

# A LIBERDADE EM ESPINOSA COMO BASE ONTOEPISTEMOLÓGICA NO ENFRENTAMENTO DO SOFRIMENTO ÉTICO-POLÍTICO

*LA LIBERTAD EN ESPINOSA COMO BASE ONTOEPISTEMOLÓGICA EN EL ENFRENTAMIENTO DEL SUFRIMIENTO ÉTICO-POLÍTICO*

*FREEDOM IN SPINOZA AS AN ONTO-EPISTEMOLOGICAL BASIS IN THE CONFRONTATION OF ETHICAL-POLITICAL SUFFERING*

André Luis Strappazon<sup>1</sup>, Bader Sawaia<sup>2</sup> e Kátia Maheirie<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis/SC, Brasil

<sup>2</sup>Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo/SP, Brasil

**RESUMO:** O objetivo deste artigo é focar, a partir da filosofia de Espinosa, no conceito de “sofrimento ético-político”, articulando-o necessariamente aos conceitos de “bons encontros” desenvolvido por Giles Deleuze e “potência de ação” de Espinosa. Para tanto, tecemos uma reflexão sobre liberdade para este autor, passando por sua principal obra, a *Ética*, articulada com alguns de seus leitores e interlocutores. Argumentamos que reconhecer a base ontológica e epistemológica destes conceitos permite demarcar um direcionamento ético e político que pode ser útil à Psicologia Social Crítica no Brasil. A ideia de liberdade como ontologia afirma a expansão da vida como fundamento do humano ou como desejo que nos move em busca de encontros que aumentem nossas possibilidades de existência singulares e coletivas. O cerceamento desse desejo está na gênese do sofrimento ético-político.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ética; Liberdade; Sofrimento ético-político; Bons encontros; Potência de ação.

**RESUMEN:** El objetivo de este artículo es enfocar, a partir de la filosofía de Spinoza, el concepto de “sufrimiento ético-político”, articulándolo necesariamente a los conceptos de “buenos encuentros” desarrollado por Giles Deleuze y el “poder de acción” de Spinoza. Para ello, tejemos una reflexión sobre la libertad para este autor, pasando por su obra principal, *Ética*, articulada con algunos de sus lectores e interlocutores. Argumentamos que reconocer la base ontológica y epistemológica de estos conceptos nos permite demarcar una dirección ética y política que puede ser útil para la Psicología Social Crítica en Brasil. La idea de la libertad como ontología afirma la expansión de la vida como fundamento de lo humano o como un deseo que nos mueve en busca de encuentros que aumenten nuestras posibilidades de existencia singulares y colectivas. La reducción de este deseo está en la génesis del sufrimiento ético-político.

**PALABRAS CLAVE:** Ética; Libertad; Sufrimiento ético-político; Buenos encuentros; Poder de acción.

**ABSTRACT:** The aim of this article is to focus, based on Spinoza’s philosophy, on the concept of ethical-political suffering, necessarily articulating it to the concepts of “good encounters” developed by Giles Deleuze and Spinoza’s “power of acting”. For that, we weave a reflection on the concept of freedom for this author, going through his masterpiece, *Ethics*, articulated with some of his readers and interlocutors. We argue that recognizing the ontological and epistemological basis of these concepts allows us to demarcate an ethical and political direction that can contribute to Critical Social Psychology in Brazil. The idea of freedom as an ontology claims life expansion as a human foundation or as a desire that moves us in search of encounters that increase our possibilities of singular and collective existence. The restriction of this desire is at the genesis of the ethical-political suffering.

**KEYWORDS:** Ethics; Freedom; Ethical-political suffering; Good encounters; Power of action.

## Introdução: a liberdade em Espinosa e a psicologia social

As noções de autonomia, emancipação, transformação social, que podem ser aglutinadas e fundamentadas sob uma ideia de liberdade, tem sido a referência e a direção para muitos processos reflexivos no âmbito das ciências humanas, na interface com contextos de pesquisa-intervenção. Entretanto, a grande maioria das reflexões éticas coloca a liberdade como uma operação inerente à razão do homem moderno, ou na consciência, a partir de dicotomias clássicas, que dispõem em pares opostos o corpo e a mente, a razão e a emoção, e, como consequência, quase sempre referenciam a liberdade no plano da moral transcendente. Neste sentido, a definição de liberdade passaria mais ou menos por uma escolha autônoma, racional e deliberada do indivíduo frente a distintos possíveis, como aponta Marilena Chauí (2011), além de ser considerada como uma supressão ou superação dos afetos aprisionantes por meio da razão, o que traz consequências epistemológicas, éticas e políticas à práxis da psicologia.

Não é este o caso quando a liberdade é compreendida a partir da filosofia de Espinosa<sup>1</sup>. O autor do século XVII rompe com as dicotomias acima mencionadas e coloca a liberdade como uma operação ética no plano de imanência e na composição de encontros. O estatuto da liberdade em Espinosa não reside na ideia de livre-arbítrio, não coloca a tomada de decisão como ato de liberdade, mas na autodeterminação, ação de um corpo sobre si e sobre o mundo a partir do conhecimento adequado da causa de seus afetos.

Esta concepção de liberdade não está necessariamente nos limites do indivíduo, visto que este é compreendido como composição relacional imanente. Por ser relacional, a liberdade em Espinosa trama uma discussão que abarca o campo do político, uma vez que é compreendida no bojo dos encontros que nossos corpos e mentes sofrem, os quais podem cerceá-la ou expandi-la. Também remete ao campo da epistemologia, visto que a liberdade depende do conhecimento das afecções que a inibem e das que a potencializam. Portanto, a liberdade em Espinosa é conceito, além de ontológico, ético-político-epistemológico.

Nesta delimitação, a articulação entre corpo, conhecimento e o político é potencializada por um conjunto de conceitos de fundamentação espinosista. Esta produção vem sendo desenvolvida em diferentes contextos de pesquisa-intervenção, cujo campo conceitual vem se desdobrando em operacionalizações da *práxis*. Dentre estes diferentes conceitos, destacamos os de sofrimento ético-político, bons encontros e potência de ação. Consolidados no escopo da Psicologia Social Crítica nas últimas décadas, servem como ferramentas para a compreensão e leitura da realidade junto aos processos grupais, comunitários e ações coletivas, e como fundamentos ético-teóricos-metodológicos para o planejamento, execução e avaliação de pesquisas-intervenções em distintos contextos.

