

Laurent Bove e as Invenções Democráticas

David Calderoni

Neste ensaio, desdobrando e prosseguindo a apresentação que elaborei para o livro de Laurent Bove *Espinosa e a psicologia social. Ensaio de ontologia política e antropogênese* (2010), publicação inaugural da Coleção Invenções Democráticas, articularei três movimentos: de cara, buscarei promover a reflexão recíproca entre as ideias de Bove e as orientações próprias das Invenções Democráticas que conceituei na Carta de Princípios (sendo certo que, além dessas que eu conceituei, outras invenções existem); de coroa, procurarei ponderar as significações práticas desse rebatimento reflexivo, a partir de material produzido por intervenções clínico-políticas democráticas (pautadas pelo cuidado singular do singular voltado ao aumento da potência de autonomia e cooperação); por fim, me empenharei em sintetizar os resultados auferidos numa proposta programática, colocando-a em circulação como uma nova moeda, lastreada no Valor Liberdade.

Para introduzir o debate crítico e a relação reflexiva entre as Invenções Democráticas, levantemos então um problema de base: se o desejo de não ser dominado e a alegria gerada na igualdade perpassam constitutivamente toda vida social, como afirma Bove apoiado em Espinosa, por que a democracia seria historicamente tão árdua e enfrentaria tantas resistências?

Na perspectiva espinosana de Bove, tal como a vejo, o que dificultaria a democracia, desde o seu fundamento afetivo, seria o fato de que o desejo libertário de não ser dominado pelo bel-prazer de um igual-semelhante convive com outro

desejo, que também seria congênito ao indivíduo e incidiria na sociedade: o *desejo de dominar*, originado da ambição espontânea de que tudo e todos só nos tragam contentamento. Esse desejo de dominar se traveste de legitimidade e alcança hegemonia quando algum ou alguns homens aparecem como superiores aos olhos dos demais, destacando-se e impondo-se à comunidade dos iguais-semelhantes como um poder transcendente, cujos meandros e estratagemas Espinosa se propôs a deslindar em seu atualíssimo *Tratado Teológico-Político*, ao qual voltaremos.

Com isso se coloca uma defasagem entre o ponto de vista expresso por Paul Singer acerca da felicidade autogestionária (“as pessoas se sentem mais felizes em não ter em quem mandar nem quem mande nelas”¹) e a perspectiva espinosana que Bove desenvolve ao postular o caráter social fundamental da *Hilaritas* (contentamento que afeta por igual as partes do corpo) como alegria democrática: ambos convergem quanto à pulsão emancipatória encontrar apoio essencial no desejo de não ser dominado, mas não convergem – a princípio – quanto ao desejo de dominar (tendência originária da natureza humana, para Bove e Espinosa) ou de não dominar (que Paul Singer formula como constitutivo da autogestão).

Longe de se reduzir a um ponto inconciliável, penso que essa defasagem demarca diferentes momentos de um tempo processual, apontando um problema real e um desafio prático concernente à necessidade libertária de construir os meios de efetivar a passagem do desejo de dominar ao desejo de não dominar – questão formativa essencial não apenas para a filosofia espinosana e para a economia solidária, mas também para a Justiça Restaurativa, para a educação democrática, para o movimento da psicopatologia rumo à saúde pública e para toda possível invenção democrática.

Ao longo dos ensaios de seu mencionado livro, Laurent Bove nos oferece ao menos três modos de se contrapor formativamente ao desejo de dominar, os quais designarei da seguinte forma: o inter-ditar da autoridade emancipadora, a reversão do poder teológico-político pelo exercício da potência interpretante dos vínculos singulares e a política democrática dos contrapoderes republicanos.²

Apresentado no ensaio “Como dizer não às crianças”, o inter-ditar da autoridade emancipadora tem como ponto de partida a assimetria entre pais e filhos que, segundo Bove, necessariamente implica, num primeiro momento, uma relação de dominação, cuja superação constitui o próprio objetivo-emato do processo educativo. Para a consecução dessa finalidade intrínseca à formação de homens livres, Bove preceitua que os pais realizem sua *auctoritas*

¹ Cf. *Entrevista Paul Singer* [Entrevista com Paul Singer]. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=FbSMSSeosqI>>.

