulhamos nela e não conseguimos respirar. Por experiência vaga sabemos que vamos morrer, porque já vimos outras pessoas morrendo. Quando entramos no mundo da cultura passamos a ser afetados pela linguagem. No primeiro gênero a linguagem proporciona um conhecimento por ouvir dizer. Ouvi dizer que vai chover amanhã, ouvi dizer que passar embaixo de uma escada dá azar. A essas duas partes do primeiro gênero do conhecimento corresponde um modo do pensamento: a imaginação. Quando conhecemos alguma coisa através da imaginação, conhecemos apenas os efeitos que os corpos produziram em nós. No modo da imaginação só temos idéias inadequadas porque “a idéia de uma afecção qualquer do corpo humano não envolve conhecimento adequado do corpo exterior” (idem, p. 162). Quando agimos motivados pela imaginação, agimos a partir de idéias inadequadas. Sempre que agimos movidos pela imaginação nos colocamos como seres passivos e reativos.

O segundo gênero do conhecimento recebe o nome de razão. A razão nos permite conhecer as coisas pelas causas. Quando conhecemos as coisas pelas causas, agimos com conhecimento de causa, produzimos idéias adequadas. Segundo Spinoza, o primeiro passo para o homem se tornar livre é passar do gênero da imaginação para o gênero da razão.

Além desses dois gêneros do conhecimento, Spinoza apresenta um terceiro, que chama de conhecimento intuitivo ou conhecimento por intuição. A intuição está acima da razão porque é um conhecimento mais veloz do que a razão. É pensamento imediato, sem mediação. O segundo e o terceiro gêneros são conhecimentos com idéias adequadas. No primeiro gênero conhecemos inadequadamente as coisas. Na ordem da imaginação nosso conhecimento é confundido pela dúvida. Quando alguém faz ou diz alguma coisa que nos entristece, fazemos um mau juízo dessa pessoa porque avaliamos sua atitude pela imaginação. Nosso julgamento pode ser diferente quando conhecemos as causas daquilo que nos entristeceu. Conhecer as causas daquilo que nos deixa tristes é agir com conhecimento de causa. Quando entendemos as causas de uma tristeza ampliamos nossa compreensão. Com isso nos afetamos da alegria proveniente do entendimento.

As crianças não se esforçam por compreender as causas, elas reagem de acordo com a tonalidade afetiva. Quem não se esforça para entender a causa do que lhe deixa triste, segue o impulso das emoções e age a partir do que é capaz de imaginar. Mas não devemos desprezar

ou desqualificar o conhecimento proveniente da imaginação. Um gênero de conhecimento não substitui o outro, complementa-o acrescentando mais informações. Os três gêneros de conhecimento vão corresponder a três modos de vida diferentes. A imaginação é o conhecimento através de signos, a razão é o conhecimento através das noções comuns e a intuição é o conhecimento das essências singulares. Todos os três gêneros se referem ao conhecimento daquilo que nos afeta. Pela imaginação conhecemos os encontros corpóreos, pela razão conhecemos as relações de causa e efeito, e pela intuição conhecemos as essências. A intuição é o conhecimento que temos de nós mesmos, no limite daquilo que podemos. Quando Spinoza fala que conhecer por intuição é conhecer as essências, ele está falando das intensidades ou da potência. Quando se faz uma análise psicológica em que só conhecemos as coisas através dos signos da linguagem, permanecemos no gênero da imaginação. Na ordem dos encontros imaginamos, com a razão compreendemos as relações e com a intuição compreendemos a potência ou as intensidades.

O homem nasce e vive no âmbito do primeiro gênero, poucos se interessam pelas causas, e bem poucos alcançam a intuição. Como já dissemos, a cada gênero de conhecimento corresponde uma maneira de ser. A maioria dos homens age em função da experiência vaga e do ouvir dizer. Aqueles que alcançam a razão agem por conta própria, e aqueles que chegam a intuição alcançam o estado de beatitude. Toda a ética de Spinoza é um caminho para se chegar à beatitude. Mas uma beatitude imanente, porque para ele Deus é natureza e beatitude, portanto, é a comunhão com a natureza.

2. O movimento existencial e a noção de encontro afetivo

2.1. O aparecimento do movimento existencial

Como nos ensina May (1977, p. 30),² o termo “existir, derivado do verbo latino *ex-sistere*, significa, literalmente: sair, emergir, aflorar.” Esta definição etimológica indica claramente o objetivo comum de todos os representantes culturais do movimento existencial, tanto na arte quanto na filosofia e na psicologia, a saber: “retratar o ser humano não como uma coleção de substâncias estáticas, mecanismos e esquemas, senão como algo emergente, em ebulição, quer dizer, existente” (idem, p. 30).³ Essa é, portanto, a proposta artística, filosófica e psicológica desse movimento que se rebela contra o aprisionamento do homem em mecanismos, esquemas e preconceitos.

Várias foram as expressões do movimento existencial e seu aparecimento não se limitou a um só lugar. Surgiu espontânea e simultaneamente, no início do século XX, em diversos países da Europa. A crise psicológica e a situação histórica do mundo ocidental propiciaram o surgimento de manifestações como o movimento intelectual da esquerda parisiense, compreensões niilistas do homem e filosofias anti-racionalistas. A força desse movimento apareceu ainda em vários aspectos da cultura, através das artes plásticas, com Van Gogh, Picasso, Cézanne etc., assim como na literatura, com Dostoievski, Baudelaire, Kafka, Rilke e outros.

O existencialismo contrapõe-se tanto ao idealismo quanto ao naturalismo e procura retratar o ser humano a um nível que supere esta oposição. May (1988, p. 52) afirma que “o existencialismo, em poucas palavras, é o empenho para se compreender o homem evitando o abismo que, criado entre sujeito e objeto, tem prejudicado o pensamento ocidental desde o final da Renascença.” Esse abismo, nas palavras de Biswanger, seria “o câncer de toda a psicologia até os dias de hoje... o câncer da doutrina do abismo sujeito-objeto no mundo.” (idem, p.52)

Numa perspectiva histórica, vários fatos contribuíram para o surgimento do movimento existencial. Continuando a acompanhar o pensamento de May (1988, p. 66), entendemos que “a característica principal da última metade do século XIX foi a ruptura da personalidade em fragmentos. Esses fragmentos foram os sintomas da desintegração

² May (1977, p. 30), traduzido do original: “*existir, derivado del verbo latino ex-sistere, significa, literalmente: salir, emerger, aflorar.*”

emocional, psicológica e espiritual que ocorreu na cultura e no indivíduo.” Observou-se um estado de falência do “controle racional” do homem. Suas emoções, adestradas através de um processo de negação dos sentimentos e da descaracterização da espiritualidade, resultaram numa desintegração pessoal e social, manifestando-se em várias formas de expressão cultural como, por exemplo, um excesso de romantismo nas artes, em contraste com a realidade dos acontecimentos; a religião como ritual a ser cumprido sem o envolvimento da fé; a separação entre a filosofia e a psicologia e o divórcio entre a ética e o exercício profissional, onde o dinheiro torna-se, progressivamente, o principal valor. Desse modo, o movimento existencial denuncia o grande desencontro do homem consigo mesmo e do homem com os outros homens.

O homem vivia curvado ao deus razão, que dirigia seu comportamento e norteava suas escolhas. A razão e a vontade preponderavam sobre a emoção, e a irracionalidade era inaceitável. O desenvolvimento da capacidade de condicionar-se pela razão colocou o homem numa condição de encaixar-se passivamente em teorias e hipóteses científicas. Esse homem previsível tornou-se objeto de controle e útil aos meios de produção.

A ciência apoiava-se, e até certo ponto ainda o faz, no racionalismo mecanicista de Descartes e no idealismo de Hegel. Muito do vertiginoso progresso material que conquistamos em nosso planeta devemos a esta visão de mundo mecanicista e racionalista. Porém, em nome dela, produzimos o maior desequilíbrio ecológico de todos os tempos: o homem substituiu Deus no papel de “Senhor do Mundo”, acreditando, por muito tempo, que o mundo era uma grande máquina. E, como jovem governante, cometeu muitos equívocos ao longo do tempo em que alimentou a ilusão de que esta máquina poderia ser controlada e dominada.