O conceito de sofrimento ético-político foi proposto por Bader Sawaia (2008) em 1999, na primeira edição do livro *As Artimanhas da Exclusão*. Ali, entre outras passagens, define-se o sofrimento ético-político como

sofrimento/paixão, gerado nos maus encontros caracterizados por servidão, heteronomia e injustiça, sofrimento que se cristaliza na forma de potência de padecimento, isto é, de reação e não de ação, na medida em que as condições sociais se mantêm, transformando-se em um estado permanente da existência. (Sawaia, 2008, p. 370)

É síntese de um sistema de ideias em que o psicológico, o social e o político se entrelaçam, abrangendo “as múltiplas afecções do corpo e da alma que mutilam a vida de diferentes formas ... e retrata a vivência cotidiana das questões sociais dominantes em cada época histórica” (Sawaia, 2008, p. 104).

Bons encontros é um conceito que Gilles Deleuze (2002) apresenta no segundo capítulo de sua obra *Espinosa: filosofia prática*. Nesta obra, o autor explicita uma compreensão sobre a diferença entre a moral e a ética a partir da interpretação da obra de Espinosa. Neste sentido, para compreender o bom e o mau encontro é necessária uma diferenciação destes enquanto produzidos a partir da ética imanente, e o bem e o mal vinculados a moral transcendente.

O conceito de potência de ação, de acordo com Sawaia (2008), é o princípio ético que Espinosa denominou como direito que cada indivíduo tem de se preservar na existência, que pressupõe expansão da potência e liberdade, e para tanto, do que é vivido como felicidade. Como destaca, a felicidade nesse caso é ação. Na ação o poder de um corpo “de ser afetado apresenta-se como *potência para agir*, na medida em que se supõe preenchido por afecções ativas” (p. 33, grifo da autora).

É importante considerar que na obra de Espinosa a ideia de essência remete necessariamente à existência, não sendo, desta forma, uma ideia de essência essencializada ou essencializante. Do mesmo modo, a ideia de natureza precisa ser compreendida como o conjunto imanente das relações entre corpos em devir, ou seja, é uma ideia de natureza que não é naturalizada ou naturalizante, mas sim, como aponta Chauí (2011), oposta à ideia de transcendência. Ainda, de acordo com Deleuze (2002), dado que nada existe separado das relações que compõe com o mundo, também nada existe de maneira isolada destas relações: “o interior é somente um exterior selecionado; o exterior, um interior projetado” (p. 130).

Nosso objetivo aqui é o de apresentar a base destes conceitos na filosofia de Espinosa enquanto tecemos uma reflexão sobre liberdade para este autor, passando por sua principal obra, a *Ética*, de mãos dadas com alguns de seus leitores e interlocutores. Argumentamos que reconhecer a base ontológica e epistemológica destes conceitos permite demarcar uma perspectiva ética, epistemológica e política que pode adensar o debate da Psicologia Social Crítica brasileira. Para isso, empreendemos uma travessia pelo itinerário da *Ética*, desde sua ontologia até a proposta de liberdade como prática e modo de existência. Em outras palavras, nossa intenção é a de tecer fios teóricos entre a discussão sobre liberdade em Espinosa, os conceitos de sofrimento ético-político, bons encontros e potência de ação, tomando como guia a discussão sobre liberdade para este filósofo. Esperamos com isso fortalecer alicerces teóricos que possam embasar propostas de pesquisa-intervenção junto à processos comunitários, grupais e ações coletivas, cujas práticas sociais visam superar o sofrimento ético-político e a servidão ética em direção ao aumento de limiares de liberdade (Strappazzon, 2017).

## Uma travessia pela ética

### *A ontologia espinosana, substância, atributos e modos*

Spinoza, ao criar sua *Ética* (1677/2009) no século XVII, aprofunda uma alternativa à tradição filosófica representada pela vertente dualista que considera o “uno” superior ao “ser”, ou que localiza seu ponto de partida ontológico em causalidades transcendentais e transitivas (Chauí, 1999). Ou seja, o filósofo monista se opõe a uma concepção assentada na ideia de que existe algo que transcende tudo o que é existente – uma essência separada da existência, ou mesmo um Deus, separado de sua criação e que, a partir de sua vontade deliberada, rege a seu gosto as leis da natureza (Deleuze, 2008).

Para Espinosa, Deus não está separado da natureza: ele é a própria natureza. Ao elaborar deste modo seu ponto de partida, cria uma filosofia não hierárquica: se não existe uma entidade abstrata, perfeita em relação à existência e separada dela, também não existe na natureza uma perfeição ideal, da qual a existência seria apenas uma cópia imperfeita, o que, em última análise, abriria espaço para flexões morais pautadas em valores transcendentais. A ideia de Espinosa, que funde a essência à existência, está sintetizada na primeira definição da *Ética* e é seu ponto de partida: “Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (Spinoza, *Ética* I, def. 1). Assim, Espinosa introduz a ideia de imanência, qual seja, a coexistência e inseparabilidade entre o ser, o agir e o existir (Chauí, 1995).

Na ontologia espinosana, tudo o que existe consiste em uma só natureza compreendida como um plano de imanência que abarca o conjunto de todas as coisas, definidas enquanto potências que se relacionam, sendo a natureza o conjunto de composição entre relações (Deleuze, 2008). Daí a sua famosa elaboração: *Deus sive natura* - Deus, ou seja, a natureza (Spinoza, *Ética* IV, prefácio). Assim aparece essa ideia de Espinosa na terceira definição da *ética*: “Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado” (Spinoza, *Ética* 1, def. 3).

Uma maneira de se compreender a ideia de substância é tomá-la como uma força, uma potência causal desprovida de qualquer finalidade e intencionalidade. Ela é única, infinita, ao mesmo tempo infragmentária e matizada, constituída por formas de ser, ou seja, seus atributos (Gleiser, 2005). A substância é a unidade infinita de infinitos atributos, causa somada a seus efeitos<sup>2</sup>.