² “o inter-ditar da autoridade emancipadora”, “a reversão do poder teológico-político pelo exercício da potência interpretante dos vínculos singulares” e “a política democrática dos contrapoderes republicanos” são expressões categoriais criadas por minha interpretação, DC.

(termo latino que remete à potência de quem faz brotar) “dizendo um não para dizer sim”, o que a meu ver implica interpor entre certos desejos e seus alvos a necessidade de um trabalho compartilhado de interpretação quanto ao sentido ético desta relação desejante, de modo a reconhecer o direito a desejar em sua dignidade própria e singular e, simultaneamente, encaminhar esse desejar a uma circulação exogâmica – o que se traduz em encontrar vias de escoamento e satisfação dos próprios desejos que reconheçam e respeitem os desejos dos outros, de modo que o reconhecimento do direito ao desejo singular abra para o reconhecimento do direito universal de desejar e, portanto, para a necessidade de criar modos consentidos de entrelaçamento dos desejos.

Ao elogiar os procedimentos da Justiça Restaurativa no encontro inaugural do Grupo Invenções Democráticas, Laurent Bove conferiu grande relevo ético-político ao inter-ditar:

A *Multitudo* – a grande diversidade que há nos povos e nas nações – está de certo modo sempre por construir e por enriquecer. Abordar a questão da justiça num nível anterior e mais fundamental que o do Estado e de sua repressão é abordar a questão do *entre*: isso quer dizer tomar as coisas pelo entremeio, isto é, apreender as coisas no interior do processo mesmo da vida; se trata, a saber, de reparar o tecido social [...] com a dinâmica de um inter-ditar que não seja um contra-dizer, onde o que você diz e faz, eu os reprimo, mas sim um inter-ditar que, em face dos atos agressivos que engendram problemas na e para a socialidade, signifique encontrar um dizer-entre, um *inter-dicere* [em latim]. Formar *Multitudo*s é de certo modo tomar as coisas pelo entremeio, apreendendo as coisas pelo processo real que faz com que não se diga não senão para se dizer um sim continuado. Quando um Estado diz não para dizer não, isso equivale a cuspir para fora de si, conforme a lógica da expulsão própria da negação primitiva de que fala Freud. Adotando outro objetivo, dentro de uma posição biopolítica, quer dizer, clínica, trata-se de reparar, sem nada de moralismo, nem de compaixão no sentido de Nietzsche; ao contrário, se falamos em *com-paixão*, é no sentido assaz positivo de *ser-com* visando à dinâmica da vida humana em comum que nos reúne aqui nesse nosso encontro [das Invenções Democráticas].

O magistrado Egberto de Almeida Penido, um dos quatro juízes que implementam atualmente no Brasil a prática de justiça referida por Bove, a esclarece:

A Justiça Restaurativa é um modelo complementar de resolução de conflitos, consubstanciada numa lógica distinta da punitiva. Embora seja um conceito ainda em construção,³ não possuindo uma conceituação única e consensual,

³ Para Sica (2007): “Mais que uma teoria ainda em formação, a Justiça Restaurativa é uma prática ou, mais precisamente, um conjunto de práticas em busca de uma teoria” – in *Justiça Restaurativa e Mediação Penal – O novo modelo de Justiça Criminal e de Gestão do Crime*. Editora Lumen Júris, 2007.

pode-se dizer que: “*numa de suas dimensões, pauta-se pelo encontro da ‘vítima’, ‘ofensor’, seus suportes e membros da comunidade para, juntos, identificarem as possibilidades de resolução de conflitos a partir das necessidades dele decorrentes, notadamente a reparação de danos, o desenvolvimento de habilidades para evitar nova recaída na situação conflituosa e o atendimento, por suporte social, das necessidades desveladas*” (VAN NESS; STRONG, 1997; ALMEIDA PENIDO, 2009, p. 106).

