

violência
e exclusão:
convivendo com os outros

LÍDIO DE SOUZA
ZEIDI ARAUJO TRINDADE
(orgs.)

© Casa do Psicólogo® Livraria e Editora Ltda.

1ª Edição – 2004

Editores - *Ingo Bernd Guntert e Silésia Delphino Tosi*

Editoração Eletrônica - *Edson Maltez Heringer*
27 8113-1826 - edsonarte@terra.com.br

Revisão Gráfica - *Leila Marco*

Catálogo - *Rosimare Lima do Nascimento* – CRB-12/ES 414

Impressão - *www.graficasantonio.com.br*

Capa e Ilustração - *Liana Cardoso Soares*
(2002, sem título - tinta acrílica e tecido sobre tela - 1,16 x 1,30m)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

V795 Violência e exclusão: convivendo com paradoxos / Lídio de Souza, Zeidi Araujo
Trindade (orgs.) – São Paulo : Casa do Psicólogo, 2004.

210 p. 14cm X 21cm
inclui Bibliografia

ISBN - 85-7396-296-8

1. Psicologia social. 2. Exclusão social. 3. Violência. 4. Democracia. I. Souza,
Lídio de. II. Trindade, Zeidi Araujo. III. Título

CDU 301.151

Índices para catálogo sistemático:

- | | |
|------------------------|-----------|
| 1. Psicologia social - | 301.151 |
| 2. Exclusão social - | 301.172.1 |
| 3. Violência - | 32.301 |
| 4. Democracia - | 321.7 |

É proibida a reprodução total ou parcial desta publicação,
para qualquer finalidade, sem autorização por escrito dos editores.
Reservados todos os direitos de publicação em língua portuguesa à

Casa do Psicólogo® Livraria e Editora Ltda.

Rua Mourato Coelho, 1059 – Vila Madalena – 05417-011 – São Paulo/SP – Brasil
Tel.: (11) 3034.3600 – E-mail: casadopsicologo@casadopsicologo.com.br
Site: www.casadopsicologo.com.br

SUMÁRIO

DEMOCRACIA E EXCLUSÃO SOCIAL 7

Iray Carone

✓ UMA ANÁLISE DA VIOLÊNCIA PELA FISOLOGIA
DA ALEGRIA: PARADOXO, ALIENAÇÃO OU
OTIMISMO ONTOLÓGICO CRÍTICO? 21

Bader B. Sawaia

A PSICOLOGIA SOCIAL E SEU PAPEL AMBIGUO
NO ESTUDO DA VIOLÊNCIA E DOS PROCESSOS
DE EXCLUSÃO SOCIAL 43

Leoncio Camino

Eliana Ismael

PROCESSOS DE CATEGORIZAÇÃO E IDENTIDADE:
SOLIDARIEDADE, EXCLUSÃO E VIOLÊNCIA 57

Lídio de Souza

AVALIAÇÃO DE PROJETOS SOCIAIS:
UMA ALTERNATIVA POLÍTICA DE INCLUSÃO? 75

Eda Terezinha de Oliveira Tassara

A VIOLÊNCIA NA PERSPECTIVA DE UMA
PSICOLOGIA SOCIAL DO DESENVOLVIMENTO 105

Angela Maria de Oliveira Almeida

Geraldo José de Almeida

CONSELHO TUTELAR: POSSIBILIDADE
DE EXERCÍCIO DA CIDADANIA 119

Angela Nobre de Andrade

Helerina A. Novo

REPRESENTAÇÕES SOCIAIS E VIOLÊNCIA DOMÉSTICA 132

Maria de Fátima de Souza Santos

O HOMOSSEXUAL E A HOMOFOBIA NA CONSTRUÇÃO DA MASCULINIDADE HEGEMÔNICA	146
<i>Zeidi Araujo Trindade</i>	
<i>Adriano Roberto Afonso do Nascimento</i>	
VIOLÊNCIA E LOUCURA: ATÉ QUANDO?	163
<i>Maria Inês Badaró Moreira</i>	
<i>Helerina A. Novo</i>	
<i>Angela Nobre de Andrade</i>	
COMPORTAMENTO VERBAL EM MOVIMENTOS SOCIAIS: ESTRATÉGIAS DE INCLUSÃO	176
<i>Elizeu Batista Borloti</i>	
ASSOCIAÇÃO ENTRE TRÁFICO DE DROGAS E CHACINAS: TURBULÊNCIAS NA SUPERFÍCIE	195
<i>Paulo Rogério Meira Menandro</i>	
<i>Lídio de Souza</i>	
NOTAS SOBRE OS AUTORES	209

UMA ANÁLISE DA VIOLÊNCIA PELA FISOLOGIA DA ALEGRIA: PARADOXO, ALIENAÇÃO OU OTIMISMO ONTOLÓGICO CRÍTICO?

Bader B. Sawaia

“O medo a bater nos dentes. Nos incisivos, nos molares.
O medo a entregar amigos à sanha dos potentados”.
(*Cecília Meireles - Romanceiro da inconfidência*)¹

A violência social tem múltiplas e variadas faces, uma delas, pela qual vou começar a presente reflexão é a do medo da violência e a manipulação político-ideológica deste sentimento, que o constitui, junto com o discurso da segurança pública, em um dos vetores atuais de sustentação do rearranjo das forças conservadoras e autoritárias, em escala mundial e nacional. Esse vetor captura o sofrimento para convertê-lo em apoio a líderes ou movimentos (guerra e fundamentalismos) que catalisam a esperança de paz e de segurança, paradoxalmente, pelo incentivo à violência física ou moral contra os eleitos como inimigos da democracia e do povo. E o que é mais fascinante, pela restrição da própria liberdade.

O medo da violência opera no sentido de incentivar a aceitação e a submissão ao cerceamento da liberdade, haja vista o clamor por mais vigilância, encarceramento, policiamento e a desvalorização da civilidade e da cortesia, que acompanham os momentos de trauma social, como o que ocorre, atualmente, com os americanos que, por medo do terror, entregam-se, voluntariamente, ao patriótico trabalho de espiar os vizinhos, com os moradores de Israel que defendem o genocídio dos palestinos promovido por Sharon e com muitos de nós que apoiamos a pena de morte e a redução da idade penal.

¹ Agradeço a Ana Fonseca a indicação desse poema, que sintetiza de forma magnífica a tese deste texto.