Cada um dos atributos expressa a substância, e, ao mesmo tempo, exprime a mesma realidade, mas sob perspectivas diferentes. E eles são infinitos. Contudo, a experiência humana apenas consegue captar ou perceber dois deles: a extensão e o pensamento, ambas efetuações paralelas de uma mesma substância. Na leitura de Marcos Gleiser (2005), os atributos são heterogêneos e autônomos, cada um efetua a potência substancial segundo seu gênero e sem distinção causal entre eles: a extensão produz corpos; o pensamento produz ideias. Ao mesmo tempo, os atributos são isônomos, ou seja, agem segundo um mesmo princípio, uma mesma lógica de produção: “um modo da extensão e a ideia deste modo são uma e a mesma coisa, mas expressa de duas maneiras diferentes” (p. 19).

Da substância derivam modos, maneiras de existir, efeitos da substância que dela não se separam. Os modos, diferentes da substância, não tem a si mesmos como causa, como aponta Espinosa na quinta definição: “Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido” (Spinoza, *Ética I*, def. 5). De acordo com César Bernal (2007) os modos são realidades singulares que derivam da substância e lhe dão expressão em coisas particulares. Desta forma, o modo seria o efeito provisório, finito e variável da substância, expressão determinada da potência da natureza e que participa em determinados e diversos graus de seu dinamismo causal, sendo que sua potência de existir é condicionada pelos encontros e afecções com outros modos (Gleiser, 2005).

O ser humano é um modo da substância, portanto, expressão de seus dois atributos. O paralelismo que Espinosa estabelece entre os atributos também está presente nos modos, quando levados em conta o corpo e a mente, ou, em termos mais contemporâneos, corpo-subjetividade, de forma que são compreendidos em relação não hierárquica, não havendo superioridade e causalidade da mente na relação com o corpo, nem o contrário (Chauí, 2011). Corpo e pensamento não estabelecem influência de um para outro, mas sim, “*são ativos ou passivos juntos e por inteiro*, em igualdade de condições e sem relação hierárquica sobre eles” (Chauí, 2011, p. 89, grifos da autora).

Deleuze aponta que os modos são as afecções da substância e de seus atributos e “as afecções designam o que acontece ao modo, as modificações do modo, os efeitos dos modos sobre este” (2002, p. 55), ou seja, os afetos que experimenta. A afecção se refere à relação do corpo com o exterior, enquanto que o afeto diz respeito à variabilidade de potência no corpo, resultante da afecção.

Como desdobramento, nesta concepção não existe distinção entre aquilo que uma coisa é e a sua capacidade de afetar e ser afetada. A definição de algo passa necessariamente pela sua capacidade de variação com as afecções, variações que se objetivam em ato dentro de uma escala de potência que irá definir o que determinada coisa, enquanto composição, pode ou não realizar (Deleuze, 2008). Os afetos resultantes das afecções são chamados de alegria quando aumentam a potência de existir e, ao contrário, tristeza quando diminuem esta potência.

Os afetos primordiais de alegria e tristeza são *transitiones* entre graus diversos de perfeição; e nesse sentido todo afeto é passagem, transição; a inteira vida ganha a forma de incessante trânsito para lá e para cá, a ponto de Espinosa afirmar peremptoriamente que “vivemos em contínua variação” (Espinosa 3, V, prop. 39, esc.). Quer dizer, em nossa vida afetiva tudo é questão de graus, proporções e correlações, aumentos e diminuições; ela desconhece estados, ou não os conhece senão anormalmente, patologicamente. A transição constitui o fundo de nosso ser. (Santiago, 2012, p. 13, grifos do autor)

Este entendimento do corpo como potência que varia pelas afecções, que afeta e é afetado, coloca o humano como parte da natureza, essencialmente relacional, sem correspondência com definições transcendentais e essencializantes. Como parte da natureza, sujeito às infinitas relações de força, o corpo é uma produção que se dá a partir de encontros que fazem com que sua potência de existir varie para mais e para menos, constituindo assim, sua vida. E como veremos mais tarde, a vida ética.

O corpo, por ser um modo, é finito e limitado por outros corpos, mas com uma capacidade desconhecida – como aponta Espinosa – de possibilidades relacionais. As afecções provocam mudanças de estado no corpo que variam como grau de potência: aumento ou diminuição da sua potência de existir. É o que se percebe da leitura que Deleuze (2002) faz, quando se refere ao corpo a partir da compreensão de Espinosa, definindo-o em duas dimensões, que se caracterizam como uma união de múltiplos outros corpos e pelo poder de afetar e ser afetado.

Esta é a inversão ética que Espinosa propõe. Troca-se a transcendência moral, o bem e o mal, por modos qualitativos de existência, o bom e o mau (Deleuze, 2002). O bom será definido quando no encontro entre os corpos ocorre uma combinação que aumenta a potência de ação destes. O mau acontecerá quando neste encontro houver uma deiscência, uma diminuição de potência, fazendo com que uma das relações que compõe um corpo, ou a totalidade delas, seja decomposta (Sawaia, 2006).

Nesta perspectiva, desvia-se das noções do sujeito clássico da modernidade, moral, integrado, coerente, essência organizada e estável, cuja racionalidade deliberativa encontra-se como núcleo. Na ética, de um lado, temos a existência compreendida como grau de potência que se efetua de modo relacional. De outro, e ao mesmo tempo, uma diferença qualitativa dos modos de existência desde o ponto de vista dos *afectos* que efetua a potência (Deleuze, 2008). “Eis, pois, o que é a ética, isto é, uma tipologia dos modos de existência imanentes, substitui a moral, a qual relaciona sempre a existência a valores transcendentos” (Deleuze, 2002, p. 29). Neste sentido que Peter Pál Pelbart (2009) considera que a ética seria o estudo das composições e dos modos de existência que nelas se efetua, cujo leque se amplia para além do indivíduo, reportando-se aos seus encontros.

Sendo o corpo-subjetividade uma composição imanente a todo tipo de encontro com o mundo, a questão ética dos modos de existência vincula-se à discussão sobre as qualidades das composições e sobre o grau de abrangência e variabilidade destas. Esta qualidade é dependente do contexto e das condições de possibilidade em que ocorrem encontros, bem como do conhecimento que temos dos afetos em relação e de seus determinantes. Neste sentido, a ética espinosana carrega um debate, além do ontológico, epistemológico e político.