Durante muitos anos nos acostumamos a entender o universo, a natureza e o próprio homem como sendo máquinas, mais ou menos complexas, que estariam no mundo à nossa inteira disposição e que os recursos naturais seriam inesgotáveis. Além disso, alimentamos a pretensão de acreditar que todo o universo obedeceria às leis da mecânica clássica proposta por Newton. Caso assim fosse, bastar-nos-ia conhecer as leis da mecânica para podermos controlar todo o universo, incluindo o homem. Einstein (1982, p. 28) dá um testemunho desse pensamento quando diz que “... não nos deve, portanto, surpreender o fato de todos os físicos do século passado terem encarado a mecânica clássica como uma fundação sólida e definitiva de toda a física - na verdade, de toda a ciência natural...”. Diante do sucesso desse modelo não

³ May (idem, p.30), traduzido do original: “*retratar al ser humano no como una colección de sustancias estáticas, mecanismos y esquemas, sino como algo emergente, ebullente, es decir, existente.*”

é de se estranhar que as ciências humanas procurassem legitimar seu estatuto científico através da adequação de seu objeto aos cânones desse paradigma.

No contrafluxo desse processo histórico surgiu o movimento existencial, motivado pela insatisfação de seus criadores com a inadequação do modelo cientificista para compreender a existência humana. O movimento existencial contrapõe-se radicalmente a esse racionalismo e convoca o homem a sair da linearidade racional para viver o encontro consigo mesmo, na intensidade do paradoxo da existência. Nele, junto com a razão, habitam múltiplos fatores, como os sentimentos, as emoções, as expectativas, os ressentimentos, que se misturam e se confundem, deixando para cada existente, não uma verdade, mas apenas a possibilidade de fazer interpretações.

Para escapar aos determinismos da razão é preciso que o homem tome consciência da historicidade de todo o pensamento presente e da relatividade de todas as opiniões, porque todo sentido da existência está em jogo na história. Esse ponto de vista é confirmado por Giles (1975, p. 2) quando diz que “o diálogo que mantemos com o passado e o presente nos coloca em contato com uma situação fundamentalmente diferente da nossa situação neste instante e exige, portanto, um proceder interpretativo, pois só podemos conhecer dentro de uma perspectiva histórica”.

2.1.1. Principais representantes do movimento existencial na filosofia

Há divergências sobre quem seriam os filósofos existenciais. Seguimos aqui a orientação de Giles (1975) que, em sua *História do Existencialismo e da Fenomenologia*, relaciona os seguintes filósofos: Kierkegaard, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Scheler, Buber, Jaspers e Sartre. Giles (idem, p. 129) afirma que “Kierkegaard e Nietzsche forneceram ao movimento existencial a temática. Husserl, porém, lhe proporcionou o instrumento metodológico de formulação”. De outro modo, podemos dizer que Kierkegaard e Nietzsche foram os precursores do movimento por terem identificado e destacado os temas existenciais; Husserl viabilizou o desenvolvimento desses temas fornecendo uma metodologia nova e num formato apropriado para que os filósofos existenciais pudessem trabalhá-los em profundidade. Os principais pensadores existenciais são Heidegger e Sartre, que utilizaram o método fenomenológico de Husserl para trabalhar os temas levantados por Kierkegaard e Nietzsche. Por esse motivo, o movimento existencial também é conhecido como fenomenológico-existencial.

May (1988) amplia essa perspectiva afirmando que a maneira existencial de compreender o homem já aparece, de algum modo, em diversos momentos na história do pensamento ocidental, como, por exemplo, nos diálogos de Platão, na profunda análise psicológica feita por Agostinho e na tentativa de Pascal de descobrir as razões do coração, que a própria razão desconhece. Mas afirma que o existencialismo surgiu há mais ou menos cem anos no violento protesto feito por Kierkegaard contra o racionalismo reinante em sua época, ao afirmar que a identificação feita por Hegel da verdade abstrata com a realidade era uma ilusão equivalente a uma fraude. Para Kierkegaard a verdade só existe da forma como o indivíduo a produz em ação. Tanto ele quanto os demais existencialistas foram contra os racionalistas e os idealistas que só viam o homem como sujeito, ou seja, tendo realidade somente como ser pensante. Eles também se opuseram ao pragmatismo que trata o homem como objeto a ser calculado e controlado, fazendo dos seres humanos unidades seriais e identidades anônimas, no coletivismo industrial e político.

2.1.2. A noção de encontro afetivo na filosofia existencial

A filosofia existencial busca promover a integração dos diversos aspectos paradoxais que habitam a existência humana e que, pela força das teorias, pareciam estar separados em dicotomias inconciliáveis. Por isso rompe com o materialismo, com o pragmatismo, com o racionalismo e com o idealismo, por considerá-los um esforço no sentido de reduzir toda a realidade a apenas algumas de suas categorias. Seu propósito é compreender o ser humano em sua totalidade, na concretude e na corporeidade de sua existência. Os filósofos que mais trabalharam nesse sentido foram Heidegger e Sartre que, utilizando o método fenomenológico, tentaram superar as quatro grandes dicotomias da história do pensamento ocidental: a dicotomia ontológica, com sua oposição entre espírito e matéria; a dicotomia epistemológica, que separa realidade de aparência; a dicotomia antropológica, que divide o homem em corpo e mente; e a dicotomia metodológica, que separa o pensamento das emoções. Por isso, podemos afirmar que a filosofia existencial é uma *filosofia do encontro*, porque visa juntar ou articular os múltiplos aspectos da existência, por mais paradoxal que seja essa existência, tentando superar os radicalismos e integrar tudo aquilo que aparentemente podia ser percebido como separado, inconciliável ou excludente.

Diversos filósofos existencialistas abordaram, direta ou indiretamente, o conceito de encontro. Mas destacamos aqui Martin Buber, particularmente pelas idéias que apresenta no

livro *Eu e tu*, considerado uma referência no estudo das relações e que constitui uma verdadeira filosofia do diálogo. O livro é introduzido por Newton A. Vonzuben, que confirma esse ponto de vista e situa a importância do pensamento de Buber, tanto na filosofia quanto na antropologia. Segundo ele, a filosofia do diálogo proposta por Buber, uma “obra-prima de um verdadeiro profeta da relação (do encontro), situa-se como uma relevante contribuição no âmbito das ciências humanas em geral e da antropologia filosófica” (Vonzuben, *apud* Buber, s/d, p. v). E vai mais além quando afirma que a reflexão antropológica feita por Buber “constitui, sem dúvida, um marco essencial dentro das ciências humanas e da filosofia” (idem, p. v). Outro motivo que justificou a inclusão de Buber nesse trabalho foi sua paixão pelo paradoxo, o que em muito aproxima sua visão de encontro daquela desenvolvida pelo pensamento estóico. Vonzuben, outro amante do paradoxo, acredita que “o paradoxo é a paixão do pensamento: o pensador sem paradoxo é como um amante sem paixão, um sujeito medíocre” (ibidem, p. v). Nesse sentido, Buber também se destaca porque assumiu todos os riscos de operar no paradoxo – tanto em suas obras, quanto na vida pessoal. Tudo isso faz de Buber um homem apaixonado pela vida, pela filosofia e pelos encontros afetivos.

O que mais caracteriza essa filosofia dialógica como uma filosofia dos encontros é a concepção relacional do conceito de eu. Para Buber, a verdadeira vida é a vida com o outro. Os homens estão ligados entre si de tal modo que a vida acontece num espaço situado entre eles, denominado por Buber de espaço inter-humano.⁴ Buber aposta na ideia do homem se destacar da massa e constituir-se como indivíduo. Um indivíduo que se diferencia e que se distingue, mas que nunca se separa das pessoas e das coisas para ficar ilhado numa posição isolada de tudo. Nesse sentido concordamos com Giles, quando afirma que “Buber lutou, pensou e escreveu para o indivíduo, para o homem disposto a sair da massa, a sair de seu próprio egoísmo, mas não para permanecer no isolamento, e sim para engajar-se na vida de diálogo” (1975, p. 77). Para Buber, esse indivíduo diferenciado permanece constantemente vinculado em múltiplas relações. Buber não admite um eu capaz de pensar, sentir e agir isoladamente, porque o eu é sempre relacional. Para ele o eu se constitui nas relações e emerge a partir dos encontros ou das relações com outras pessoas e coisas. Não existe um eu isolado de qualquer relação. Todo eu somente pode constituir-se como tal quando referido a algum outro eu ou a alguma outra coisa qualquer.

Buber afirma que são possíveis dois modos ou modelos básicos de encontro: um encontro com outra pessoa, reconhecida como um outro eu, e o encontro com pessoas ou

⁴ Traduzido por Giles da palavra alemã *zwischenmenschlich*.

objetos percebidos como coisas. Buber denominou estes modelos básicos de palavra-princípio. O primeiro ele chamou de palavra-princípio EU-TU e o segundo de palavra-princípio EU-ISSO. Para ele todas as relações de encontro são estabelecidas de acordo com um desses dois modelos. Dessa maneira, ele considera que “o mundo é duplo para o homem, segundo a dualidade de sua atitude” (Buber, s/d, p. 3). Diz ainda que “o homem também é duplo. Pois o eu da palavra-princípio EU-TU é diferente daquele da palavra-princípio EU-ISSO” (idem, p. 3). Vejamos em que consiste essa diferença.