Optei por iniciar este texto, refletindo sobre a relação entre violência, medo e autoritarismo para apontar uma das faces ideológicas da violência, a de ser um tema-pivô² da retórica política, isto é, aquele que concentra o conteúdo doutrinário de um discurso (Maingueneau, 1989: 154), no caso, legitimação da dominação e da servidão. Também para ressaltar a “política de afetividade”³ que acompanha e promove a aceitação individual e coletiva da retórica.

O objetivo desta introdução é evitar a perda da criticidade na análise da violência em período como o que vivemos, marcado pelo aumento de situações de injustiça e crueldade na vida privada e pública, na forma de crime banal⁴, crime organizado⁵, crime hediondo⁶, banditismo político, violência moral⁷, terrorismo internacional e guerra.

Ninguém está livre de ser sua vítima ou de se revoltar com a violência, mesmo porque ela está espetacularizada pela mídia, uma de suas marcas modernas.

Quem nunca foi acometido por cólera, raiva ou pelo desejo de agredir o autor de crime hediondo contra inocentes ou não se enfiou alguma vez com a “benevolência” da justiça para com eles ou, ainda, não foi tomado por uma espécie de cegueira moral, uma incapacidade de avaliar e suspender as evidências comparativas entre pecadores e vítimas dos pecados, para usar uma linguagem moralista da moda? Do ponto de vista da vítima, não há bom bandido ou

2 Outros temas-pivôs da atualidade são, por exemplo, meio ambiente, tecnologia e terror.

3 Política de afetividade refere-se aos sistemas de emoções que são condição eminentemente política.

4 No Brasil, assassinatos por brigas pessoais matam mais pessoas que qualquer outro crime e, em média, constituem 60% dos homicídios na cidade de São Paulo (brigas no trânsito, violência familiar e sexista).

5 O crime organizado e a brutalidade que o acompanha é internacional como a máfia chinesa que costuma mutilar o globo ocular, a italiana que extirpa a língua dos traidores e a brasileira que já incinera seus inimigos em microondas. Nos países pobres, as organizações criminosas se constituem em terceiro poder, envolvendo tráfico de entorpecentes, polícia, políticos, empresários e magistrados. No Brasil, uma das mais poderosas facções criminosas é o Comando Vermelho, que marca seus territórios com bandeiras e pichações e impõe toque de recolher, valores e normas à população das favelas. Matam e punem com requintes de crueldade, sendo que as cenas mais brutais estão associadas quase sempre a regiões pobres.

6 Destacam-se, de modo geral, conforme noticiado pela imprensa, a pedofilia, o estupro e o seqüestro.

7 Pode-se considerar, aqui, o trabalho infantil, a exploração e a escravidão no trabalho e a fome.

motivo justo de violência, há simplesmente sofrimento e desespero, paixões, ressalte-se, plenamente condizentes com o vivenciado.

Neste clima político-afetivo, o temor do caos social e a tendência a legitimar a violência contra alguns encontram terreno fértil para vicejar.

Não pense o leitor que este alerta introdutório visa justificar a tolerância para com a violência e defendê-la contra a sanha irracional do pensamento conservador. Ao contrário, o esforço em conhecer as diferentes configurações ideológicas e políticas da violência deve orientar a ciência na direção da supressão de todas as formas de violência, para que ela não se enrede na trama ideológica da busca por critério semântico do que seja violência aceitável e legítima.

O dever do intelectual crítico é não cair na sedução do reducionismo e é fazer campanha ativa para que outros não caiam. Opor-se à injustiça e ao grande poder requer uma consciência crítica, de modo que a vítima não acabe carregando a culpa e o poder real se veja apoiado a fazer sua vontade.

Neste sentido, cabe ao pesquisador indagar, constantemente, suas reflexões e referenciais epistemológicos e ontológicos, construídos ao longo da história das ciências, não legitimam alguma forma de violência do homem contra o homem?

Vejam um exemplo, Dadoun, autor do livro “A Violência - ensaio acerca do homo violens”, especialista em psicanálise e análise literária, defende explicitamente a tese de que a violência é inata ao homem, apoiando-se na evidência histórica da violência como fenômeno que acompanha a humanidade. Ele ressalta que nenhum momento histórico ou cultural está livre dela e que a lista de violência individual ou coletiva, micro ou macro, pelas quais os homens são culpáveis é interminável. A reprodução dessas manifestações empíricas na história comprovaria a ontologia de que a violência está na raiz do humano e da sociedade.

“É preciso ver nisso um fato estruturante que designa o homem como sendo fundamentalmente, primordialmente, um ser de violência” (.....) E, “sendo o homem intrinsecamente, mau e, instintivamente, destrutivo precisa ser contido em seus desejos por força civilizatória” (Dadoun, 1998, 101:102).

Esta ontologia, acompanhada da defesa da necessidade da lei e da norma, dominou as Ciências Sociais em sua origem, justificando a existência de governos autoritários. O evolucionismo é a sua matriz teórica, complementada, posteriormente, pelo racionalismo que cogita a violência no reino dos instintos ou nas emoções humanas.

Na Psicologia, há escolas teóricas como a etologia e a psicanálise, que reforçam o pressuposto de que a violência é força irracional ou emocional e que forças civilizatórias, baseadas na razão, a combateriam. O argumento da etologia é que somos, como os animais, instintivamente violentos e, sendo esse componente animal no homem a causa da violência, ela seria eliminada pela evolução ou se manteria, exigindo nesse caso, o controle da lei, da norma social e do Estado.

A psicanálise colaborou com a popularização da concepção de que a cultura foi instaurada por um ato de violência e que a sociedade é fonte permanente de mal-estar, pois exige a repressão do princípio do prazer e sacrifícios para ocorrer a inserção social. A violência, nesta perspectiva, pode ser entendida como uma resposta à própria violência que a proibição faz ao homem, uma reação inconsciente ou consciente aos sofrimentos impostos pela vida em sociedade.

Tais análises prejudicam a compreensão do vínculo que procurei apontar na introdução, entre a retórica da violência e programas políticos claros de práticas de exclusão, de profilaxia social e de purificação racial, legitimados pelo medo⁸.