A seguir, trata-se agora de especificar os fundamentos que Bove estabelece com relação a esse modo de se contrapor formativamente ao desejo de dominar que consiste na reversão do poder teológico-político pelo exercício da potência interpretante dos vínculos singulares. Para tanto, convém narrar a história de como as concepções clínicas biopolíticas de Bove foram sendo metabolizadas no processo de constituição do movimento da psicopatologia para a saúde pública, particularmente no que concerne à proposta das Oficinas do Medo e dos Sonhos, estratégia metodológica que foi gestada com praticantes da educação democrática e comunitária que trabalham segundo os conceitos de educação integral e de Bairro-Escola na organização não governamental Cidade Escola Aprendiz, onde, no contexto do Plano de Autoformação Local de Pinheiros, propus e debati a relação entre medo e sonho por referência às ideias de Laurent Bove acerca da *animalização* (compreendida como efeito do terror que inviabiliza a solidariedade diante da dor do semelhante) e da *antropogênese* (compreendida como o trabalho do desejo de comunicação e de comunidade).⁴

Na conceituação de uma psicopatologia para a saúde pública, “considerando como colaboradoras todas as disciplinas para as quais a interpretação dos conflitos psíquicos é fundamental para a construção da história individual e coletiva”, (Calderoni, D., 2010, p. 25) entendi que “é tarefa de uma psicopatologia libertária engendrar estratégias metodológicas em que a interpretação dos conflitos psíquicos dê campo ao desenvolvimento da autonomia e da resistência à opressão individual e coletiva” (p. 24).

Concebendo a Oficina do Medo e dos Sonhos como uma das referidas estratégias metodológicas, intencionei por seu intermédio associar a expressão e a elaboração psíquica do medo e dos sonhos a um objetivo de “*construção da história individual e coletiva*”. Assim, em meu esforço clínico-político democrático, esses fenômenos psíquicos em que consistem o medo e os sonhos foram enfocados em seu trânsito entre o individual e o social e entre a consciência e o inconsciente. Donde a necessidade de enfrentar uma questão epistemológica crucial: qual seria a validade metapsicológica e política de assimilar o sonho

⁴ Assinalo também a participação de Gilberto Dimenstein, Paulo Rogério Gallo e Helena Singer no paratejamento do nome. As Oficinas do Medo e dos Sonhos foram articuladas às propostas de Diagnóstico Psicossocial Participativo e de Praticáveis de Direitos Psíquicos, conformando as estratégias metodológicas da psicopatologia para a saúde pública.

sonhado de noite (que vem do inconsciente) ao sonho sonhado de dia (devaneio consciente) e ao sonho no sentido de projeto ou utopia?

De fato, há autores que afirmam que, em sua natureza e funcionamento, as fantasias inconscientes (que se pautam pelo princípio do prazer e não se detém pelo princípio da não contradição) diferem totalmente das imaginações conscientes (que envolvem o princípio de identidade e o princípio de realidade). Essa é a notória posição – que fez escola – da psicanalista kleiniana inglesa Susan Isaacs (1978, p. 63-72). Um dos frequentes efeitos práticos desse tipo de atitude teórica consiste em figurar o psicanalista como o especialista do inconsciente ao qual caberia o legítimo e autorizado monopólio da interpretação dos sonhos que se sonham de noite. Já os psicanalistas freudianos franceses Jean Laplanche e Jean-Bertrand Pontalis (1988, p. 79-135) dão a ver que os pensamentos e as fantasias conscientes e inconscientes se imbricam intimamente, haja vista a presença dos restos diurnos nos pensamentos oníricos latentes de que fala Freud. Assim, as condensações, os deslocamentos e as transfigurações inconscientes dos afetos-representações fantasísticos, em sua liberdade associativa onírica, mobilizam e são mobilizados desde dentro pelas intenções do homem desperto, cujas emoções, ideias e devaneios transitam entre o admissível e o desejado, podendo permeabilizar barreiras de censura e repressão mediante uma relação de simbolização interna. Isso implica afirmar que os processos interpretantes que estabelecem a comunicação entre o inconsciente e a consciência deitam raízes em potências, modos e critérios de ressignificação singulares e intransferíveis, cabendo ao sonhador decidir quais interpretações traduzem verdadeiramente os seus sonhos. E aí as interpretações são como os projetos.