O modelo definido por ele como EU-ISSO corresponde ao domínio da posse ou propriedade. O eu presente numa relação EU-ISSO é um eu possessivo, que se sente proprietário de pessoas e coisas, que julga possuir as pessoas e as coisas com que se relaciona. Ele se julga superior aos objetos possuídos e mantém com eles uma relação vertical. Segundo Buber, “o homem transformado em EU que pronuncia o EU-ISSO coloca-se diante das coisas em vez de confrontar-se com elas no fluxo da ação recíproca” (ibidem, p. 33).

Quando o homem consegue estabelecer uma relação EU-TU realiza, ainda que nunca definitivamente, a possibilidade mais própria da existência. Esse homem considera o outro como um semelhante, situando-o no nível da isonomia (igualdade perante a lei) e da isegoria (igualdade de direito ao uso da palavra), próprio de uma relação horizontal. Esse homem não possui, nem julga possuir, nem as pessoas nem as coisas com as quais se relaciona. Pelo contrário. Quando um EU encara o outro como um TU, coisa alguma existe. Um EU que “diz TU não possui coisa alguma, não possui nada. Ele permanece em relação” (ibidem, p. 5). Com outras palavras podemos dizer que este homem não possui uma identidade fixa, rigidamente constituída, mas ele se entrega aos encontros afetivos e se dissolve na experiência do devir. Quando de lá emerge já não é mais o mesmo homem. Surge do encontro na condição de fruto da relação a que se entregou. Deixou-se morrer em cada experiência de entrega, renascendo como outro homem rejuvenescido e revigorado. Porque “relação é reciprocidade. Meu TU atua sobre mim assim como meu EU atua sobre ele” (ibidem, p. 24).

É importante deixar claro que não existe nenhuma hierarquia ou predominância de um modelo sobre o outro. O leitor desavisado pode sentir-se encorajado a considerar a relação EU-TU como mais importante, mais autêntica ou até mesmo como um modelo ideal para todas as relações possíveis. Mas não é isso que pensa o filósofo. Buber é o primeiro a dizer que os dois modelos são de igual importância e que são utilizados em qualquer relação. E vai mais além quando afirma que na mesma relação estes modelos podem aparecer alternadamente.

Esses modelos constituem a base de todas as relações, do mesmo modo que o

pensamento e a emoção constituem a base do existir humano. Para a filosofia existencial não é legítimo fazer com que um deles prevaleça sobre o outro, do mesmo modo que não seria legítimo fazer o pensamento prevalecer sobre as emoções e vice versa. Uma pessoa que só pensa sem nada sentir ou que só sente sem nada pensar está longe de constituir um modelo ideal de ser humano. É importante que possamos pensar e sentir de modo integrado e proporcional. Do mesmo modo também é importante que possamos estabelecer tanto relações do tipo EU-TU quanto do tipo EU-ISSO, porque “o homem não pode viver sem o ISSO, mas aquele que vive somente com o ISSO não é homem” (ibidem, p. 39).

2.2. A psicoterapia existencial e a noção de encontro afetivo

2.2.1. O aparecimento da psicoterapia existencial

A psicoterapia existencial surgiu num momento histórico em que havia certa insatisfação com os resultados do trabalho proposto por Freud. Embora a psicanálise tenha sido revolucionária em sua época, algum tempo depois os próprios psicanalistas já lhe haviam feito uma série de modificações.

May (1988, p. 46) afirma que “seria um erro identificar o movimento existencial em psicoterapia simplesmente como mais um na linha de escolas que derivaram do freudianismo, ou de Jung, Adler e daí por diante.” Esclarece que em pelo menos dois pontos a psicoterapia existencial difere dessas correntes: primeiro, porque não é criação de nenhum líder isolado, tendo se desenvolvido, espontaneamente, em diversas partes da Europa; segundo, porque se dedica a analisar a estrutura da existência humana com o propósito de compreender a realidade existencial do homem em todas as possíveis situações de crise, não se propondo a fundar uma nova escola em oposição às outras ou uma nova técnica de terapia contrária às outras técnicas.

Os primeiros psicoterapeutas existenciais foram Erwin Strauss e V. E. Von Gebtsatell, na Alemanha; Eugene Minkowsky, na França; Ludwig Binswanger, A. Storch, Medard Boss, G. Bally, Roland Kuhn e outros, na Suíça; e J. H. Van Demberg, F. J. Buytendijk e outros, na Holanda.

Para uma caracterização abrangente que leva em conta os aspectos essenciais do existencialismo, podemos recorrer ao excelente verbete do *Dicionário de Filosofia* de Nicola Abbagnano, sendo ele próprio um adepto do existencialismo:

Costuma-se indicar pelo termo existencialismo, a partir de 1930, aproximadamente, um conjunto de filosofias ou de diretrizes filosóficas que têm em comum, não já os pressupostos e as conclusões (que são diferentes), mas o instrumento de que se valem: a análise da existência. Essas diretrizes entendem a palavra existência como o modo de ser próprio do homem enquanto é um modo de ser no mundo, isto é, sempre em uma situação determinada, analisável em termos de possibilidade. A análise existencial é, portanto, a análise das situações mais comuns ou fundamentais em que o homem vem a encontrar-se. Em tais situações, obviamente, o homem não é nunca, e não encerra nunca em si, a totalidade infinita, o mundo, o ser ou a natureza. Portanto o termo da existência tem, para o existencialismo, um significado completamente diferente daqueles termos que, como consciência, espírito, pensamento etc., servem para interiorizar, ou, como se diz, para tornar 'imane' no homem a realidade ou o mundo na sua totalidade. Existir significa estar em relação com o mundo, isto é com as coisas e com os outros homens; e como se trata de uma relação não necessária nos seus modos de apresentar-se, as situações em que ela toma forma podem ser analisadas só em termos de possibilidades. (1982, p. 382).

A psicoterapia existencial não se propõe a fazer acréscimo ou revisão da psicanálise, mas se apresenta como uma outra maneira de conceber e de compreender o ser humano. Tal maneira prioriza o aspecto real da existência concreta do homem, saindo de concepções teóricas que são muitas vezes abstratas e distantes da realidade do paciente. É, além de tudo, uma tentativa de modificar as formulações sobre o homem, tornando-as mais adequadas a realidade, de modo que a psicologia possa ter acesso a uma visão mais próxima da realidade existencial do ser humano.

A perspectiva que ainda hoje prevalece para a experiência mediana é a divisão cartesiana sujeito-objeto. A visão de que o sujeito é a mente pensante e o objeto é tudo o mais, inclusive o corpo desse ser pensante, faz com que o indivíduo desvalorize tudo aquilo que não seja pensamento. Quase todo saber se desenvolve a partir daí. O ideal científico tradicional de buscar a essência de todas as coisas ainda possui seu vigor e, para a grande parte da teorização psicológica contemporânea, o homem é visto como consciência separada dos objetos.

A “orientação da pesquisa existencial na psicanálise”, escreveu Ludwig Binswanger (1956, p. 144, *apud* May, 1988, p. 40), “surgiu da insatisfação com os esforços predominantes para se obter conhecimento científico na psiquiatria”. Para ele, a psicologia e a psicoterapia como ciências não devem se dedicar, preferencialmente, ao homem mentalmente doente, mas sim ao homem como um todo. Binswanger também reconhece que devemos a Heidegger essa nova compreensão a respeito do homem, particularmente à sua análise da existência humana, que tem suas bases na nova concepção de que o homem não é mais compreendido em termos de alguma objetivação, seja biológica, psicológica ou sociológica. Para Heidegger (2001, p. 33) “o existir humano nunca é um objeto simplesmente dado em algum lugar, muito menos

encapsulado em si mesmo. A existência significa apenas a abertura originária de sentido na qual podem vir a luz os entes enquanto tais”.

A psicoterapia existencial surgiu na tentativa de responder a algumas questões que os psicoterapeutas se faziam na primeira metade do século XX. May (1988) destaca alguns exemplos. Em primeiro lugar ele pergunta: “Como podemos estar certos de que nosso sistema, admirável e lindamente lavrado como deve ser a princípio, será de alguma utilidade para aquele específico Sr. Jones, uma realidade viva e imediata sentada à nossa frente na sala do consultório?” (idem, p. 39). Depois ele indaga se “essa pessoa em particular não poderia estar precisando de um outro sistema, um outro quadro de referência bem diferente?” (ibidem, p. 39). Por fim, ele formula uma questão inquietante: “Quando o José da Silva entra no meu consultório, estou tendo acesso a ele, ou estou formulando teorias sobre ele e apenas mergulhando junto com ele no mundo da imaginação?” (ibidem, p. 39).