### *Os gêneros de conhecimento, servidão e liberdade*

Considerando a posição ontológica de Espinosa, a questão da liberdade assume uma perspectiva distinta daquela do livre arbítrio, ou mesmo a da liberdade como escolha voluntária entre possíveis (Chauí, 2015). Na sétima definição da *Ética*, encontramos a seguinte passagem:

Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada.” (Espinosa, *Ética I*, def. 7)

De acordo com esta definição, uma vez que os modos não são causa de si mesmos, caberia dizer que apenas a substância é livre. Na interpretação de Emanuel Fragoso (2007) essa liberdade da substância não pode ser entendida em associação com a vontade,

ao entendimento e ao livre arbítrio, rompendo com a noção de vontade de escolha ou criação – por isso a substância ser desprovida de finalidade e intencionalidade. “Por conseguinte, a liberdade necessariamente deve ser definida em função de sua relação com a necessidade – isto é, apenas deve dizer-se livre a coisa que é causa de si mesma ou autocausada e por si só é determinada a agir” (Fragoso, 2007, p. 35).

É sob esta acepção que Deleuze formula a questão: “Pode-se jamais dizer nesse sentido que um modo é livre visto que remete sempre a outra coisa?” (2002, p. 89). Em busca da resposta, Deleuze (200, 2008) vai se remeter a um problema de ordem epistemológica. Uma vez que os modos são determinados a existir por causas exteriores, o problema da liberdade humana passa pela potência do corpo de buscar e produzir encontros que o afetem no sentido de aumentar sua potência de vida e, paralelamente, pela potência da mente de conhecer as causas que determinam o corpo a agir ou a padecer, e assim, conhecer os afetos como causa interna das variações do corpo. Desta forma, o problema da liberdade humana para Espinosa se refere à passagem dos afetos passivos, ou paixões, aos afetos ativos, ou ações.

Para melhor entender esta colocação, aqui vale destacar que o grau de potência de existir atual de um corpo, produzindo efeitos em um contexto de interação – afecções – com o mundo é, ao mesmo tempo, a própria essência do ser humano quando determinado a realizar sua conservação (Gleiser, 2005) e expansão – que aqui estamos tratando como potência de existir, mas que Espinosa definiu empregando o termo latino *conatus*. Este grau de potência é experimentado com os afetos, que podem ser paixões ou ações. Espinosa designa de paixões os afetos quando são passivos ou quando o corpo apenas padece de seus efeitos, e neste sentido, há paixões alegres e paixões tristes; por ação compreende aqueles afetos que tem o ser humano como sua causa, e estes, são sempre alegres. O que distingue os afetos paixões dos afetos ações é o conhecimento adequado de suas causas. Assim, a questão ética e da liberdade se reformula da seguinte maneira: como é possível fazer com que na vida a potência de um corpo seja definida pela predominância de afetos ações em detrimento dos afetos paixões? Neste sentido, o problema da liberdade humana passa pela potência do corpo em buscar e produzir encontros que os afetem no sentido de aumentar sua potência de vida e, paralelamente, pela potência da mente de conhecer as causas que determinam o corpo a agir e padecer, e assim, conhecer os afetos como causa interna das variações do corpo, tornando-o ativo. Do mesmo modo, quanto mais o corpo for capaz de uma pluralidade de afecções simultâneas, mais a mente estará apta a viver uma pluralidade de ideias e assim, superar as paixões e ilusões a elas associadas, pois são as afecções do corpo que promovem mudanças. O modo de efetuação e formação das ideias das afecções do corpo na mente ocorre por três gêneros de conhecimento.

O primeiro gênero de conhecimento se refere ao conhecimento pela experiência, no sentido sensorial. Neste gênero o corpo refrata as imagens dos corpos que encontra, e a consciência é o efeito deste encontro entre corpos, na medida que aceita essa imagem como ideia das afecções do corpo, e que, se ficar só nisso, produz ideias inadequadas – aquelas que confundem o efeito pela causa, ou seja, nossos estados subjetivos são tomados como propriedade das coisas (Gleiser, 2005).

De acordo com Deleuze (1997), no encontro ao acaso entre os corpos a nossa potência pode variar de maneira a encontrar uma passagem para o segundo gênero:

quando podemos selecionar a ideia de certos corpos que convém com o nosso e que nos dão alegria, isto é, aumentam a nossa potência... Há portanto uma *seleção* dos *afectos* passionais, e das ideias de que eles dependem, que deve libertar alegrias, signos vetoriais de aumento de potência, e repelir as tristezas, signos de diminuição: tal seleção dos *afectos* é a própria condição para sair do primeiro gênero de conhecimento e atingir o conceito adquirindo uma potência suficiente. (Deleuze, 1997, p. 162, grifos do autor)

O segundo gênero de conhecimento é o das noções comuns, quer dizer, um conhecimento composto pelas ideias das propriedades comuns existentes nas coisas e das propriedades gerais presentes na parte e no todo (Gleiser, 2005). Define a capacidade do sujeito conhecer aquilo que está configurando com ele uma composição compreendendo, ao mesmo tempo, as condições desta composição – ou seja, pode-se dizer que este é o gênero de conhecimento que compreende o encontro entre os corpos, suas condições e os efeitos resultantes, e deste modo, conhece pelas causas adequadas.

O terceiro gênero de conhecimento é chamado por Espinosa de beatitude, ou ciência intuitiva, e define a possibilidade de invenção do sujeito (Ulpiano, 2014<sup>3</sup>) – e, cabe demarcar aqui, a invenção de si mesmo e criação de suas condições de existência para além dos determinantes naturais e históricos. Em vez de o sujeito estar apenas conhecendo e/ou submetido aos encontros, vai criar novos modos e condições de vida a partir do conhecimento dos efeitos dos encontros enquanto noções comuns. Neste gênero de conhecimento é possível buscar, selecionar e criar aquilo que convém ao corpo na composição de um encontro que possibilite o aumento da potência, produzindo maneiras de existir alegres. O terceiro gênero possibilita ao sujeito ultrapassar os determinantes da história em busca da liberdade, que seria definida no sentido de conseguir governar as suas próprias afecções e encontros.

Esta travessia pelos três gêneros de conhecimento demonstra a passagem dos afetos paixões para os afetos ações.