Referindo-se à exegese da Bíblia, obra cujo teor onírico e mitopoético tem desencadeado, ao longo de sangrentas histórias, intrincados pensamentos que juram traduzir a sua verdade literal, a *teoria política da potência interpretante* de Bove toca em cheio a relação entre interpretação e poder implicada em separar totalmente o sonhar inconsciente e o sonhar consciente:

Nesse caso, [...] o discurso visível pretende exprimir um *outro* discurso, invisível, aquele de uma Verdade providencial inefável envolvida em um jogo misterioso de significações originais, a decifrar indefinidamente (COMTE-SPONVILLE, 1989, p. 245-264). *É a pretensão do interpretante teólogo a matriz da dimensão tirânica do discurso*. A linguagem é, por natureza, uma violência feita ao mundo no processo sobredeterminado da constituição imaginária do real. Com o teólogo, essa violência sobre as coisas é, imediatamente, uma violência sobre os corpos e sobre os espíritos. No processo da perseverança, a violência do discurso contribuía para a constituição do corpo comum; com o *interpretante teólogo*, essa violência retorna contra a dinâmica mesma dessa ligação constituinte.

De modo impressionantemente afim às análises de Bove sobre a vida humana tornada canina pelo reiterado emparedamento cotidiano do “tempo antropogênico que abre a um porvir”, minhas primeiras experiências urbanas na coordenação, em parceria com Maria Lúcia Calderoni, das Oficinas do Medo e dos Sonhos junto a lideranças de organizações sociais evidenciaram, no núcleo bloqueador do sonho e do projeto, uma intensa e reiterada preocupação em não perder tempo *no* encontro e *com* o encontro, sendo necessário um árduo processo de interpretação coletiva para que essa preocupação fosse revelando a extensão da ansiedade perante um cotidiano cujas urgências massacrantes trituram o tempo social da utopia, requerendo um angustioso trabalho de todos para que a imaginação coletiva pudesse encontrar atmosfera mais sorridente no segundo encontro, conforme se pode acompanhar nos seguintes registros:

Extrato polifônico da *Oficina do medo e dos sonhos* junto ao Grupo Gestor do Plano de Autoformação Local de Pinheiros – 1º encontro – 29/10/2009

Eu estou com dor, sinto aflições, penso que não estou sendo compreendido. Uma oficina dessas demanda um tempo que não está na ordem do intelecto, mas das emoções. Para a gente pensar enquanto grupo: é a segunda vez que a gente chega no espaço e as pessoas do espaço não estão lá para acolher. É pouco tempo que tem e é um espaço muito rico. Esse espaço/tempo precisa ser mais bem cuidado pelo grupo. A gente não conseguiu aprofundar porque perdeu tempo por causa da forma da reunião. Se eu tivesse colocado tudo o que penso, não daria tempo. O medo que a gente tem com relação ao tempo – nosso vício? Hoje o meu medo mais evidente se concentra na questão do tempo: tempo pessoal e em relação ao serviço e em relação à contemporaneidade. A minha aflição com este encontro de hoje me deu ideia da minha aflição em relação à Autoformação: falta de foco. Quero sistematizar: foco, tempo e organização – senão, isso pode se extinguir. Medo de não ter tempo e perder o foco: o meu sonho é criar um espaço sem urgências e sem aflições em relação ao foco e ao tempo. *O tempo na reunião de hoje aparece como um fulcro de aflições e a reunião de hoje tem a ver com o hoje em dia da nossa contemporaneidade. Um dos grandes fulcros das aflições de hoje, que é homogêneo ao fulcro da aflição quanto ao tempo, é a aflição quanto ao foco comum articulatório dos tempos heterogêneos das diversas frentes de trabalho aqui reunidas.*

Extrato polifônico da *Oficina do medo e dos sonhos* junto ao Grupo Gestor do Plano de Autoformação Local de Pinheiros – 2º encontro – 12/11/2009

Meu medo é que os obstáculos minem o sonhar conjunto por não conseguir visualizar como poderíamos nos articular. Meu sonho é superar coletivamente o medo do tempo. Ver o mundo através do olhar do outro: generosidade é o princípio fundamental. Estamos concretizando uma articulação conjunta que me permite superar medos na realização do projeto. Sonho com o foco

subjetivo compartilhado de um sonho comum. Confiança anda junto do reconhecimento e do compartilhamento. É sem fim o andar e o construir. Fomos falando e não estou mais bravo. As coisas estão começando a acontecer. O primeiro encontro produziu! E este também. A gente agüenta e a gente confia. Dar as mãos é um objetivo que se sustenta no fazer conjunto dos projetos. Gosto que estas oficinas sejam praticadas pelos presentes em seus espaços próprios. Desejo ajudar a cuidar de quem cuida.