Essas eram as questões que mais interessavam os psicoterapeutas naquele momento histórico. A grande preocupação dos psicoterapeutas existenciais era saber como se poderia ter acesso à realidade existencial do paciente. Porque a teoria era muito rica em dizer como era a realidade dele antes de ele existir, antes de ele aparecer. A teoria já possuía muitas informações sobre como devia ser a pessoa. Observava-se que o psicoterapeuta procurava, muitas vezes, encaixar as pessoas na teoria ao invés de voltar-se para uma descrição fenomenológica da existência singular de cada paciente. As tentativas de enquadrar o paciente nos modelos teóricos dificultavam muito a compreensão da pessoa que estava ali.

2.2.2. A noção de encontro afetivo na psicoterapia fenomenológico-existencial

A psicoterapia existencial centra-se no encontro e o psicoterapeuta não interpreta nem explica a realidade vivencial do paciente. Se há alguma interpretação, é o próprio paciente que a faz sobre si mesmo. O psicoterapeuta remete o indivíduo a si, estimulando-o a fazer suas próprias escolhas existenciais e a questionar-se no sentido de encontrar suas próprias respostas para as questões que a vida lhe apresenta. O objetivo da psicoterapia não é enquadrar o paciente em padrões morais ou em modelos teóricos, mas buscar compreender o modo pessoal de existir de cada paciente, tal como ele o experimenta em suas relações com pessoas e coisas.

May (1974, p. 19) afirma que “encontro é uma expressão de ser” e refere-se especificamente ao encontro que acontece na hora terapêutica, quando “estabelece-se um

relacionamento total entre duas pessoas, que envolve um certo número de diferentes níveis” (idem, p.19). Enumera quatro níveis que constituem o encontro, a saber:

Um nível é aquele das pessoas reais: alegro-me de ver meu paciente (minha reação variando em diferentes dias e dependendo principalmente da quantidade de horas que dormi na noite anterior). Nosso encontro suaviza a solidão física, da qual todos os seres humanos são herdeiros. Outro nível é aquele de amigos; acreditamos – porque já vimos um bocado, um do outro – que o outro tem algum interesse genuíno em escutar e entender. Um terceiro nível é sentido como erótico – que deve ser aceito pelo terapeuta se ele pretende ouvir compreensivamente e também se ele pretende valer-se desse recurso dinâmico para a mudança⁵. Um quarto nível é o da estima, a capacidade que está inerente nas relações interpessoais por precaução autotranscendente pelo bem-estar do outro. Todos esses constituem um relacionamento real, cuja distorção é a transferência. (ibidem, p. 19 e 20)

Autores importantes, tanto do existencialismo quanto da fenomenologia, falaram sobre o tema do encontro, como Levinas e Paul Ricoeur, dentre outros. No entanto, por questões metodológicas, não adentraremos em seus diferentes pontos de vista em função dos limites deste trabalho. Trabalharemos aqui, exclusivamente, com o conceito de encontro afetivo apresentado por Rollo May. Essa observação também é válida para a referência que faremos ao conceito de transferência. Autores como Winnicott, Reich e Ferenczi questionaram e desdobraram esse conceito produzindo contribuições valiosas que surgiram, muitas vezes paralelamente, com o desenvolvimento da psicoterapia existencial. Mas ao falarmos aqui de relação transferencial nos limitaremos à referência de May ao conceito proposto por Freud.

May (1988) faz uma análise comparativa dos modos do psicoterapeuta se relacionar com o paciente. Esclarece particularmente a diferença entre a relação transferencial proposta por Freud e a relação de contato ou de encontro praticada pela psicoterapia existencial. Nesse sentido, afirma (1988, p. 21) que “o que falta é o conceito de contato, dentro do qual, e somente dentro do qual, a transferência tem significado genuíno. A transferência deve ser entendida como a distorção do contato”. Diz isso porque acredita que “jamais houve alguma norma a respeito do contato humano na psicanálise e nenhum espaço adequado para o relacionamento mútuo”.

Na noção de transferência não se valoriza tanto o contato, mas sim o aspecto individual da fantasia que determinado indivíduo tem do outro, o que caracteriza mais uma posição solipsista do que uma experiência relacional. Na transferência, a prioridade na relação com o outro não é o encontro ou o contato com a alteridade e sim a projeção no outro de

padrões arcaicos ou da fantasia de padrões estabelecidos na infância, onde o outro é menos uma experiência de contato e mais uma tela onde é feita a projeção.

Para esse conceito de transferência, os contatos considerados importantes e significativos seriam apenas aqueles que se deram na infância, onde tais padrões foram se constituindo e o principal objetivo da relação transferencial seria identificar e trabalhar o aparecimento da repetição desses padrões, quando projetados no psicoterapeuta.

A perspectiva existencial valoriza o encontro no aqui-e-agora, em que o outro comparece com sua alteridade própria, afetando e sendo afetado, e não apenas enquanto uma representação. Com essa afirmação não se quer dizer que no contato não haja projeção nem a possibilidade da transferência, mas sim que a projeção e a transferência aparecem apenas como elementos componentes do contato, mas não que o contato possa ser reduzido exclusivamente à projeção e à transferência.

Quando May afirma que o que falta é o conceito de contato, parece referir-se a uma esfera maior do campo da experiência relacional que inclui todas as afecções e todos os afetos gerados no encontro com a alteridade do outro. Esses afetos, apesar de sempre aparecerem no aqui e no agora, tanto podem ser genuínos, no sentido de constituírem a experiência que Heidegger (2001) denominou de autenticidade, quanto podem estar associados a relações anteriores e vinculados a padrões e a modelos preexistentes, o que Freud denominou de transferência. Ambos podem emergir a qualquer momento e em qualquer relação, inclusive na relação psicoterapêutica. Nesta, podem ser trabalhados, tanto quando se prioriza a transferência, quanto quando se priorizam os encontros. Os afetos autênticos prevalecem quanto mais quem os experimenta está focado na experiência sensorial e menos na imaginação e na atividade da fantasia, o oposto ocorrendo com a transferência.

Críticas recíprocas e bem fundamentadas são feitas tanto à psicanálise freudiana quanto à psicoterapia existencial. Alguns psicanalistas consideram a psicoterapia existencial um trabalho superficial, classificando-a como uma psicologia do ego, deixando subentendido que a perspectiva existencial trabalharia apenas com a terça parte do universo conceitual da psicanálise, que se divide em Id, ego e superego. Isso se dá porque os referidos profissionais avaliam a psicoterapia existencial sob o crivo paradigmático da psicanálise, acreditando seriamente na universalidade dos seus postulados.

Por outro lado, existencialistas como Boss e Binswanger consideram a psicanálise

⁵ Emprega-se “erótico” aqui no sentido geral, em que todos os tipos de relacionamento e coisas possuem uma tônica sexual – cinema, livros, e assim por diante. Naturalmente, não tem efeito na terapia, mas é mantido como parte da transferência. (Nota do autor da obra citada.)

freudiana uma psicoterapia excessivamente demorada, por negar aspectos importantes do presente e insistir em manter o paciente focado no passado remoto, como se estivesse fazendo um exercício de preparação para lidar melhor com a representação das experiências passadas e não com a multiplicidade das experiências presentes no cotidiano. Fica subentendido que tais representações sempre se repetem com um novo cenário e com nova aparência porque fariam parte da estrutura essencial do sujeito, definitivamente construída em sua primeira infância.

Com essa metodologia a análise torna-se infinita porque todas as experiências presentes são referidas e remetidas ao passado, e o diálogo que se estabelece não é entre o paciente e o analista ou entre o paciente e as pessoas e coisas de seu mundo, mas entre a experiência presente (aparência) e a estrutura essencial ou caráter (essência). A experiência presente é vista como ilusória por ser uma cópia ou um reflexo da experiência do passado. A repetição das representações da experiência passada reforça de tal modo o caráter que este acaba por transformar-se numa identidade fixa. Isso deixa o paciente inseguro para lidar com as experiências vivas do presente e condena-o a girar na circularidade das rotinas, dos hábitos e dos condicionamentos, na busca incessante de uma causalidade histórica de tudo o que lhe acontece.

Por força do método o paciente não se percebe co-autor nem responsável pela existência presente, porque passa a considerar-se um efeito do que experimentou na infância durante as fases do desenvolvimento psicosssexual, onde supostamente seu caráter teria sido constituído.