O que é a ação? A capacidade da parte finita de ser causa adequada dos efeitos que nela acontecem, isto é, de responder inteiramente por seus afetos, ideias e comportamentos, ainda que todos eles signifiquem sempre reações com os outros e com as outras coisas. (Chauí, 2011, p. 151)

Para compreendermos a saída da passividade para a atividade, é importante considerar que não é suficiente um conhecimento considerado no sentido da razão tradicional para que se alcance uma transformação nos modos de existir. Se fosse assim, bastaria saber a causa adequada das coisas para que instantaneamente os afetos fossem modificados pelas ideias, o que todos sabemos, não é verdade. Isso porque uma paixão não pode ser suprimida por uma ideia, nem o contrário. “Um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser freado” (Spinoza, *Ética* IV, prop. 7). Não basta o conhecimento compreendido nos termos da razão tradicional para vencer as paixões, mas sim, para vencê-las, é necessário que o conhecimento seja também um afeto. Como aponta Chauí,

um conhecimento verdadeiro somente vence uma paixão se ele próprio for experimentado como um afeto, pois o *conhecimento* verdadeiro do bom e do mau nada mais é do que o *afeto* de alegria ou de tristeza quando dele somos conscientes. Se o trabalho do pensamento for experimentado por nós afetivamente, será mais forte do que o afeto passional. Pensar é o agir da mente como causa adequada de seus afetos e ideias, e essa ação, que Espinosa denomina *amor intelectual*, é o mais forte dos afetos ativos. Se desejar saber for sentido por nós como alegria e amor intelectual e se ignorar for por nós experimentado como fraqueza e tristeza, a razão iniciará seu percurso no interior do desejo, e não contra ele. (Chauí, 2011, p. 66, grifos da autora)

Na passagem do primeiro para o segundo e terceiro gênero de conhecimento, o corpo-subjetividade passa, a partir da experiência das afecções, a desejar a composição com aquilo que sabe aumentar sua potência e este desejo é um afeto mais potente que possibilita a supressão das paixões tristes. Completando o que introduzimos acima ao afirmar que não basta um conhecimento racional para suprimir as paixões, aqui já pode ser dito que o afeto mais forte em direção à liberdade, à ação, é o desejo por conhecer.

A discussão sobre servidão e liberdade atravessa estes três gêneros e é sustentada pela compreensão da afetividade humana no sentido antropológico, qual seja, o da própria definição do que é o humano como ser que varia em sua potência nas relações. Desta forma, servidão e liberdade estão relacionadas com estes três modos de existência atrelados ao problema do conhecimento dos afetos e afecções. Expressa-se assim a interface ética entre a epistemologia e o político.

Espinosa define a servidão como

impotência humana para regular e refrear os afetos. Pois o homem submetido aos afetos não está sob seu próprio comando, mas sob o do acaso, a cujo poder está a tal ponto sujeitado que é, muitas vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior. (Spinoza, *Ética IV*, prefácio)

A superstição é o operador básico da servidão. A primeira, sustentada pelas paixões tristes, principalmente o medo e a esperança, se produz quando o sujeito, confuso sobre as causas dos afetos que lhe compõe ou desconhecendo-as, torna-se entristecido e vulnerável, disponível a estabelecer relações de obediência ante um poder político estabelecido e passa a ser determinado passivamente do exterior. Esperança e medo são o reverso uma da outra, sendo ambas paixões porque relacionadas à instabilidade do desconhecido. “A esperança é uma alegria instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida” (Spinoza, *Ética III*, def. dos afetos), enquanto que “o medo é uma tristeza instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida” (Spinoza, *Ética III*, def. dos afetos).

Em síntese, como aponta Chauí (2011), Espinosa irá considerar o medo e a esperança como as paixões que mais força tem para estabelecer a servidão humana e as que mais possibilitam a ligação da causa das variações da potência do corpo aos afetos exteriores, porque fazem com que se imagine que o bom e o mau, o estabelecimento do desejo do bem e o medo do mal, tenham suas causas atribuídas a uma vontade exterior.

A servidão se dá pelo desconhecimento do que somos, seres relacionais, imanentes, que retroalimentada pelo político a torna sistêmica. A servidão tornada sistema

estrutura, organiza o real, incluindo aí nós mesmos, nossos desejos, nossa vida. Superstição é sistema da servidão. O seu segredo é a passagem do ocasional e fortuito ao necessário, sistêmico, estrutural. Transformação qualitativa dos elementos de nossa condição que a superstição consegue precisamente pelo desprezo à variação, pela rarefação das transições, pela supressão do meio; no limite, ela acaba com a história para que seu império seja o mais perfeito, o mais perene possível. Sua forma acabada é o fatalismo, a ser compreendido no sentido preciso de mistificação das tensões, enrijecimento do mundo, esgotamento do novo, ontologização da liberdade e felicidade (só no além, o paraíso, o pós-revolução, o pós-reformas), da servidão e infelicidade (tudo neste mundo, nesta condição hodierna), da consciência (um dado substancial), da ignorância (que não poderia ser minorada ou, pelo contrário, seria facilmente superável). (Santiago, 2012, p. 17)

Superar a servidão em direção ao aumento de limiares de liberdade equivale a superar as paixões (ideias inadequadas) em direção à ação dos sujeitos nas condições relacionais de sua existência e sobre si mesmos a partir do conhecimento das causas (ideias adequadas) de seus afetos, que não os faz eliminar as contingências, necessariamente, mas permite agir sobre elas. Este processo permite o enfraquecimento do sistema medo-esperança (Chauí, 2011) e, a partir de uma força coletiva comum, ampliar a liberdade política. Isso lança para a Psicologia Social Crítica o sustento ético, político e epistemológico de sua *práxis*, no sentido de contribuir com a composição da potência coletiva e superar velhas cisões entre razão/emoção, subjetividade/objetividade, singular/coletivo, liberdade e determinabilidade.

### **Sofrimento ético-político, bons encontros e potência de ação como ferramentas conceituais para se pensar uma ética em psicologia**

Espinosa no século XVII formulou duas questões fundamentais que nos são contemporâneas. A primeira delas se refere a ninguém ter definido o que pode um corpo; a segunda, indaga pelo que faz com que as pessoas lutem pela servidão como se estivessem lutando pela liberdade. Perguntar sobre o que pode um corpo, no sentido espinosista, nos remete à inquietação de que o corpo não se conhece enquanto potência associativa. Esta é uma questão fundamentalmente ontológica. A segunda questão remete aos determinantes da servidão. E esta é uma questão fundamentalmente política. Ambas as questões incidem uma sobre a outra e possuem uma articulação epistemológica: o corpo está sujeito às paixões e à servidão que enfraquecem sua força de ação, enquanto não se conhece como potência associativa imanente; há modos de organização política que dificultam o conhecimento e a efetuação dessa potência associativa entre os corpos, mistificando os determinantes sociais, políticos e econômicos dos modos de vida, produzindo e reforçando as relações de servidão. Por outro lado, essa potência associativa é condição ontológica, uma necessidade da natureza de um corpo de perseverar na existência, que tem como efeitos a busca de encontros que aumentem sua potência para agir e buscar ideias adequadas de seus afetos. Deste modo, tensiona-se com o sistema de relações organizados politicamente, em direção à liberdade.