No referido ensaio sobre Linguagem e Poder, apoiado em Peirce e Espinosa, Bove concebe o interpretante como a função que leva a determinar o objeto que é suposto como causa de um determinado afeto. Assim, nessas oficinas, é uma operação coletiva interpretante que realiza a passagem da percepção de que a perda de tempo é causa da ansiedade para a percepção de que é a qualidade do tempo que causa uma sensação de perda e de ansiedade. E este interpretar é livre porque, longe de ser propriedade privada de um interpretante-teólogo, circula como propriedade comum de uma mente coletiva (*Massenpsyche*), metabolizando no processo circulatório o dizer de Bove sobre “um interpretante que se trata de dispor potentemente e de tornar disponível para a prática da democracia.”

Incidem aqui as ideias tecidas por Paul Singer em sua contribuição aos fundamentos do Nupsi-USP:

A economia solidária é um modo de organizar atividades de produção, distribuição e consumo, de poupança e empréstimo e outras relacionadas à satisfação de necessidades de toda ordem. [...] O livre mercado é a instituição básica do capitalismo, se não na realidade pelo menos no plano ideológico. Ele é a justificativa básica da meritocracia, ou seja, de que as enormes diferenças econômicas entre pessoas, classes, nações etc. se devem ao mérito dos que têm mais ou ao demérito dos que têm menos. [...] o capitalismo tornou corrente (e oficial) a tese liberal de que a livre competição é a principal virtude de qualquer sistema econômico. [...] O que reforça o mito da meritocracia: a humanidade seria constituída pelos bons, fortes e dedicados e pelos demais, destituídos em diferentes graus destas qualidades. [...] A economia solidária surge como reação a este mundo produzido pelo capitalismo. Sua visão de mundo se baseia na idéia de que a principal virtude de qualquer sistema econômico é promover a cooperação entre as pessoas, famílias, comunidades, países etc. E na idéia de que a humanidade se compõe efetivamente de pessoas diferentes, mas que estas diferenças não resultam da concentração de qualidades em alguns e de sua ausência em muitos outros. Antes pelo contrário, todos são dotados de qualidades e defeitos. Cada pessoa é uma combinação específica – provavelmente única – de características que, conforme as circunstâncias, podem ser consideradas boas ou más. O progresso da sociedade resulta

da combinação destas múltiplas qualidades e defeitos de vários indivíduos, quando estes se associam e cooperam entre si (SINGER, 2009).⁵

Dentre as circunstâncias de que depende o fenômeno econômico-político, referido por Singer, que consiste em apreciar como defeitos ou qualidades as características de uma pessoa, adotando (de modo capitalista) ou não (de modo econômico-solidário) tal apreciação como critério de subordinação e exclusão social, encontram-se os processos de idealização e de sublimação do próprio apreciador. Freud diz que idealizamos uma pessoa quando exaltamos a sua perfeição, ao passo que sublimamos a libido investida nessa pessoa quando a envolvemos num alvo afastado da nossa satisfação sexual direta e imediata. Nesse segundo caso, a perfeição passa a se referir ao modo como envolvemos a nós e aos outros num processo que intermedeie a satisfação de todos. Considero que tal processo foi referido por Bove como amor sem objeto e foi referido por Espinosa como amor intelectual de Deus.

Esclareço.

Iluminando o corolário e o escólio final da proposição 10 da *Ética II* (“*À essência do homem não pertence o ser da substância, ou seja, a substância não constitui a forma do homem.*”), em seu curso sobre a *Ética V* ministrado no primeiro semestre de 2009, Marilena Chauí observou que

A distinção entre pertencer e constituir é a chave desse corolário e de seu escólio. Deus *constitui* imaneamente a essência do homem, mas a essência de Deus não *pertence* à essência do homem. Há diferença ontológica ou distinção real entre substância e modo e por isso a substância, como causa, deve ser tomada como distinta de seu efeito. No nível dos afetos, essa distinção é o que permite falar em amor a Deus, ou seja, tomá-lo como causa externa.