A psicoterapia existencial utiliza um método dialógico que visa confrontar o paciente com a experiência presente em todas as suas relações afetivas. Tanto nas diversas relações que estabelece na vida, quanto na relação estabelecida com a própria pessoa do psicoterapeuta. O objetivo do diálogo é o encontro. Nesse diálogo o encontro é percebido como movimento dialético, onde se dá a expressão simultânea de dois desejos: o de mostrar-se para o outro e o de descobrir a alteridade desse outro. Quem se propõe ao encontro, neste sentido, é sempre alguém que se dispõe a romper as fronteiras e os limites expressos pela circularidade das rotinas, dos hábitos e dos condicionamentos para lançar-se em direção ao outro na busca do novo e da diferença. O encontro sempre pressupõe o descobrimento do novo. Ou, como nos ensina Bornheim (1998, pp. 7 e 8), “o desígnio fundamental de todo descobrimento é sempre o outro, está na demolição de fronteiras, no desalojamento das próprias raízes da abrangência da mesmice do mesmo, dessa mesmidade que é o princípio corruptor de todas as ortodoxias”.

Curiosamente, o método utilizado pela psicoterapia existencial é o diálogo socrático. O mesmo método usado por Platão para elaborar as definições e os conceitos. Mas os autores existencialistas esclarecem que o método é utilizado na imanência dos encontros, desvinculado da teoria platônica. Seria isso possível? Vejamos como funciona esse caminho dialógico na psicoterapia existencial.

2.2.3. O diálogo socrático: o método da psicoterapia existencial

A psicoterapia existencial constitui-se numa clínica do diálogo que utiliza freqüentemente o método socrático com o propósito de promover o encontro entre paciente e psicoterapeuta. Sabemos, com Spinoza, que os encontros podem gerar expansão ou constrangimento, e com o diálogo socrático isso não é diferente. Vejamos quem foi Sócrates, como se caracteriza seu método e o que resulta do encontro entre o paciente e o psicoterapeuta que se utilizam desse método.

Filho do escultor Sofronisco e da parteira Fenareta, Sócrates nasceu em Atenas no ano 470 a.C. Inaugurou o período áureo da filosofia grega, que constituiu o berço de toda a cultura ocidental. Esse período caracterizou-se pela marcante presença de outros dois grandes gênios gregos: Platão e Aristóteles, sendo que Platão foi discípulo de Sócrates por aproximadamente vinte anos e, posteriormente, mestre de Aristóteles por dez anos.

Rudio (1998) descreve Sócrates como a figura que mais se destacou nesse período, por sua personalidade marcante e de grande equilíbrio e por possuir uma capacidade extraordinária de argumentar e desconstruir preconceitos. Seu objetivo era combater os dogmatismos cegos da tradição e ensinar o cidadão grego a pensar. Possuía uma grande força interior que suscitava entusiasmo e admiração em quem o conhecesse. Pela inveja que causou em alguns concidadãos, foi injustamente acusado de corromper a juventude e de introduzir novos deuses. Foi julgado e condenado a beber cicuta, apesar de ter sido considerado o melhor, o mais justo e o mais sábio de sua época.

Tudo isso parece ser verdadeiro, sobretudo do ponto de vista de quem defende o platonismo. Mas por que dizemos platonismo e não socratismo? É difícil distinguir o pensamento de Sócrates do de Platão porque o primeiro nada escreveu. Curiosamente, nada deixou por escrito porque acreditava que o texto punha fim ao diálogo: o livro não responde as perguntas de ninguém e nem esclarece suas dúvidas.

Tudo o que sabemos sobre Sócrates devemos a Platão, Xenofontes e Aristófanes.

Platão foi seu discípulo mais dedicado e escreveu diversos livros na forma de diálogos, onde Sócrates aparece como personagem principal. Xenofontes foi um governante agradecido que escreveu sobre Sócrates o livro *Memorabilia*, onde narra os feitos memoráveis atribuídos ao amigo, inclusive o de ter salvado sua vida durante uma guerra, quando o autor encontrava-se ferido.

Aristófanes, um comediógrafo que lhe fazia oposição, sempre que podia satirizava Sócrates. A única obra que nos chegou desse autor foi a comédia *As nuvens*. Quase tudo que se sabe sobre Sócrates foi escrito por Platão em diversos diálogos, que, geralmente, tratam de um único tema principal. No *Menon* o tema é a virtude; *O Sofista* fala sobre a doxa e a episteme; o *Ipias* sobre a beleza; o *Fedro* sobre as paixões; *O banquete* sobre o amor e assim por diante. Em quase todos havia uma pergunta que se repetia constantemente: o que é isso? Quando perguntava pela verdade, pela virtude, pela beleza ou por qualquer outra coisa, Sócrates recusava todas as respostas dadas pelo interlocutor. Ele fazia muitas perguntas e quase nada afirmava a não ser que nada sabia. Mas parecia saber que as muitas respostas que ouvia eram falsas. Todas falavam daquilo que havia no mundo: as pessoas virtuosas, as pessoas belas, os cavalos belos e velozes. As respostas falavam do modo como a virtude ou a beleza apareciam no mundo sensível. Mas isso não interessava a Sócrates. Ele não queria saber das coisas desse mundo. Recusava a variedade e a multiplicidade do tudo o que existia no mundo por considerá-las expressões distorcidas ou cópias imperfeitas das formas perfeitas do mundo das idéias. E essas formas perfeitas eram justamente as definições e os conceitos.

Sócrates utilizava seu método dialógico com o propósito de estimular a reminiscência. Queria que seu interlocutor recordasse o que havia contemplado no mundo das idéias. Esperava que o outro renegasse as crendices ou falsas opiniões e todas as impressões oriundas da percepção para conseguir elevar-se ao ponto de poder pensar o bom, o belo e o verdadeiro. Para que isso ocorresse era preciso fechar os olhos para o mundo sensível e abrir os olhos da mente para ver a única perfeição possível: as abstrações. Fazia isto porque acreditava que as almas, antes de encarnarem, contemplavam as formas perfeitas do mundo das idéias, que constituíam as fôrmas que serviam de modelo e referências para todas as formas do mundo sensível. É por isso que se afirma que seu trabalho filosófico consistia em desarticular, através do diálogo, as falsas opiniões do interlocutor a fim de defrontá-lo com seus equívocos e levá-lo a reconhecer a própria ignorância.

Para Sócrates o livrar-se das falsas opiniões constitui uma verdadeira purificação mental e espiritual do indivíduo, que, assim purificado, desperta para a busca do conhecimento verdadeiro. Esse conhecimento verdadeiro já estaria dado no mundo das idéias

e seria o próprio conceito. Sócrates insistia de todas as maneiras para atingir seu objetivo. Agindo desse modo causava desconforto e constrangimento em todos com quem dialogava. Tanto naqueles que se apresentavam como seus adversários, geralmente os sofistas, quanto naqueles que posteriormente se tornariam seus discípulos.

Sócrates foi o maior perguntador de toda a história. Chamou de maiêutica o seu método filosófico em homenagem a sua mãe. Maiêutica significa obstetrícia. Do mesmo modo que Fenareta fazia nascer crianças, Sócrates também se considerava parteiro: “... minha arte maiêutica tem, na verdade, o mesmo alcance que a das parteiras, mas com uma diferença: é praticada com homens e não com mulheres. Além disso, procuro provocar o parto das almas e não dos corpos” (Platão, s/d, p. 897). Para Sócrates todo ser humano estava grávido da verdade e era necessário formular indagações sucessivas para que esta pudesse ser despertada. A maiêutica é a própria arte de fazer nascer a verdade através do diálogo. E para Sócrates a verdade é a definição ou o conceito.

Seria incompatível a utilização da maiêutica como método na psicoterapia existencial, dentro do referencial teórico da metafísica platônica, porque o psicoterapeuta existencial não se interessa pelas representações abstratas da existência. Mas autores como Rudio e Callile acreditam ser possível utilizá-la, independentemente dessa estrutura teórica. É possível utilizar a maiêutica enquanto método dinâmico de conversação, como partogênese de idéias, num processo em que o psicoterapeuta não oferece um conteúdo positivo para o paciente. Apenas apresenta questões a partir do material trazido por ele. O psicoterapeuta faz perguntas do tipo (o que é isso?) e (o que você acha disso?). O paciente as responde enquanto o psicoterapeuta não se contrapõe nem nega o que ele disse. São perguntas que apontam as inconsistências das opiniões trazidas pelo paciente. Isso pode ajudá-lo a identificar essas inconsistências e a reformular suas opiniões até chegar a uma perspectiva que lhe pareça mais apropriada ao tema tratado.