O risco de legitimar formas de violência, naturalizando-as, não é exclusivo das teorias acima citadas. De forma inversa, mas igualmente propensa a simplificações, é a ontologia que considera o homem um produto da sociedade. Nesta concepção, a gênese da violência é colocada na sociedade ou melhor nos reflexos das condições sociais no psiquismo, o que pode resultar em outra forma de naturalização, não mais pelos genes, instintos ou essência, mas pela socialização. Assim, a perspectiva da construção sócio-histórica do homem liberta a violência do reino dos instintos, porém corre o ris-

⁸ Como a limpeza étnica promovida por Milosevic, a violenta segregação espacial dos palestinos imposta por Israel e a luta do bem contra o mal decretada pelo presidente americano Bush, após o atentado de 11 de setembro.

co de mantê-la presa à lógica da naturalização e da cristalização das determinações sociais, que imobilizam o homem, impedindo-o de realizar a transgressão, única possibilidade de libertação, seja na figura da violência política, individual ou da sexualidade. Ao imputar, unicamente, ao social, a explicação da subjetividade, colabora, igualmente, com a legitimação da atuação repressiva das autoridades e órgãos de segurança para evitar a violência. Como exemplo deste efeito perverso, cito frase de um artigo do Jornal A Redenção, que defendia a abolição, em 1887: “a ignominia da escravidão infiltrou-se de tal forma nessa pobre gente, que muitas gerações são precisas para purificar-lhes e dar-lhes sentimentos próprios daqueles que nunca tiveram sangue escravo” (Santos, 2002: 125).

Subentende-se dessa afirmação que as pessoas, por influências das condições sociais, tornam-se ignorantes e descontroladas na sua essência, sujeitas a ser manejadas e comandadas, o que demanda dispositivos de controle e vigilância das mesmas por várias gerações.

Do ponto de vista da ética, quer se conceba a subjetividade como produto do meio, quer da raça, ela se torna um estigma, uma marca daquela pessoa, alimentando o sentimento de que o sujeito nada pode fazer, individual e coletivamente, e que não lhe cabe a ação, só a reação ou o depósito da esperança em forças transcendentais ou sociais que fogem de sua competência. (Em suma) se o homem ou a sociedade são, ontologicamente, violentos, suas leis, em decorrência, também o são, resta às pessoas submeterem-se à brutalidade e tolerar formas de violência como parte do ônus de viver em sociedade e do caráter primitivo e animal de nossa filogênese.)

O otimismo ontológico e a violência

Façamos, agora, um exercício analítico, a partir da filosofia da liberdade de Espinosa.⁹ Não porque ela seja imune ao risco da apro-

⁹ Denominação usada por Chauí (1995). Esta reflexão é orientada pelas interpretações da obra de Espinosa realizadas por Marilena Chauí (1987, 1995 e 2003), Gilles Deleuze (1970 e 2002), Antônio Negri (1993) e Bader B. Sawaia (1998, 1999 e 2003).

priação retórico-ideológica, citada acima, mas por depositar a gênese da sociedade e da ética no desejo de liberdade e felicidade iminentes aos homens e por buscar solução para a violência fora da repressão e da punição.

Trata-se de uma ontologia que nos instiga a rever, criticamente, nossos conceitos e práticas e a procurar referenciais analíticos que não reifiquem a violência, mas que a concebam na sua processualidade, a meio caminho entre a subjetividade e a objetividade. Concepções que nos interpelam sobre a natureza das relações que estamos construindo em todas as dimensões da vida humana.)

Esta filosofia criada por Espinosa, no séc. XVI, concebe o homem como um ente nem bom nem mau, nem pacífico nem violento por natureza, mas, essencialmente livre para perseverar na própria existência, ou melhor, para se autopreservar, sendo que a eficiência ou incapacidade para tanto é adquirida, unicamente, na vivência. Daí a sua afirmação que a essência é livre e feliz e a existência é determinada. A autopreservação não é automática, uma potencialidade que, inexoravelmente, irá se realizar (deiscência), não é causa-sui, mas depende de encontros com outros corpos para existir.)

O complemento deste postulado é ainda mais importante à compreensão da violência: a autopreservação não é apenas conservação física. É da natureza de todos os modos de existir, agir para conservar e expandir a própria existência. Viver é mais do que estar torpemente vivo, é movimento, também, de expansão cada vez mais da força de vida, a qual Espinosa denomina de *conatus*. No corpo, o *conatus* se chama apetite e na alma, desejo.)

Dessa forma, ele combate tanto a idéia de luta e de competição pela sobrevivência, bem como a de automatismo, ao inserir a realização da essência na sociedade. Ao contrário dos animais, que matam uns aos outros para sobreviver, os homens precisam do encontro com o outro para conservar e expandir sua potência. Sem ele não há afecção, sem afecção não há potência para a auto-preservação. São as afecções que sofremos nos encontros que determinam a composição ou decomposição do *conatus*, o que significa, a passagem da fraqueza à força, da heteronomia à autonomia. Quando sentimos que a nossa potência aumenta, o sentimento que invade o nosso corpo

é alma é de alegria) quando diminui, sentimos tristeza.

Portanto, os afetos alegres estão associados às afecções ativas (autonomia) e os tristes, às afecções passivas (heteronomia). Decorre, daí, a principal tese de Espinosa, muito bem expressa por Chauí (1995:76). "a vida ética começa no interior das paixões". "Tornar-se alegre, para torna-se ativo é o seu mandato ético" (...) sendo que "o objetivo prático de sua filosofia é a desvalorização das paixões tristes e a denúncia daqueles que a cultuam e delas dependem", afirma Hardt (1996:153)¹⁰.

Antes que alguém associe esta filosofia com a política de afetividade neoliberal, que apregoa a alegria "full time"¹¹ e que depende de mim, de uma força interior em estado latente, alcançar a felicidade e a liberdade, bastando fazer exercícios diários de auto convencimento e de mudança de pensamentos, é preciso esclarecer, desde já, que sua concepção ético-política de afetividade é antídoto a essa perspectiva pós-moderna.

Creio que ele qualificaria de superstição¹² a ênfase dada pela política de subjetividade contemporânea ao prefixo "auto": "auto estima, auto suficiência, auto satisfação ou auto realização".

Em sua filosofia, os afetos são éticos e políticos porque são o combustível da intensidade da servidão ou da liberdade. As emoções não são variáveis a serem controladas ou eliminadas por esforço do próprio homem ou da sociedade, como também não são instintos de conservação da vida, mas modos éticos de existir, já que estão relacionadas ao aumento ou depressão da autonomia.