Isso corresponde a meu ver a uma articulação essencial ao movimento da psicopatologia para a saúde pública (ou à psicopatologia pública): conceituado por Maria Lúcia Calderoni em sua contribuição autoral singular aos fundamentos do Nupsi-USP, na perspectiva da dimensão social da saúde, trata-se do processo por ela designado como *intercâmbio solidário* (concernente a identificações enriquecedoras envolvidas na multiplicação de potências individuais no amor

⁵ Em linhas gerais, foi debatida no encontro fundador do Grupo Invenções Democráticas a ideia de uma sede universitária interdisciplinar e interinstitucional para entrelaçar Invenções Democráticas em pesquisas comunitárias articuladas em torno da dimensão social da saúde. Contando com as contribuições de Paul Singer, Laurent Bove, Maria Lúcia Calderoni, Maria Luci Buff Migliori, Lilian L'Abbate Kelian, Nelson da Silva Junior e David Calderoni, presentes naquele encontro, às quais viriam se somar as contribuições de Marilena Chauí, Paulo Rogério Gallo, Egberto de Almeida Penido, Alberto Olavo Advíncula Reis, Cristiano Novaes de Rezende e Helena Singer, esse sonhado lugar viria a se materializar no Núcleo de Psicopatologia, Políticas Públicas em Saúde Mental e Ações Comunicativas em Saúde Pública da Universidade de São Paulo (Nupsi-USP), instituído oficialmente em 19 de dezembro de 2009.

e no trabalho) (CALDERONI, M. L., 2009, p. 109-113), o qual, considerado em conjunto com as referidas reflexões de Singer, Chauí e Bove, compreende, no meu entender, a passagem do desejo de dominar ao desejo de não dominar, na medida em que o objeto deste último é impassível de predeterminação, pois pertence ao movimento infinito do real que nos constitui e do qual a pré-ciência de nenhum homem singular pode isoladamente se apropriar, mas, ao contrário, cada um e todos os homens singulares cooperantes podem, sim, compartilhar.

Os arautos do realismo soem reiterar a máxima maquiaveliana que condiciona a prudência política à observância de *la verità efetuale della cosa*, tornando a citação tão frequente que obnubila a formulação de outras perspectivas do mesmo autor, menos aptas à guarida de visadas conservadoras – as quais tem sempre razão no tempo *a posteriori*. De minha parte, lembrando que o ativo florentino concebia a matéria política como *cose a fare*, costume combinar àquele brocardo a atenção que a ciência de Maquiavel tributava a *la qualità di tempi*, donde eu haver adotado como diretriz do meu impulso de construir futuro a auscultação de *la verità efetuale delle cose a fare*. Foi assim que, no ano 2000, inteiramente convicto de que o objetivo comum de recuperar saúdes mentais exigia a interação teórico-prática de uma diversidade de disciplinas clínicas, cuja amplidão ética e científica poderia e deveria ultrapassar as clausuras epistemológicas apriorísticas aparelhadas em dogmáticos e sovinas corporativismos, concebi o curso de psicopatologia dentro do objetivo de fundamentar e estabelecer um campo de diálogo entre as ricas e numerosas vertentes da psicanálise, da psiquiatria e das pesquisas em psicofarmacologia, às quais vieram se juntar a fonoaudiologia, o acompanhamento terapêutico, a psicobiologia e a filosofia espinosana, robustecendo a larga trilha do movimento da psicopatologia para a saúde pública, que senti no tempo presente ser o momento de conceituar. Venho sempre procurando nutrir e me nutrir de uma conjunção de orientações científicas, artísticas e emancipatórias. Provém e se encaminha pelo mesmo sentido participativo, pluralista e dialógico a promoção da visita e das atividades político-culturais de Bove no Brasil, na esteira de cujos liames instituintes defluem o promissor acordo de cooperação USP-Amiens, assim como a formação do Grupo e da Coleção Invenções Democráticas e a criação do Núcleo de Cultura e Extensão Universitária Nupsi-USP. Como coordenador do projeto que deu origem ao Nupsi-USP, tendo palmilhado especialmente junto com Cristiano Novaes de Rezende e Maria Lúcia Calderoni o percurso arregimentador de inventores democráticos que promoveu em 2008 e 2009 grandes colóquios tais como A Estratégia das Redes e dos Diálogos em Saúde Coletiva, O Direito e a Psicopatologia para a Saúde Pública e Dominação ou Liberdade? Os Múltiplos Sentidos da Clínica Psicopatológica em Saúde Pública (os quais darão material para publicações da coleção ora inaugurada), antevejo, na esteira de acordos internacionais tais como o da cooperação entre USP e Amiens, outros tantos