Essa nova perspectiva a que se chega não será necessariamente considerada verdadeira por ser uma idéia *a priori* ou uma essência metafísica do tema em questão, mas por ter origem em um olhar mais atento à coisa mesma, tal como se dá à experiência, ao invés de apoiar-se em pré-concepções tacitamente aceitas sem nenhuma consideração crítica. Esses autores entendem que o método é aplicável e que é interessante utilizá-lo no diálogo clínico, desde que o psicoterapeuta não apresente uma opinião pronta e que se dedique ao questionamento das opiniões do paciente, levando-o a desenvolver suas próprias opiniões.

A conclusão a que se chega, quando considerada consensualmente melhor do que a opinião anterior, não retira a legitimidade de outras perspectivas possíveis, mas refere-se,

exclusivamente, ao consenso histórico temporal daquela experiência e daquela relação específica que se encontra em questão. O paciente chega à nova opinião por analisar racionalmente a questão, explicitando mais atentamente sua própria experiência e concluindo que sua opinião anterior era inadequada ou parcial. Olhando desse modo, o método mostra-se apropriado à prática clínica, ainda que dissociado do quadro teórico da metafísica platônica. Parece legítima tal dissociação, até porque seria difícil, hoje, garantir que o exercício original da maiêutica socrática retirava efetivamente seu sentido daquilo que historicamente se impôs pela tradição metafísica sob o rótulo de platonismo.

3. Conclusão

A experiência de escrever esta dissertação caminhou em paralelo com o exercício de transformação e de reconstrução da prática clínica, tal como a experimentava. Meu primeiro movimento, no percurso do exercício profissional, foi estabelecer contato teórico e experimentar na prática justamente as psicoterapias inspiradas pelo movimento existencial, como a gestalt-terapia, o psicodrama e a psicoterapia existencial, sendo a essa última que dediquei a maior parte do tempo.

Na experimentação dessas propostas terapêuticas identifiquei modos importantes de entrar em contato com o sofrimento do paciente, principalmente naquilo que elas sinalizavam como questões primordiais do humano e sua relação com o processo de construção e de reconstrução de si. Essas psicoterapias foram me indicando alguns caminhos muito interessantes, particularmente causou-me forte impressão a presença da filosofia existencial que funciona como um potente intercessor da filosofia nessas abordagens clínicas.

Entretanto cheguei a um ponto onde percebi que havia certo esgotamento no discurso psicoterápico, ou algum problema na articulação que fazia dos conceitos componentes desse discurso. Isso gerou um sentimento de insatisfação com o trabalho clínico. Inicialmente foi um período de sofrimento e inquietação, tanto ao nível pessoal quanto profissional. Em seguida senti o desejo de buscar novos modos de compreender a existência humana. Foi quando resolvi aprofundar meus estudos de filosofia, para problematizar meus conceitos e procurar novas ferramentas que pudessem instrumentalizar meu trabalho. Desse estudo resultaram várias descobertas e novas articulações teóricas. Encontrei outros intercessores filosóficos que se mostraram capazes de potencializar o trabalho clínico: o conceito de acontecimento, formulado pelos estoicos, e o de ética, proposto por Spinoza, ambos a partir da leitura de Deleuze.

Essa descoberta produziu uma verdadeira revolução, que se desdobrou na reformulação de conceitos, de valores e atitudes. Identifiquei como ponto central desse processo exatamente o momento em que o aporte filosófico de Spinoza favoreceu a mudança de sentido no campo da clínica de uma visada moral para uma atitude ético-política. A partir dos múltiplos encontros, ao longo do processo de elaboração deste trabalho, procuramos construir respostas para esta exigência de deslocamento da clínica da moral para a ética.

3.1. Por que deslocar a clínica da moral para a ética?

Vimos no primeiro capítulo que os estóicos e Spinoza pensaram a ética em contraposição à moral e à metafísica, particularmente combatendo a divisão de mundos, que cria uma diferença hierárquica entre o mundo das idéias de Platão ou o céu do cristianismo e o mundo material ou sensível, impondo padrões de comportamento e critérios de seleção e julgamento dos homens e das coisas com o propósito de dominação e manipulação. Em Platão o mundo das idéias não só é considerado perfeito, como também funciona como modelo de referência para a hierarquização do mundo material. Tudo que existe neste mundo é visto como cópia ou simulacro do que há no outro. As cópias possuem certa legitimidade, dependendo do grau de semelhança com o modelo, e os simulacros são desqualificados por serem diferentes dos modelos, ou simplesmente desconsiderados por não serem nem mesmo cópias malfeitas ou por não terem um modelo de referência. No cristianismo temos, no céu, um Deus que é considerado eterno, onisciente, onipresente e onipotente e que, por estar supostamente acima da humanidade, subjuga e hierarquiza os homens, impondo-lhes regras morais.

Essa divisão de mundos é utilizada como padrão de referência dos diversos modos de autoritarismo que caracterizam o Estado moderno e que se expressam nas instituições que disciplinam e submetem o homem, impondo-lhe modos padronizados de viver, a saber: família, igrejas, escolas, exércitos, fábricas etc. Ao longo de nossa vida ouvimos, nesses diferentes ambientes, a repetição do mesmo discurso autoritário. Desde que nascemos freqüentamos essas instituições, onde somos doutrinados e submetidos a esse modelo de dominação. Desse modo ficamos sujeitos a pensar que o mundo é assim mesmo e que estar subjogado seja a condição natural do homem. Por isso muitas pessoas se acostumam à falta de liberdade e se submetem passivamente a esse modo de vida. É justamente contra isso que surgem os estóicos e Spinoza, lutando contra a metafísica e contra o racionalismo moral, afirmando e defendendo a possibilidade de libertação do homem através da substituição da moral pela ética.

Deslocar a clínica da moral para a ética implica modificar o modelo político ou o formato das relações sociais entre o clínico e seu paciente. Implica a substituição do modelo platônico da imposição de formas ou modos de conduta, pelo modelo da composição afetiva e da criatividade, gerados a partir dos encontros corpóreos. Isso significa substituir uma relação autoritária ou vertical por uma relação democrática ou horizontal. Implica combater um modelo de psicologia fundado numa relação de comando e obediência, que visa aprisionar o

homem em modos de vida previamente estabelecidos, os ditos perfis psicológicos, os traços de personalidade, os psicodiagnósticos, os códigos de doenças etc. Implica combater uma clínica adaptativa que oferece como meta de tratamento uma suposta normalidade. Implica defender uma clínica que acolha o clamor pela liberdade e que trabalhe os processos de subjetivação que libertam o homem da circularidade dos hábitos e dos condicionamentos e que promova não apenas a mudança nas atitudes, mas também no modo de compreender o próprio homem. Uma clínica que supere a concepção do homem como sendo um eu, um sujeito, ou um indivíduo, como ainda pensam muitos clínicos, inclusive alguns existencialistas, para percebê-lo como um conjunto de acontecimentos decorrentes de encontros corpóreos e não de relações interpessoais. Uma clínica que mude o modo de perguntar; que substitua a irresponsável indagação (quem sou eu?), pela procura das mudanças de sentido que ocorrem em cada encontro, em cada acontecimento.

Esse deslocamento proposto pelos pensadores da ética implica situar a clínica no plano da estética. Não de uma estética lógica ou da lógica estética que segue o platonismo com o objetivo de encontrar ou expressar a essência do bem, do belo e do verdadeiro. Mas de uma estética da beleza afetiva, caracterizada pela alegria que resulta dos bons encontros onde se dá a composição dos afetos, que gera o aumento da potência de sentir, de pensar e de agir. Essa clínica não se dedica à elaboração da representação da experiência, nem à produção de mudanças de opinião ou de uma melhor elaboração das mesmas. Trata-se de uma clínica ético-estética que trabalha o pensamento vivo, que facilita as mudanças de sentido, que transforma o problema da liberdade em processos de libertação e que favorece a criação de novos modos de existência.

3.2. O problema da liberdade e os processos de libertação

Como acabamos de ver, o tema da liberdade é tributário da discussão entre moral e ética. Tanto Spinoza quanto os estóicos, e também os existencialistas, priorizam a questão da liberdade. Todos concordam que o homem não nasce livre, que não existe uma liberdade em si, que a liberdade humana é uma conquista. O que há é um processo de libertação.