Outro pressuposto importante para esta compreensão é o de "causa imanente" que propõe ser o efeito a propriedade interna da própria causa, isto é, que as coisas não têm finalidade externa, mas imanente à sua substância. A lei da imanência equivale à lei da conservação da existência da substância, de forma que não há vontade

¹⁰ Um intérprete contemporâneo do referido filósofo.

¹¹ Desenvolvo esta crítica no texto: "Por que estudo afetividade?" (2001). Texto apresentado no concurso para professor titular da PUCSP.

¹² Segundo Espinosa, a superstição é idéia inadequada que impede a compreensão das afecções de meu corpo e é sempre condição, imediatamente, política, que constitui a base da legitimidade de um governo corrupto (Negri 1993:172).

independente dela e que liberdade é agir pela necessidade da própria substância. Nesta perspectiva, o correto é afirmar que o homem não busca a felicidade, mas conservar a felicidade.

O sujeito espinosano é potência em ato, não é racionalista, violento ou tabula rasa, determinado pelas circunstâncias sociais, ou voluntarista, dono de sua vontade. Ele é o sujeito que Marx (1978) qualifica de "o rico ser humano", o homem que tem necessidade da totalidade de manifestação de vidas humanas, cuja própria realização existe como necessidade interna, desejo de felicidade e liberdade. o homem que, movido por essas necessidades, une-se a outros para aumentar a própria potência, formando a sociedade. "Se dois indivíduos inteiramente da mesma natureza se aliam, um ao outro, compõem um indivíduo duas vezes mais poderoso que cada um, separadamente. Nada, pois, existe, mais útil ao homem do que o homem" (1957: 223) ⁽¹³⁾ **MARX**

Subentende-se, daí, que a criação da sociedade é um ato de solidariedade entre os homens e não de controle, mesmo porque, a concepção de causa espinosana não é transitiva. Segundo ele, toda causa permanece no efeito, uma concepção que reforça ainda mais a ideia de que o controle da violência pelo medo, renúncia e repressão não gera sociedade democrática, pois todas essas formas de sociabilidade permanecerão no efeito.

Nesta altura, o leitor pode perguntar: se o homem não é potencialmente mau, nem bom, se é potência destinada à paz e à liberdade, que necessita do outro e vive em sociedade para fortalecê-las e expandi-las, por que se tornam maus e violentos?

Acredito que Espinosa (1957)¹⁴ diria que os homens agem com violência e se voltam a corpos que os decompõem porque são infelizes e são infelizes porque são impotentes e servis. Suas faculdades de julgar estão submetidas à vontade de um outro, podendo ser ludibriados por esse outro, o que significa que suas vontades estão fundadas no núcleo da tristeza (Hardt, 1996:99) e no sistema do medo.

¹³ Ética livro IV. Esc. Prop XVIII

¹⁴ Ética livro IV.

(Chauí, 1987), constituindo uma política de afetividade que alimenta e é alimentada pelo autoritarismo e desamparo. A condição social de dominação precisa, para se reproduzir, das emoções tristes que diminuem a potência de existir com autonomia e precipitam, cada vez mais baixo, os homens, enredando-os em uma espiral de destruição. Isto significa afirmar que a violência está fora da essência, ela é negatividade, introduzida por forças externas, que atualizam em ato a cadeia imaginária alimentadora de violências. ¹⁵

Ninguém se mata ou mata o outro a partir da necessidade ou potência de seu ser. Só o fazemos, impulsionados por causas externas. Matamo-nos porque nosso *conatus* foi derrotado pelas afecções de forças externas, colocando-nos em estado de servidão e passividade.

A esta associação entre afeto, impotência e violência Espinosa denomina de paixão, para distinguir os afetos ativos, ligados à autonomia, dos re-ativos, ligados à heteronomia.

É importante destacar que Espinosa não considera as paixões como vícios, que devem ser combatidos e destruídos. “*Elas são propriedades da natureza humana, maneiras de ser que lhe pertencem como o calor e o frio, a tempestade e a trovoada e todos os meteoros pertencentes à natureza atmosférica*” (Espinosa, 1977:14).

As paixões são produto das imagens que as afecções do corpo produzem nas nossas almas. Estar sob o domínio das paixões não é, necessariamente, buscar a destruição.

Tudo para o que nos inclinamos, aparece como um bem que aumenta sua potência de expansão da vida. A alma esforça-se sempre para imaginar que o encontro do momento é potencializador, mesmo que esteja ocorrendo a decomposição do *conatus*. ¹⁵

Se algo nos decompõe, enfraquecendo a potência de autopreservação (conservação e expansão), e pensamos que compõe, tomamos a imagem como idéia e passamos a ser movidos por idéias inadequadas, mais precisamente por paixões (emoções re-ativas). ¹⁶ O *conatus*

¹⁵ Ética Livro III. Proposição XII.

¹⁶ Dentro dessa categoria de emoções re-ativas, Espinosa destaca as que nos levam à “boa conduta”, não por amor à liberdade, mas para obter recompensas. “Num Estado que visa unicamente a conduzir os homens pelo temor, é mais a ausência de vícios do que de virtude que reina” (1977:144).

entraquecido, na busca de corpos que o componham, submete-se à tirania, por medo ou à espera da recompensa.

As paixões são fonte de servidão, mas não são falsas, uma vez que são geradas pelas afecções de meu corpo. Toda afecção do corpo é ideia da alma (Espinosa, 1957), o problema é que essa imagem pode ser inadequada, quando encobre a perda da autonomia e da servidão. Espinosa exemplifica esta relação falando dos homens insensatos que desejam a servidão. Essas pessoas fracas e amedrontadas, e ao mesmo tempo deslumbradas com a vida luxuosa de uns e com a esperança de usufruí-la, submetem-se aos caprichos dos que possuem e se deixam dominar, renunciando aos seus desejos e necessidades de sua substância.

Nós podemos atualizar esses exemplos, levantando a hipótese de que o jovem se junta ao tráfico ou ao crime organizado, não porque quer a própria destruição, mas porque procura a vida. O desejo do bandido é de se conservar e não se destruir. Imagina que o tráfico lhe proporciona um bom encontro e que está em uma relação compatível com seu corpo.