A variação dos limiares de liberdade é consequência deste jogo. Neste sentido, a filosofia de Espinosa indica a percepção de modos de vida situados histórica e politicamente num fluxo delimitado entre a servidão ética e a liberdade, fundada nas afecções do corpo no decorrer de sua existência e que são experimentadas como afetos. Uma filosofia ainda relevante para nós.

A Psicologia Social Crítica está duplamente implicada nesta problemática, dado que se situa teoricamente na interface entre o sujeito e a sociedade, ou, dito em termos espinosistas, na unidade entre o singular e o coletivo, o ético, o político e o subjetivo. Ao mesmo tempo, propõe em sua práxis contribuir com a superação das injustiças e desigualdades sociais, formas atualizadas de servidão, buscando fortalecer sujeitos e coletivos.

Os conceitos de sofrimento ético-político, bons encontros e potência de ação, como uma parte do escopo teórico da Psicologia Social Crítica, oferecem operacionalidade para sua implicação com a interface entre indivíduo-sociedade, ao mesmo tempo que se constituem, em sua base, como referência ética, política e epistemológica. Tem na dimensão da afetividade humana seu ponto nodal, na imanência a liberdade, e na dialética exclusão/inclusão, sua historicidade.

O conceito de sofrimento ético-político assim se define para indicar uma compreensão da servidão ou da operação política de dominação como experiência, encontros que nos enredam em ideias inadequadas e nos submetem ao desejo de outros; ao mesmo tempo, permite retirar os afetos do psiquismo e os recoloca no jogo político da dominação e da resistência. Ele é o radar ético da condição social dos corpos e seus encontros. Não se refere unicamente ao fato do sofrimento ser afetado pela política. Ele indica um sofrimento que poderia ser evitado, caso as condições de desigualdade fossem superadas. Dessa forma, o sofrimento aparece como categoria para ser trabalhada nas políticas públicas, tanto por psicólogos como por assistentes sociais e seu horizonte analítico é a potência de ação, conceito espinosista que amplia o escopo da consciência para além da mente e das ideias, por ter em sua base a afetividade e o paralelismo corpo e mente (Sawaia, 2006).

Desdobrando uma compreensão do conceito de Sawaia (2008), esticando sua ênfase espinosista, trata-se do sofrimento dos que experimentam a desmesura do poder e a desigualdade social. Tem por base a concepção espinosista de afeto nas relações de afecção que podem diminuir ou aumentar a potência de ação dos corpos, produzindo alegria ou tristeza. Aí reside a dimensão ética: indicar os encontros que diminuem a potência de ação política e de autodeterminação dos corpos.

Ele não é a causa, mas o efeito que se torna causa na medida que não é um sofrimento universal, mas gerado pelas desigualdades. Como afeto triste, cerceia a ação, barra a organização do coletivo, dificulta ao humano a compreensão das causas de sua condição e, ainda, o culpabiliza, supersticiosamente, como único responsável por esta condição. Por isso, como aponta Fátima Bertini (2014, p. 67) uma vez que “o sofrimento ético-político coloca em cena o retorno afetivo da vivência do contexto social, fazer uma leitura da situação social a partir do afeto significa desvelar uma realidade concreta, muitas vezes encortinada por ideologias ou conformismos”.

O conceito de bons encontros proposto por Deleuze (2002) no rastro de Espinosa, se mostra como um operador imanente para a compreensão desta passagem ética em direção à liberdade. Um bom encontro ocorre quando na afecção entre os corpos é formada uma composição que produz afetos de alegria, aumento da potência de existir, e ampliação de sua capacidade para afetar e ser afetado, e, para retomar os gêneros de conhecimento, é passagem entre o primeiro, o segundo e terceiro gêneros.

Os bons encontros são o caminho para o aumento da potência de ação e como consequência, a expansão dos limiares de liberdade. As composições compreendidas como bons encontros são aquelas que expandem, ao mesmo tempo, a capacidade afetiva e reflexiva de um corpo-subjetividade, ou seja, expandem sua potência de ação, possibilitando

a predominância da ação sobre a paixão na vida afetiva, alargando “para os lados” sua capacidade de afetar e ser afetado. Do mesmo modo, quanto mais forte e variada for a composição de um coletivo, mais apto e forte ele estará para transformar esta potência coletiva em ação soberana como expressão da liberdade política – e os bons encontros são condição, no campo político, para a composição deste comum coletivo.

A liberdade em Espinosa coincide com a potência de ação, como a ação empreendida sobre as condições de existência a partir de um conhecimento que é uma síntese afetivo-reflexiva sobre as afecções que compõem bons encontros com nossos corpos, aumentando a potência de agir – e aí está a potência de ação como efeito dos bons encontros. Estas condições são alteritárias, relacionais, políticas, ambientais, tudo aquilo que envolve a nossa existência e produz efeitos que modulam nossa existência.

Sob a ótica espinosista, estes três conceitos são inter-relacionados e perpassam sua obra, oferecendo-se como operadores de uma filosofia prática, da ontologia da imanência à ética da liberdade, passando pela epistemologia. O conceito de sofrimento ético-político pode ser tomado como um potente modelo de análise da produção e dos efeitos afetivos e psicossociais das relações de servidão, mas também da promoção da potência de ação, à medida que compartilhada. Ele pode não só cercar, mas, se tornar um útil comum mobilizador de composição de um comum coletivo.