Para libertar-se da superstição, das crendices ou simplesmente da ignorância, o homem precisa assumir uma atitude ativa, desenvolver a habilidade de confrontar-se com o que lhe causa medo e aprender a desviar-se de tudo aquilo que parece uma inevitável fatalidade. Vimos no primeiro capítulo que, tanto para os estóicos quanto para Spinoza, o problema da

liberdade do homem se constitui por uma escolha fundamental diante de cada atitude na vida: agir de modo ativo ou passivo. Spinoza diz que o exercício da ética consiste em sair da passividade para entrar na atividade e na velocidade. O homem conquista a possibilidade de libertar-se na medida em que se mostra mais ativo nos encontros que estabelece.

Para os estóicos o homem tem uma atitude ativa quando quer que o destino se cumpra, quando quer algo no que acontece, quando se torna co-autor dos acontecimentos. Para Spinoza o homem é ativo quando entende ou procura entender as causas das coisas. Quem não se esforça para entender a causa do que lhe acontece, segue o impulso das emoções e age a partir do que é capaz de imaginar. Ao procurar entender a causa o homem se coloca como causa, já que pensa nas suas próprias idéias e nas suas próprias afecções. Desse modo, a conquista da liberdade pressupõe um exercício ético que resulta na posse e na ampliação da potência de agir, de sentir e de pensar. Liberdade, portanto, é a possibilidade de dar respostas diferenciadas, singulares e criativas diante das contingências da vida. Como diria Heidegger, agir livremente é agir com responsabilidade ou responder com habilidade.

3.3. A reversão do platonismo na clínica existencial: uma questão metodológica

O encontro na clínica se revela no diálogo terapêutico. A clínica é, eminentemente, uma relação dialógica. Nisso não há divergência. Mas quando fazemos a articulação do debate entre os estóicos e o platonismo com a clínica existencial surgem algumas questões interessantes. A principal parece ser de ordem metodológica. Os estudos sobre os estóicos trouxeram à luz uma incompatibilidade entre o método socrático, em sua tradicional vinculação ao platonismo, e a psicoterapia existencial. Concluí que estava utilizando inadequadamente esse método porque constatei que o propósito da analítica existencial heideggeriana, de promover a abertura de sentido para novas possibilidades de existência do paciente, conflitava com uma perspectiva de base eminentemente metafísica.

Esse conflito estava de algum modo implícito no método, mas invisível para mim. Percebi que estava promovendo um fechamento no mesmo processo em que buscava a abertura. Era como tentar construir uma figura geométrica equivalente a um círculo quadrado. Isso me deixava confuso e inquieto. Foi difícil chegar a essa conclusão porque eu havia estudado com psicoterapeutas existenciais como Rudio e Callile, dentre outros, que recomendavam a utilização do método socrático, incluindo a ironia e a maiêutica, com a

ressalva de que o método poderia ser utilizado desvinculado da teoria platônica.

Como vimos no segundo capítulo, o propósito do psicoterapeuta que utiliza esse método é formular perguntas adequadas, que levem o paciente a refletir sobre os próprios pensamentos e sentimentos, e para isso o método era apropriado. Embora inicialmente acreditasse nessa possibilidade, descobri com Deleuze (2003) e com os estóicos que também era preciso fazer a reversão do platonismo na clínica existencial, não no sentido de parar de formular perguntas ao paciente, porque as perguntas são pertinentes e necessárias. Era preciso modificar alguma coisa no modo de perguntar para deslocar o questionamento do âmbito das opiniões e das reflexões abstratas para inseri-lo no âmbito do paradoxo e do sentido. Mas ainda eu não sabia como fazer isso.

Acreditava que seria possível utilizar a maiêutica socrática não com o propósito de fazer parir lembranças do mundo das idéias, mas de estimular a criatividade do paciente no sentido de produzir para si novas perspectivas existenciais. Embora isso ocorresse freqüentemente, havia certo mal-estar, algum tipo de constrangimento na pessoa do paciente, que muitas vezes não se sentia livre para sentir e pensar, mas obrigado a descobrir uma resposta certa, supostamente sabida pelo psicoterapeuta.

Depois de muito pesquisar, descobri o motivo desse constrangimento: ao perguntar pelo sentido da experiência do paciente, sem perceber, enfatizava, como Sócrates, mais a idéia de sentido do que as variações paradoxais de sentido na própria experiência e, com isso, estava reduzindo sua experiência a um suposto sentido verdadeiro. A implicação disso na psicoterapia foi aos poucos se tornando visível: esse modo de perguntar pelo sentido das coisas do paciente não apenas repete o método socrático, mas também a teoria platônica, porque favorece a construção de um conceito abstrato que reduz as experiências do paciente a uma representação.

Sócrates perguntava pelo “quê” das coisas. Com seu método procurava reduzir a multiplicidade de tudo o que aparece no mundo concreto a um conceito abstrato, que constituiria o “quê” das coisas sensíveis, sua essência ou quiddidade. Quando o psicoterapeuta pergunta pelo “que” daquilo que está presente em cada momento da história de vida do paciente não está perguntando pelo sentido, e sim, como Sócrates, construindo um raciocínio que leva, invariavelmente, à formulação de um conceito abstrato. Faz isso mesmo que não fale em moral ou em metafísica. Faz isso mesmo que não concorde com a visão do platonismo.

Para reverter o platonismo na clínica é preciso mais do que trabalhar com outras explicações. É preciso reformular as perguntas. Como afirmamos na introdução, perguntas

diferentes geram não apenas respostas diferentes, mas também novos caminhos de investigação. No lugar de perguntar pelo “quê”, pode-se perguntar pelo “como”. Ao perguntarmos pelo “como”, colocamo-nos na posição de perceber toda a história de vida do paciente como um processo. Agindo assim, podemos acompanhar suas experiências de modo a observar as variações de intensidade de sua potência e as mudanças de sentido nos diversos acontecimentos.

Perguntar o quê de uma coisa é procurar a definição dessa coisa, é construir um conceito. Sabemos, com Deleuze, que a definição e o conceito aprisionam o que foi definido e conceituado porque lhe dá uma essência, uma identidade fixa, abstraindo a concretude processual da experiência e congelando o devir. Por isso, para promover a abertura das possibilidades existenciais do paciente, é preciso perguntar pelo sentido e não por qualquer tipo de quiddidade.

A reversão do platonismo na filosofia implica uma mudança de valores: substituir a valorização da semelhança pela valorização da diferença. Deleuze e os estóicos libertam o homem do enquadramento a padrões e a modelos previamente estabelecidos para afirmar e valorizar a singularidade e a originalidade. Ao modificarem os fins, modificam também os meios. Por isso substituem os processos de avaliação e de julgamento da similitude das cópias pelos processos criativos expressos pelos simulacros.

A reversão do platonismo na psicoterapia existencial pode se efetuar do mesmo modo. No lugar de comparar o homem a modelos teóricos podemos fazer como Deleuze e os estóicos: substituir a comparação das cópias com os modelos pela afirmação da criatividade dos encontros que ocorrem na singularidade dinâmica do devir. Assim, podemos resgatar a liberdade, a originalidade e a singularidade da condição marginal, como foram colocadas pelo platonismo ao inscrevê-las no plano da moral, para elevá-las e valorizá-las no lugar onde são apreciadas, no plano da estética, onde imperam, majestosamente, a criatividade e os processos de criação. Desse modo, fazer a reversão do platonismo na clínica corresponde exatamente à mudança do clínico de uma posição metafísico-moralista para uma postura ético-estética, na qual o clínico deixa de fazer julgamentos morais, intelectuais ou conceituais para acompanhar seu paciente no fluxo da vida, perguntando apenas pelo sentido. Por isso podemos dizer que essa clínica ético-estética também pode ser chamada de clínica do acontecimento, como veremos a seguir.

3.4. A clínica ético-estética: a clínica do acontecimento

Como vimos até agora, os grandes filósofos, de Sócrates a Heidegger – passando por Platão, Aristóteles, os estóicos, Descartes, Spinoza e Hegel –, sempre pensaram num modo de ajudar o homem a pensar melhor para viver melhor. Lutaram no sentido de elevar o pensamento acima das superstições e das crendices populares. Isso não deixa de ser, de certo modo, uma preocupação clínica. O problema que caracteriza a divergência entre eles não é seu objetivo, mas sim a definição do que seria o pensamento.

Os pensadores metafísicos definem o pensamento como sendo uma abstração produzida na interioridade de um sujeito isolado e totalmente desvinculado do corpo e das afecções corpóreas. Já os filósofos da ética concebem um pensamento prático que se contrapõe a qualquer idealização ou dicotomia do homem e da vida. Esse pensamento prático é sempre fruto dos encontros corpóreos. Por isso, nunca é individual ou intrapsíquico, como todos os acontecimentos. Por ser fruto dos encontros corpóreos, o pensamento-acontecimento é ao mesmo tempo coletivo e singular. Deleuze (2003, p.155) afirma que “não há acontecimentos privados e outros coletivos; como não há individual e universal, particularidades e generalidades”. Para ele, tudo é singular e por isso, coletivo e privado ao mesmo tempo. Sendo assim, “não há mais aqui sujeito e objeto, mas processos de subjetivação e de objetivação, criação de planos que ao mesmo tempo criam sujeitos/objetos, que se revezam”, como afirmam Barros & Passos (2000).