No capitalismo, as pessoas presentificam as paixões tristes numa cadeia imaginária de potência, encontrada na capacidade de consumo e de competição, levando ao extremo a paixão já criticada por Espinosa, no séc. XVII: o amor a coisas perecíveis e cujas posses excluem o outro leva os homens a imaginarem a felicidade depositada nas coisas e pessoas e, portanto, a desejar possui-las com exclusividade. Amando coisas perecíveis e cuja posse exclui outros, a felicidade será perecível e ameaçada pelo desejo de outrem. Esta paixão lança o ser humano numa guerra sem freios pela posse de objetos nos quais depositam suas "esperanças"¹⁷.

Outra paixão sustentadora da servidão, destacada por Espinosa, assemelha-se ao que Freud denominou de racionalização, e está na base da constatação de que é difícil suportar o sofrimento. As pessoas preferem acreditar que seguem o tirano por gostar dele, do que acre-

¹⁷ Estas reflexões sobre cobiça, mercadoria, justiça, equidade estão no livro IV da Ética (Espinosa 1957).

ditar que são servis, tomando esta imagem como idéia das afecções do próprio corpo e (assim) alienam-se do sofrimento gerado pela realidade violenta. Isto explica porque a Blockbuster constatou que em momentos de grande violência, o aluguel de fitas de vídeo explode como na Irlanda, país mergulhado em eterno conflito sangrento, onde ela tem o melhor desempenho dentre os 26 países em que atua.

Esse processo psicossocial é fertilizado em um corpo social decomposto pela desmesura do poder e favorece a criação de um círculo auto-mantenedor, em que a causa permanece no efeito.

Porém, não se mantém a plebe servil pelo medo, por muito tempo, alerta Espinosa, refletindo que quando se exige que os homens amem o que odeiam, respeitem o que desprezam, tolerem o que abominam, destruam o que estimam, nada conterà seu furo. Nesta condição, alguns julgam honroso desafiar as leis, mesmo que o preço seja o suplício (1670/1988).

Com essas reflexões, Espinosa afirma dois postulados fundamentais para se entender a violência. Um, que a superação da servidão pelo medo não ocorre porque as paixões se extinguem ou são eliminadas. Elas são naturais e não podem ser destruídas ou condenadas, mas compreendidas ou substituídas por outras mais fortes e contrárias. As paixões são nossa maneira humana de viver (Espinosa, 1957). O outro se refere ao paralelismo entre corpo político e conatus individual. No homem e na sociedade atua o mesmo desejo de afirmação do ser e de liberdade, e o corpo de ambos é dilacerado pelas tensões, necessidades e doenças do outro. Na passagem do social ao individual não há corte, mas mudança qualitativa, um movimento infinito de singularização do universal, em momentos históricos particulares.

Aqui se tem o desdobramento social de sua principal tese sobre a emoção como locus da ética: a política é o domínio das paixões, o que explica porque o seu livro mais importante, Ética, é um tratado da individuação humana ao mesmo tempo em que é um tratado político (Tosel, 1994:22). O livro reflete sobre o processo de institucionalização da desmesura do poder e da violência que lhe é imanente, pelo predomínio das emoções tristes e passivas (paixões) que enfraquecem a potência de ação. - O conatus.

Nessa obra, Espinosa localiza a origem da servidão e da violência em duas paixões: o medo e a esperança – medo de que males ocorram e que bens não aconteçam, esperança de que males não ocorram e bens aconteçam e nas superstições que as acompanham.

De volta à tese inicial sobre relação entre medo, violência e poder.

Aqui, retomo a tese apresentada na introdução: a relação entre medo, violência e poder. Segundo o filósofo da alegria, de todas as nossas paixões, são essas duas as que mais profundamente exprimem nosso sentimento de desamparo diante do tempo e do mundo, nossa impossibilidade de controlar o curso dos acontecimentos e de dominar fatos e pessoas. Por isso, são sentimentos, facilmente, manipulados pelo autoritarismo, ao longo da história da humanidade *“Se os homens pudessem resolver todos os seus assuntos, segundo um desígnio definido ou ainda se a sorte sempre lhes fosse propícia, eles nunca seriam prisioneiros da superstição”* (Espinosa, 1997:5).

A filosofia espinosana também amplia a compreensão do processo psicossocial que possibilita tal apreensão. A angústia diante do imprevisível e do inesperado, escreve Espinosa, leva os homens a desconfiarem da razão e a confiarem na superstição: começam acreditando em presságios e horóscopos, inventam deuses cuja vontade caprichosa rege arbitrariamente o curso do mundo, passam a depositar esperança e se submetem ao poder e à vontade dos dominantes o que lhes diminui o medo e alimenta a esperança (Chauí, 1987).

O medo da violência e de seu equivalente medo da impotência favorecem a criação de estruturas de dominação sustentadas pelo ódio, medo, esperança e superstição, sentimentos e idéias que muitas vezes são acompanhados pela idéia de vingança.

No plano social, o processo é o mesmo. A desmesura do poder e a sua face econômica de desigualdade social se reproduzem pelo enfraquecimento da potência coletiva. Quanto mais frágil essa potência, mais os homens sentem que a desigualdade de condições de vida e a injustiça são distantes e estão na potência de outros, estes

sim capazes de males e bens incompreensíveis e prodigiosos.

Por isso, segundo a concepção espinosana, o poder público não é a passagem da força e da violência à lei, mas, entre outras coisas, é o exercício legal da força pelo mais forte (Chauí, 2003:362).

Uma distinção conceitual importante, nesta filosofia, é a estabelecida entre poder e potência¹⁸. Poder é apropriação indevida e abusiva da potência de outro, abrindo caminho à tirania, ao terror e à violência, também denominada de potência de padecer. Esse poder é exercício da violência, pois retira do sujeito sua honra e sua própria condição de sujeito pelo puro medo e humilhação, restando-lhe odiar o inimigo e adorar o líder como na ficção de Orwell. Já a potência é vontade guiada pelo desejo de liberdade, é afeto alegre que se perpetua nas ações e motiva o desejo do comum, favorecendo a sua particularização histórica, de diferentes formas.

Do ponto de vista etimológico, violência contém esses dois sentidos: poder e potência. Na sua raiz está a palavra latina "vis" que significa força e vigor, bem como "designa mais precisamente o emprego da força, as vias de fato, assim como a força das armas", salienta Dadoun (1998:10).

Segundo esse autor, é na perspectiva do exercício do poder que violência deve ser compreendida. O fato de "vis" servir para marcar o caráter essencial de um ser, solidifica a hipótese de violência como essência do homem, "posto que autodestrutiva por vocação" (Dadoun, 1998: 26).