O conceito de bons encontros pode ser adotado como um operador metodológico de pesquisas-intervenções sob o olhar de sua produção, a dos encontros, a partir dos modos de existência éticos – ou dos três gêneros de conhecimento e suas passagens. O conceito de potência de ação explicita um princípio ético que define e ampara a intencionalidade que acompanha as pesquisas-intervenções no campo da Psicologia Social Crítica. O conceito de sofrimento ético-político, desta forma, seria um eixo analítico enquanto que o de bons encontros, o eixo metodológico como promotor do aumento da potência de ação, o eixo ético de enfrentamento do sofrimento ético-político. Neles, encontra-se a fusão ético-política-epistemológica. Daí a importância de localizar estes conceitos em seus fundamentos espinosanos como uma busca pela liberdade, como uma ética do pensar e fazer Psicologia.

Estes conceitos, uma vez que fundamentados na imanência, evitam a utilização de lógicas e categorias generalistas, moralizantes e medicalizantes – em suma, naturalizações universalistas transcendentais. Por pautarem a relação, esvaziam a lógica funcionalista que carrega o risco de naturalizar e localizar a sociedade e o indivíduo como polos independentes, sem questionar àquela e trazendo para este o estatuto da adaptação. Proporcionam também análises de conjunturas mais alinhadas com o funcionamento da estrutura da sociedade e seus efeitos afetivos-reflexivos em sujeitos e coletivos, indicando modos de intervenção que contemplem, junto aos sujeitos, os determinantes de suas condições de vida na direção de constituírem anúncios que visem o aumento da potência de ação, sendo esta, parte do próprio processo de ação sobre estas condições.

Ainda por serem debitários da ontologia da imanência, estes conceitos passam ao largo de propostas de pesquisa-intervenção “apriorísticas”. Ou seja, não há um conjunto de regras e procedimentos *a priori* sobre o que fazer e aonde se chegar, nem uma finalidade teleológica. Entretanto, há um princípio ético que aponta para o aumento da potência de vida, uma expansão que pode ser compreendida não em direção teleológica, mas “para os lados”, aumentando as possibilidades de existir e agir do coletivo e das singularidades. Não existe uma verdade a ser descoberta como guia e referência, mas modos de vida a serem produzidos. Em suma: estes conceitos, no rastro da ética, permitem pensar a liberdade em Espinosa como fundamento ético-político para a Psicologia.

Para Espinosa, a liberdade humana se refere à potência do corpo e da mente de realizar sua essência de perseverar-se na existência – o *conatus* referido mais acima. Assim, Espinosa realiza o feito de colocar a essência da liberdade na história. Segundo Chauí (2011) é o primeiro filósofo a considerar a história, ressaltando os encontros como lugares da ética.

Em síntese, nenhum ser humano, por ser modo, tem a liberdade absoluta, nos termos da liberdade substancial como causa completa de si mesmo. A existência do ser humano depende da conexão com outras coisas e com outros humanos para sua persistência e expansão – e não apenas de si mesma, por isso não há maneira de o humano ser causa total de seus afetos. Não cabe ao humano a liberdade absoluta da substância, visto que não há forma de viver fora da relação com aquilo que ele não é enquanto corpo. Mas é só nessa dependência que há potência e, portanto, liberdade. Dependendo do contexto em que se vive, os encontros são bons ou ruins, produzem graus variáveis de sofrimento ético-político e/ou de potência de ação. A sociedade justa é a que permite que busquemos livremente o que julgamos que é bom sem se enredar na ilusão da servidão, vivida como liberdade. Neste sentido, como aponta Sawaia (2011, p. 41), “a essência do ser é potência em ato, em mudança contínua que depende dos outros para existir. Portanto, só há sujeito ante o outro, agindo no mundo”. Assim, quando se fala de liberdade em Espinosa, não se está tratando de uma liberdade do indivíduo, que termina aonde começa a do outro, mas de uma liberdade que se constrói a partir de um corpo político inclusivo e coletivo que, em processo de composição e decomposição, reconhece a causa adequada comum que permite a alegria pública e a realização da potência de ser e agir em ato.

## Considerações finais

Liberdade não diz respeito a um problema individual. Também não é algo que se alcança na ordem da transcendência. Sua conquista é uma prática coletiva imanente que demanda a constituição de um comum ao próprio coletivo e que contribua para superar a exploração de uns pelos outros mediante relações de servidão fundadas em superstições ideológicas.

Neste texto, no rastro da filosofia espinosista, começamos pela imanência, ideia que opera uma concepção sobre a existência como produção positiva, cujo desdobramento alça o humano como corpo em relação. Assim a ética se funde com a ontologia na primeira grande questão que segue em aberto: “O que pode um corpo?” Esta ética, se articula com a política na formulação da segunda grande questão: “o que faz com que as pessoas lutem pela servidão como se estivessem lutando pela liberdade?”. A articulação ético-política entre ambas é epistemológica, sob gêneros de conhecimento que, ao mesmo tempo, são modos de vida e, em última instância, graus de liberdade.

Como encontrar este comum na relação ética entre os corpos no campo da política? Como forjá-lo para que o comum não se sobreponha ao singular e nem este àquele, mas que fortaleça a ambos? De que forma a Psicologia Social Crítica aí se insere? Não arriscaríamos dizer que para isso há uma fórmula, mas poderíamos colocar que um possível ponto de partida e direcionamento diz respeito à aposta nos encontros, no coletivo, na composição de singularidades imanentes que se definem a cada tempo, em ato, e que não se coloquem avessas ao devir.

Fizemos aqui a tentativa de trazer três ferramentas conceituais que seguem nesta direção: sofrimento ético-político, bons encontros e potência de ação. Três conceitos que fluem através da ética. São modos de compreender a impotência e a potência humana na relação com um coletivo de forças. Estas ferramentas nos alijam de explicações individualizantes, essencializantes e isoladas. Com elas, nos distanciamos dos riscos de separar a subjetividade da política, o individual do coletivo, a composição de potências dos contextos e condições pelas quais se estabelecem relações. Com elas encontramos uma direção justamente naquilo que foi historicamente negado: o conhecer pelos afetos e a busca pela liberdade não nos limites entre indivíduo e sociedade, mas juntamente a partir de sua composição.

## Notas

1 A inscrição do sobrenome do autor da *Ética* varia em duas formas a depender das traduções e edições: Espinosa ou Spinoza. Na edição da *Ética* (2009) que trabalhamos aqui optou-se pela inscrição Spinoza e assim a mantivemos no texto quando estamos nos referenciando nesta edição em específico. Utilizamos da inscrição “Espinosa” quando tratamos do autor em geral e quanto é assim utilizada nas referências que consultamos.