Os pensadores da ética afirmam que pensar é um acontecimento e que o mundo é mais do que um conjunto de corpos. Para eles o mundo é o conjunto dos acontecimentos que resultam dos encontros desses corpos. Pensar o acontecimento é pensar um mundo em movimento, a vida em devir. Pensar o acontecimento é pensar a natureza ou o ser como um processo. Pensar o próprio pensamento como acontecimento é conceber um pensamento criativo que surge dos encontros, que se inicia em um encontro, que começa sempre pelo meio, que surge de uma subjetividade coletiva e não do interior de um indivíduo isolado, porque este está condicionado por hábitos e povoado por opiniões e representações. Desse modo o pensamento nunca é voluntário e, por isso, não é possível atribuí-lo a um eu.

Deleuze considera que esse exercício voluntário presidido pelo eu nos leva a clichês de memória, a idéias anteriormente dadas ou a repetição de opiniões, mas não a criações. Afirma que representar o mundo, tal como fazemos todos os dias, não é pensar; que o raciocínio também não é pensamento e sim uma máquina de tirar conclusões indutivas ou

dedutivas; que a lógica não passa de um pensamento automatizado; e que aquilo que mais fazemos ao longo da vida não é pensar, é apenas repetir opiniões. Ele faz uma distinção rigorosa entre pensar e opinar e singulariza o ato de pensar. Pensar para ele é um ato raro, involuntário, singular e contingencial. Ao singularizar o ato de pensar, aproxima o pensamento dos processos criativos. Esse pensamento vivo e criativo constitui o próprio movimento do sentido.

Para Deleuze, nós não pensamos quando queremos e sim quando somos forçados por um encontro. Ele diverge da fenomenologia e interpreta a *epoché* de modo surpreendente, ao desacreditar numa suspensão intencional dos juízos de valor. O que suspende os juízos é o impacto do encontro. O encontro nos leva a suspender e a questionar os juízos de valor sobre a suposta realidade que a atitude moralista acredita estar enraizada no nosso dia-a-dia. Cada encontro produz um efeito suspensivo nos juízos de valor e certa desorganização nos hábitos e condicionamentos. O encontro tem um efeito suspensivo e desregulador que promove certa discordância facultativa onde havia um acordo da opinião ou uma acomodação na mesmice ou na circularidade dos hábitos e dos condicionamentos. O encontro tem um efeito suspensivo e desregulador sobre tudo aquilo a que estamos acostumados, por isso pensar para Deleuze é sempre problematizar.

Quando pensar é apenas uma reflexão interiorizada, o pensamento não ultrapassa o campo das opiniões ou representações. Podemos perceber que existe uma oposição entre as opiniões ou representações e a experimentação. As opiniões constituem o principal impedimento do exercício do pensamento vivo porque produzem supostas certezas sobre tudo aquilo que imaginamos ser e sobre tudo aquilo que imaginamos experimentar. Muitas vezes aquilo que julgamos ser uma experiência não passa de representações de experiências anteriores ou de idealizações daquilo que queremos voluntariamente experimentar. Toda expectativa se apresenta não como a busca de uma experiência, mas sim como busca de representações ou da repetição de experiências passadas.

Fazer a reversão do platonismo na clínica consiste em substituir o trabalho de elaboração do pensamento abstrato, entendido como um exercício de aprimoramento de opiniões e de comparação de representações pelo acompanhamento do pensamento vivo e criativo, fruto dos encontros e nomeado aqui como acontecimento.

Pensar uma clínica dos encontros afetivos é pensar a clínica como acontecimento. A clínica vista como acontecimento não se interessa mais pelas causalidades psíquicas. Não investiga a origem intrapsíquica dos sintomas nem os fins da existência, representados pelos projetos de vida. É uma clínica dos encontros, uma clínica do processo, uma clínica do meio.

Nela tudo está se processando, tudo está em movimento. Essa clínica do meio, essa clínica do processo, pode ser pensada geograficamente como uma clínica de superfície ou como uma clínica imanente. Nela tudo se passa na superfície e não na profundidade ou nas alturas, porque é justamente na superfície que os corpos se encontram, se afetam e geram os acontecimentos que produzem desvios ou mudanças de sentido. E o sentido para Deleuze (idem, p.152) “é o brilho, o esplendor do acontecimento”.

A clínica do acontecimento opera mudanças de sentido através de atos de fala, efetuando sobre os corpos uma transformação incorpórea. É por isso que Deleuze afirma que o sentido é o próprio acontecimento expresso na linguagem e que o sentido estaria na fronteira entre as palavras e as coisas. Desse modo temos uma clínica viva que experimenta o confronto de posições e que problematiza a experiência e não a abstração da mesma. Uma clínica ético-política que afirma a experimentação dos encontros afetivos como fonte de produção de uma subjetividade que é sempre coletiva, porque não está abstraída nem aprisionada no interior de um sujeito.

É por tudo isso que entendemos a clínica como exercício ético dos encontros afetivos.

4. BIBLIOGRAFIA

1. ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1982.
2. BARROS, R. & PASSOS, E. A construção do plano da clínica e o conceito de transdisciplinaridade. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**. Brasília, v. 16, n. 1, p. 71-79, 2000.
3. BARROS, R., PASSOS, E. & outros. **Polifonias: clínica política e criação**. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria / Mestrado em Psicologia da Universidade Federal Fluminense, 2005.
4. BINSWANGER, L. Existential Analysis and Psychotherapy, in **Progress in Psychotherapy**, ed. Fromm-Reichmann e Moreno. Nova York: Grune & Stratton, 1956.
5. BORNHEIM, Gerd A. **O Conceito de Descobrimento**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1998.
6. BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Editora Moraes, s/data.
7. CALLILE JÚNIOR, M. **Psicomaiêutica**. Rio de Janeiro, 1968.
8. CAPRA, F. **Sabedoria Incomum**. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.
9. DAVIDOFF, L. **Introdução à psicologia**. São Paulo: McGraw-Hill, 1983.
10. DESCARTES, René. **O Discurso sobre o Método**. São Paulo: Ed. Hemus, 1978.
11. DELEUZE, G. **Conversações**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2000.
12. _____ **Espinoza: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.
13. _____ **Lógica do sentido**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003.
14. EINSTEIN, A. **Notas Autobiográficas**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1982.
15. FAGAN, J e SHEPHERD, I. **Gestalt-terapia: teoria, técnicas e aplicações**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.
16. FOUCAULT, M. **História da Sexualidade 2; o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.
17. _____ **Em Defesa da Sociedade**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2002.
18. GILES, T. **História do Existencialismo e da Fenomenologia**. São Paulo: EPU – EDUSP, 1975.
19. GOLDSCHMIDT, V. **A Religião de Platão**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.
20. HEIDEGGER, M. **Seminários de Zollikon**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
21. _____ **Ser e Tempo**. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.
22. _____ **Todos Nós... Ninguém: um enfoque fenomenológico do social**. São Paulo: Ed. Moraes, 1981.
23. MAY, R. **Psicoterapia Existencial**. Porto Alegre: Editora Globo, 1976.
24. _____ **Existencia**. Madri: Editorial Gredos, 1977.

25. _____ **A Descoberta do Ser**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1988.
26. PERLS, F. **A abordagem gestáltica**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977 a.
27. _____ **Gestalt-terapia explicada**. São Paulo: Summus, 1977 b.
28. PLATÃO. **Obras Completas**. Madri: Aguilar, sem data.
29. RUDIO, F. **Diálogo Maiêutico e Psicoterapia**. São José dos Campos: Novos Horizontes Editora, 1998.
30. SARTRE, J. **O Ser e o Nada: ensaios de ontologia fenomenológica**. Petrópolis: Vozes, 2001.
31. SCHINDLER, A. Como Foram Seus Últimos 365 Dias? Como Serão os Próximos 365 Dias? Em: **A Essência da Felicidade: A Arte de Viver**. Martin Claret (org.). São Paulo: Ed. Martin Claret, 1996.
32. SPINOZA, B. **Tratado Político**. São Paulo: Ícone, 1974.
33. _____ **Ética demonstrada à maneira dos geômetras**. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2002.
34. STEVENS, J. **Tornar-se Presente: experimentos de crescimento em gestalt-terapia**. São Paulo: Summus, 1977.