Analisando a etimologia da violência pela ontologia espinosana, diríamos o contrário, que ela evoca a tensão entre poder e potência, uma vez que a ontologia da liberdade não aceita que os entes contenham a sua própria negação (na forma de morte ou mal), mas que eles vem de fora a vis como poder de destruição (violens) está nas forças externas que bloqueiam a potência essencial de nossa substância e promove encontros que decompõem nossos conatus.

Em outras palavras, Espinosa tira a violência da essência humana e a coloca nos encontros contingenciais, que a história e a cultura

¹⁸ Ele estabelece esta distinção no *Tratado Político*, embora na *Ética* apareçam como sinônimos.

possibilitam. Porém, sem resvalar no catastrofismo. Ao refletir sobre a relação entre sistema de paixões e de governo, em todas as suas obras, ele mantém a tensão entre a essência livre que busca perseverar na própria substância e as forças existenciais que bloqueiam tal processo.

Espinosa não reflete diretamente sobre violência, porém a relação que estabelece entre ética, poder, potência e afetos e entre corpo e pensamento constitui um conjunto poderoso de idéias reguladoras de um novo paradigma de análise da violência, baseado na ontologia da alegria e da liberdade.

A concepção espinosana de violência não lida com demônios, nem com anjos, mas com homens, seus direitos, poderes, fraquezas, conflitos e entendimentos. Não a atribui a alguma maldade ou perversidade inerente à natureza humana ou à sociedade, nem a deixa ao sabor das contingências. Coloca-a nos encontros que decompõem o *conatus*, portanto, na tensão entre existência e essência, o que explica porque uma mesma pessoa é violenta contra uns e obediente e solidária com outros, ao mesmo tempo, ou porque nós reagimos contra a violência na vida privada e somos condescendentes, na pública.

- Violência, não é potencialidade, um estado ou uma qualidade fundadora da natureza humana ou da natureza da sociedade, nem é um monstro com existência em si, que ataca de fora. É fenômeno em ato, desencadeado pelas afecções produzidas nas relações de servidão. A violência ocorre quando os homens sentem que sua potência está diminuída e buscam, imaginariamente, aumentá-la e, caso julguem que a causa de seus problemas é o outro, são facilmente dominados pelo ódio e pelo ressentimento, juntamente com idéias de vingança.

- Violência é a desmesura do poder que, no capitalismo, se configura nas relações de poder, nos valores mercadológicos e no individualismo, todos sustentadores de formas de inclusão perversa. Como exemplo podemos citar a denúncia feita por Martí¹⁹ de que

¹⁹ José Martí, intelectual cubano (sec. XIX), que lutou pela liberdade de seu país. Ele é precursor de uma psicologia que une cognição e afeto e se coloca como ciência política. Ver Martí, J. Obras Completas. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1975.

não há maior violência do que aqueles que consideram os interesses da pátria exclusivamente como meio de satisfazer sua vaidade e aumentar sua fortuna e poder e usam o amor à pátria para submeter a potência dos outros à sua ganância (apud Serra, 2001:114)

• Violência é sempre negativa, não é criação, mesmo que comece pelo desejo de potencia, pois é guiada por paixões tristes (revanchismo ou ambição) e provoca sofrimentos, absolutamente desnecessários ao desenvolvimento da autonomia. Portanto combater a violência com violência é alimentar a cadeia de paixões destrutivas.

• Violência é o uso deliberado de coação com a finalidade de impor a servidão ou de reagir a ela, usando estratégias destrutivas das mais diversas: física, mental e semântica.

As físicas provocam dor e podem levar à morte e à deficiência. Muitas dessas formas são legitimadas social e juridicamente como, por exemplo, a guerra. A violência moral é constituída de atos vivos e poderosos, mas não mensuráveis e visíveis “a olho nu” e ainda não previstos por lei e reconhecidos socialmente (Barreto, 2003²⁰) Ela se concretiza nas relações face a face, em intimidações, ironias, menosprezo e humilhação e é vivida como o único modo possível de ser no mundo, como revela o sentido da vida para uma criança moradora de favela do Rio: a vida “é zoar, ser zoad, subir morro, descer morro até tomar um tiro”²¹.

No plano social, ela sustenta todas as formas de inclusão perversa, o que significa a inserção social pela perda da dignidade, pelo preconceito e culpabilização por sua própria condição social (Sawaia, 2002).

Uma das formas de violência moral que merece destaque pela capacidade de abrangência espacial é a semântica, atualmente favorecida pelos meios digitais de comunicação. Ela define as pessoas

²⁰ Barreto realizou pesquisa sobre saúde do trabalhador e constatou que mais do que reclamações de dor física, o que emergiu com muita força e constância foi a reclamação da humilhação e vergonha sofridas na empresa, por ação de chefias e colegas, e nos serviços médicos, desde o momento em que o trabalhador começa a sentir os sintomas de uma doença, muitas vezes provocada pelas condições de trabalho. Um sofrimento agravado por sua ocultação, tanto por meio de sua naturalização como de sua trivialização ou ainda da culpabilização e vergonha que gera, um processo que oculta e naturaliza a opressão de modo que a vítima acaba arcando com a culpa.

²¹ Ver Peralva, 2002:161.

que centralizam o mal, que representam custo, carregam os valores negativos da sociedade. A população, que é alvo freqüente dessa violência, é constituída pelos que revelam a contradição fundamental de cada momento histórico²². E são qualificados de extermináveis, prescindíveis, diferentes ou desqualificados. Historicamente, duas categorias têm sido eleitas como alvo desses dispositivos: os de potencial contaminador, que englobam o pobre, o estrangeiro e o negro e os de caráter irracional, onde estão classificados o louco e a mulher.

Oliveira explica bem este processo, ao cunhar a expressão “*apartheid* semântico” para se referir à criação de um campo semântico, em que os significados dos direitos e conquistas civilizatórias, plasmados em direitos sociais, trabalhistas, civis e políticos, são transformados em obstáculos ao desenvolvimento econômico. Como exemplo, cita a transformação da proteção social em “custo Brasil” (Santos, 2002:12). O custo que categorias populacionais representam as tornam alvo legítimo da violência institucional como ocorreu na passagem da escravidão à República, momento em que o negro deixou de ser apenas desqualificado ao trabalho e passou a ser visto como ameaça e classe perigosa.