2 Na quarta definição da *Ética*, Espinosa define atributo como “aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência” (Spinoza, *Ética* 1, def. 4). Entretanto, os atributos não podem ser resumidos apenas como maneiras de perceber. Cada atributo exprime certa existência, ou seja, potência causal da substância e se ele se refere ao entendimento, significa que o atributo é expressivo e implica um entendimento que o percebe (Deleuze, 2002).

3 Claudio Ulpiano em conferência gravada, recuperado de <https://vimeo.com/10348233>

## Referências

- Bernal, C. C. (2007). O conceito de modos em Spinoza. *Revista Conatus*, 1(2), 11-16. Recuperado de <http://seer.uece.br/?journal=Conatus&page=article&op=view&path%5B%5D=1671&path%5B%5D=1443%20%20>
- Bertini, F. M. A. (2014). Sofrimento ético-político: uma análise do estado da arte. *Psicologia & Sociedade*, 26(nspe. 2), 60-69. Recuperado de <https://www.scielo.br/pdf/psoc/v26nspe2/a07v26nspe2.pdf>
- Chauí, M. (1995). *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. Moderna.
- Chauí, M. (1999). *A nervura do real*. Companhia das Letras.
- Chauí, M. S. (2011). *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. Companhia das Letras.
- Chauí, M. S. (2015). Prefácio. In B. Espinosa, *Ética*. Editora USP.
- Deleuze, G. (1997). *Crítica e Clínica*. Ed. 34.
- Deleuze, G. (2002). *Espinosa: Filosofia Prática*. Escuta.
- Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza* (2ª ed.). Cactus.
- Fragoso, E. A. R. (2007). O conceito de liberdade na ética de Benedictus de Spinoza. *Revista Conatus*, 1(1), 27-36. Recuperado de <https://revistas.uece.br/index.php/conatus/article/view/1650/1413>
- Gleiser, M. A. (2005). *Espinosa e a afetividade humana*. Jorge Zahar.
- Santiago, H. (2012). Entre servidão e liberdade. *Cadernos Espinosanos*, 26, 11-23. Recuperado de <http://www.revistas.usp.br/epinosanos/issue/view/11539/1834>.
- Pelbart, P. P. (2009). Poderíamos partir de Espinosa. *Afuera: estudos de crítica cultural*, 4(7). Recuperado de <https://docero.com.br/doc/e0ex05>
- Sawaia, B. B. (2006). Introduzindo a afetividade na reflexão sobre estética, imaginação e constituição do sujeito. In S. Z. Ros, K. Maheirie, & A. V. Zanella (Orgs.), *Relações estéticas, atividade criadora e imaginação: sujeitos e (em) experiência* (pp. 85-94). NUP.
- Sawaia, B. B. (2008). O sofrimento ético político como categoria de análise da dialética exclusão/inclusão. In *As artimanhas da exclusão análise psicossocial e ética da desigualdade social* (pp. 97-118). Vozes.
- Sawaia, B. B. (2009). Psicologia e desigualdade social: uma reflexão sobre liberdade e transformação social. *Psicologia & Sociedade*, 21(3), 364-372. Recuperado de [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-71822009000300010](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822009000300010)
- Sawaia, B. B. (2011). Da consciência à potência de ação: um movimento possível do sujeito revolucionário na psicologia social laneana. In W. Galindo & B. Medrado (Orgs.), *Psicologia Social e seus movimentos: 30 anos de ABRAPSO* (pp. 35-51). Editora Universitária UFPE.
- Sawaia, B. B. (2016). *Conferência de Abertura. Caderno Temático nº 17 - Psicologia na Assistência Social e o enfrentamento da desigualdade social*. Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. Recuperado de <https://www.crpsp.org/uploads/impresso/95/t48t0ycwSv01G-SQE0fNn1zstlp9k0Cr9.pdf>
- Spinoza, B. (2009). *Ética* (Tomaz Tadeu, trad.). Autêntica.
- Strappazzon, A. L. (2017). *Malucos de estrada: experiência nômade e produção de modos de vida*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC. Recuperado de <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/185402>
- Ulpiano, Claudio (2014). *Pensamento e liberdade em Espinoza*. Recuperado de <https://vimeo.com/10348233>

**ANDRÉ LUIS STRAPPAZZON**

<https://orcid.org/0000-0001-9262-8556>

Mestrado e doutorado em Psicologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina, atualmente é professor A2 adjunto nesta universidade. É integrante do Núcleo de Pesquisa em Práticas Sociais, Estética e Política (NUPRA/UFSC).

E-mail: [andreluistra@gmail.com](mailto:andreluistra@gmail.com)

**BADER SAWAIA**

<https://orcid.org/0000-0003-4490-0855>

Mestrado e doutorado em Psicologia (Psicologia Social) pela PUCSP. Professora Titular da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Atualmente é coordenadora do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social da PUC-SP e do GT/CNPq Afetividade e a dialética exclusão/inclusão, do Núcleo de pesquisas psicossociais da dialética exclusão/inclusão da PUCSP (NEXIN).

E-mail: [badbusaw@pucsp.br](mailto:badbusaw@pucsp.br)

**KÁTIA MAHEIRIE**

<https://orcid.org/0000-0001-5226-0734>

Mestrado e doutorado em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Estágio pós doutoral em Educação na UNICAMP e em Psicologia Social na Universitat Autònoma de Barcelona (ES) e na PUC/SP. É Professora Titular da Universidade Federal de Santa Catarina, no Departamento e no Programa de Pós-Graduação em Psicologia e integrante do Núcleo de Pesquisa em Práticas Sociais, Estética e Política (NUPRA/UFSC).

E-mail: [maheirie@gmail.com](mailto:maheirie@gmail.com)

<b>Histórico</b>	<p><b>Submissão:</b> 20/8/2020</p> <p><b>Revisão:</b> 11/5/2021</p> <p><b>Aceite:</b> 08/6/2021</p>
<b>Contribuição dos autores</b>	<p><b>Concepção:</b> ALS; BS; KM</p> <p><b>Coleta de dados:</b> ALS</p> <p><b>Análise de dados:</b> ALS</p> <p><b>Elaboração do manuscrito:</b> ALS; BS; KM</p> <p><b>Revisões críticas de conteúdo intelectual importante:</b> BS</p> <p><b>Aprovação final do manuscrito:</b> ALS</p>
<b>Financiamento</b>	Não houve financiamento