Convém lembrar que essa semântica é justificada, empiricamente, por dados estatísticos que indicam ser o índice de criminalidade maior na pobreza e que as famílias pobres são as que cometem mais violência doméstica, o que a valida, ideologicamente, como verdade, uma vez que o senso comum aceita o paradigma da evidência empírica da verdade, impedindo a compreensão do círculo perverso e auto mantenedor da inclusão anômala.

O que fazer?

Por onde começar a agir, num mundo dominado pela desmesura do poder, em que forças progressistas não se articulam ou se perdem.

²² Link, L (1998) demonstra tal processo ao analisar a iconografia do demônio ao longo da história mundial, demonstrando a exclusão pela estética como também a contra-exclusão. O outro a ser excluído, ou melhor incluído perversamente, cede seu rosto ao demônio. Em contrapartida, ele também pode ter a cara de quem impõe a servidão.

em corporativismos identitários e em fundamentalismos religiosos, formas pré-totalitárias, em que a maioria dos encontros casuais ou formais entre os corpos são incompatíveis e destrutivos, favorecendo, predominantemente, as paixões tristes e passivas? É possível fazer algo em um momento histórico em que o medo da violência nos impede de viver e ter bons encontros e nos leva a nos entregar a poderes estranhos e, ao mesmo tempo, a nos fechar dentro de nossa concha individualista?

A primeira recomendação da **ontologia da alegria** é a de que a violência não concerne apenas aos problemas estruturais ou aos individuais, exclusivamente. É preciso encontrar um ponto de convergência entre princípios éticos, desejos e práticas políticas específicas e cotidianas, sem o que a história corre o risco de assistir ao retorno de regimes totalitários ou a sacrifícios voluntários em vão. Quando a desmesura está instalada, o esforço individual é vão, a libertação exige ações coletivas e institucionais para bloquear a reprodução de encontros que promovem a decomposição dos corpos individual e social!

Espinosa demonstra os poderosos processos psicossociais que nos vulnerabilizam à violência e os que nos fortalecem contra ela, ao apresentar os afetos e as relações, que os promovem, como área de **ação política** e **ética**. Dessa forma ele nos instiga a pensar outros aspectos, tradicionalmente desconsiderados na análise da dominação e da barbárie, como, por exemplo, supor que o eleitorado não tenha votado em Hitler por uma vontade profunda de aderir ao nazismo ou pelo fascínio da violência. **Hitler** era um grande orador que entretinha os eleitores e o nazismo se dedicava a uma obsessiva estetização da vida cotidiana para manter a massa em um certo estado hipnótico e fascinada (Dadoun, 1998:105). Talvez esses fatores tenham sido mais fortes do que a plataforma político-racista, para grande parte da população.

A afetividade é contagiosa, porque está no meio caminho da objetividade e da subjetividade, constituindo-se em mediação da passagem de um ao outro, bem como é excelente termômetro da potência da autonomia de cada um e do coletivo. Uma das idéias de Espinosa mais rica à práxis psicossocial é a de que há uma relação,

positiva entre o poder que tem um corpo de ser afetado e o poder de agir eticamente. E que o desejo é tão poderoso, que nada que uma idéia falsa tem de positivo é destruído pela preleção da verdade (Hardt: 1996:98). O que significa que não se combate uma paixão violenta, apenas com idéias sensatas. Cabe repetir, aqui o que já foi citado: as paixões mudam quando destruídas por outras mais fortes ou quando são compreendidas na sua gênese.

Neste sentido, em termos do que fazer, o princípio orientador é de que (e preciso recuperar a capacidade de ser afetado e de afetar, no plano público e privado) e a capacidade de pensar sobre as afecções, para conhecer a gênese dos afetos e libertar a alma do aprisionamento às imagens e paixões reativas.

Sua palavra de ordem é desbloquear a capacidade de afetar e ser afetado (que pressupõe a capacidade de pensar sobre as imagens) para bloquear a desmesura do poder, nas suas diferentes formas de manifestação contemporânea: crime organizado, corrupção política, mercantilização dos corpos e das almas, violência moral, desigualdade social.

Os corpos, individual e político, impedidos de serem afetados e de afetar, embotam a capacidade de sentir e, portanto, de ter idéia adequada das necessidades de seu ser, colocando o desejo fora de si, nos desejos e idéias de outros. Dessa forma, podem facilmente, enredarem-se em uma cadeia de paixões de padecimento e servidão.

Nesta situação de desmesura do poder, os interesses coletivos não são respeitados, o corpo social perde a capacidade de ser afetado pelos interesses coletivos e a sociedade fica incapaz de conter a violência pois, ela se torna o único laço que a mantém. Apenas o ódio e a idolatria, o culto à imagem do poder e à competição servem de aglutinação social, interditando a empatia, proibindo a cooperação e impossibilitando a solidariedade, mantendo, assim, as pessoas dentro de uma cadeia de paixões que decompõe tudo o que está em sua volta.

Portanto, para combater a violência é preciso paralisar essa cadeia de servidão, bloqueando a desmesura do poder e a sua face intersubjetiva da cultura do medo que mantém as pessoas cristalizadas no ódio e na servidão.

Nesta situação de nada adianta a punição, o controle, o apelo à razão para controlar as paixões ou, simplesmente, substituí-las. Quando uma paixão é superada por outra mais forte, não ocorre, necessariamente, o combate à violência. A paixão que a substitui pode ser negativa, derivada do ódio, a qual não favorece encontros que intensificam o *conatus*, mantendo as pessoas na cadeia de decomposição como a indignação e furor populares contra leis abusivas e a miséria. O povo temendo a destruição, passa a não temer os poderosos e, perdendo o medo, fará medo, podendo semear a violência.

No entanto, estas novas paixões, se bem compreendidas, tornam-se ações coletivas de luta contra a desmesura.

Quando se tem a verdade sobre as paixões, pode-se usufruir delas, o ódio se transforma em movimento, o rancor nos move no sentido de superar a dominação. A única forma de a sociedade se reproduzir sem violência é a que permite realizar o desejo natural de não submissão a outrem e de intensificar a potência de agir de nosso *conatus* e de pensar do intelecto. Somente as pessoas livres são gratas umas às outras e procuram ligar-se pelos fortes laços de amizade. As servis, tanto as que usufruem quanto as que se submetem, ligam-se por recompensa, medo ou fúria.

“Na medida em que os homens sejam tomados pela cólera, pela inveja, ou qualquer sentimento de ódio, eis que se opõem e contrariam mutuamente (...). Como atualmente, os homens estão muito sujeitos por natureza a estes sentimentos, são também por natureza inimigos uns dos outros” (Espinosa, 1977:24).

Portanto, para combater a violência social, temos que agir tanto nas condições sociais, quanto na forma como elas afetam as pessoas, e se inscreveram em seus corpos e almas, o que significa atuar no sistema de medo e tristeza. “Porque amam coisas precípuas, os homens imaginam a felicidade depositada nas coisas e pessoas que precisam ser possuídas com exclusividade”, como afirma Espinosa²³. Este

²³ Ética, livro III Prop. XXXIX. Esc.

desejo de posse e o medo de perder ou de nunca alcançar o bem desejado, são as paixões que mais nos consomem, no capitalismo, separando os homens e os alienando da possibilidade de afetar e de ser afetados, positivamente.

Apesar do otimismo ontológico, aqui defendido, o texto não pode terminar com a imagem de *happy end*. Cabe alertar que a adoção de tal pressuposto não significa apregoar a docilidade e a resignação. Até mesmo o grande pacifista, Ghandi, deixava claro que, onde não houver escolha entre a covardia e a violência, ele aconselharia a violência²⁴. Com isto ele estava recusando tanto a passividade, a subserviência e a resignação, quanto a sua outra face, a da impunidade generalizada, da indulgência com os criminosos de qualquer classe social, especialmente, os de colarinho branco, a indulgência com a violência pequena do dia a dia, com a violência moral e com a violência do fundamentalismo. Não se pode permitir que a pobreza (homem nenhum) seja usada pelo narcotráfico ou por qualquer ânsia de lucro de qualquer um e que se crie a idéia de alvos legítimos da violência.

A violência que ele defende é diferente da ira e da desmesura do poder, que motiva a servidão do outro. Também não é o combate à violência com uma mais forte e oponente, o que equivale a apagar o fogo com gasolina. É a violência da "não aceitação heróica", uma forma de resistência que ele praticou, a do sentido de *virtù* - "vis" a arte de resistir do povo e a arte de viver de todos que implica "uma luta mental intensa capaz de conduzir a uma transfiguração do próprio homem"²⁵, que é diferente de conceder ou me sujeitar para evitar o pior.

O otimismo ontológico também não pode ser confundido com o paradigma da redenção. Ele traz a necessidade da *presentificação*, o que significa que ações no presente devem ser tomadas, principalmente ações emergenciais, uma vez que a potência se realiza em atos que marcam o mundo com novas formas de existir, e não a partir de uma universalidade em potencialidade.

²⁴ Ver Dadoun, 1998:102.

²⁵ Ver Dadoun, 1998:102.

A **Psicologia** tem **papel importante** nesta perspectiva analítica da violência. Considerando que diminuir a intensidade da violência (*violens*), equivale a intensificar a potência de vida, cabe a ela compreender e agir nas forças negadoras e potencializadoras da *vis (virtus)*, no plano individual e intersubjetivo, em especial, nos afetos reativos no interior da potência dos corpos, nas relações entre eles e nas políticas de afetividade que cristalizam no cotidiano a desmesura do poder. \

Referências Bibliográficas

BARRETO, M. (2003) **Saúde e trabalho - uma jornada de humilhações.** São Paulo: EDUC/FAPESP.

CHAUÍ, M. (1987). Sobre o Medo. In S. Cardoso et al. **Os Sentidos da Paixão.** São Paulo: Cia das Letras.

CHAUÍ, M. (1995) **Espinoza - uma filosofia da liberdade.** São Paulo: Moderna

CHAUÍ, M. (2003). **Política em Espinoza.** São Paulo, Companhia das Letras.

DADOUN, Roger (1998). **A Violência - ensaio acerca do homo violens.** RJ: DIFEL

DELEUZE, G. (1970) **Espinoza e os Signos.** Lisboa: Reis.

DELEUZE, G. (2002) **Espinoza - Filosofia Prática.** São Paulo: Escuta.

ESPINOSA, B. (1670/1988). **Tratado Teológico-Político.** Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

ESPINOSA, B. (1677/1957). **Ética.** 3.ed. São Paulo:, Atenas.

ESPINOSA, B. (1677/1977) **Tratado Político.** 2º ed... Lisboa: Editorial Estampa.

HARDT, G. (1996). **Gilles Deleuze - um aprendizado em Filosofia.** São Paulo: Ed. 34.

LINK, L. (1998) **O Diabo - a máscara sem rosto.** São Paulo: Cia das Letras

MARX, K. (1978) Manuscritos Econômico-Filosóficos (terceiro manuscrito) In: K. Marx (1999) **Manuscritos Econômico-Filosóficos e Outros Textos escolhidos.** São Paulo: Abril Cultural (coleção Os Pensadores).

- MAINGUENEAU, D. (1989). **Análise do Discurso**. Campinas: Pontes.
- NEGRI, A. (1993). **A Anomalia Selvagem: poder e potência em Espinosa**. Rio de Janeiro: Ed.34.
- PERALVA, A. (2002) **A Violência e a Democracia**. São Paulo: Paz e Terra.
- SANTOS, G. A. (2002). **A invenção do ser negro - um percurso das idéias que naturalizam a inferioridade dos negros**. São Paulo: EDUC/Pallas / FAPESP.
- SAWAIA, B.B. (1998) **A Crítica ético-política da Psicologia Social pela questão do sujeito**. *Psicologia & Sociedade*, Vol. 10, nº 2, julho/dez 1998.
- SAWAIA, B.B. (1999) **Psicologia Social - uma ciência sem fronteira na neomodernidade**. In **Anais do XXVI Congresso Interamericano de Psicologia**, Caracas.
- SAWAIA, B.B. (2002) "O sofrimento ético-político como categoria de análise da dialética exclusão/inclusão". In: B.B. SAWAIA (Org.). **As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social**. Petrópolis/RJ: Vozes.
- SAWAIA, B.B. (2003) **A clínica ético-política: uma proposta de práxis baseada na terapêutica das paixões de Espinosa**. São Paulo (Mimeo).
- SERRA, D. J. G. (2001) **Martí e a Psicologia - o poeta e a unidade cognição/afeto** São Paulo: Escrituras.
- TOSEL, A. (1994) **Du materialisme de Spinoza**. Paris: KIMÉ.