projetos e cursos de Pesquisa-Ação em Invenções Democráticas, destinados a estudiosos e construtores da liberdade e centrados na instrumentação para o levantamento, a catalisação e o fortalecimento dos vínculos comunitários, a partir de modos criativos e solidários de desenvolver autonomia e cooperação e de lidar pacificamente com conflitos e necessidades.

No prolongamento dessas construtivas transgressões disciplinares, a reflexão entre as práticas das Invenções Democráticas e as concepções biopolíticas de Bove, voltadas à reparação do tecido social, mobiliza as práxis clínico-políticas da psicopatologia para a saúde pública, motivando, nos quadros de uma ética do aperfeiçoamento infinito e de uma ciência do singular, um rico diálogo acerca do campo da experiência como espaço histórico-político de uma livre educação para a liberdade.

Parece-me útil e necessário informar tal diálogo com o percurso de construção da psicopatologia para a saúde pública, de modo a evidenciar os elementos constituintes da sua afinidade genética em relação ao pensamento espinosano habitado por Bove, tendo em conta, ademais, que o próprio Bove participou com dois diferentes textos da composição do documento de proposição do Nupsi-USP.

No meu entender, a experiência se coloca como o campo indefinido em que intervenções singulares sobre laços singulares propiciam a definição do singular, isto é, o fazer, o imaginar, o sentir, o pensar e o comunicar realizando a infinitude de nossa potência afetiva e cognitiva única enquanto força produtiva e expressiva intrinsecamente indestrutível.

Essa tomada de posição quanto à experiência conflui com toda a segunda parte do livro de Bove (2010, p. 110, grifos do autor), consagrada à diferença antropológica:

[...] Espinosa *não pode definir o limiar* a partir do qual um corpo é realmente capaz de encadear suas afecções em uma ordem válida para o intelecto que, simultaneamente, se afirmaria assim segundo sua potência dedutiva autônoma. Ora, este limiar desconhecido de nós define precisamente o ponto de mutação na “relação de movimento e repouso”⁶ de um corpo especificamente “animal” em um corpo especificamente “humano”, cuja alma é então capaz de razão.

A sequência do livro de Bove dá a pensar que não é uma característica afetiva e sim cognitiva a que melhor permite reconhecer a linha de corte entre o regime de clausura mental da servidão – voluntária e alegre nos antigos hebreus, involuntária e triste nos antigos turcos – e o regime de livre razão da liberdade, definido pela aptidão para a interrogação e pelo seu efetivo exercício ético e político. Ora, isso implica a recusa de assenhorear-se de certezas para, às expensas da alteridade, confiscar o movimento do real, no que Bove converge com as contribuições ao Nupsi-USP da educadora democrática Lilian L’Abatte Kelian (2010, p. 102) e de Paulo Rogério

⁶ Lema 5 da definição que se segue à proposição 13 da *Ética* II.

Gallo (2010, p. 37), médico devotado à ação comunicativa em saúde e primeiro coordenador acadêmico do Nupsi-USP, transcritas respectivamente a seguir:

Ao compreenderem a democracia como invenção coletiva e, portanto, dinâmica e aberta, tanto as escolas como o movimento que as reúne realizam um esforço político-pedagógico sistemático para não definir as formas da democracia. A autodefinição permanece como principal critério para a participação das experiências na rede de escolas democráticas (Alternative Education Resource Organization, <www.educationrevolution.org>). Para além de uma postura ingenuamente tolerante, existe aqui uma aposta na possibilidade de que a convivência e cooperação de toda essa multiplicidade de comunidades, conceitos e práticas produzam excelência política e acadêmica. [...]

A saúde pública, de maneira geral, procura criar ou favorecer situações que apontem para a ampliação da autonomia e, ao lado deste esforço, fortalecer a percepção sobre cidadania. Trata-se, portanto, de constituir um núcleo de estudos e pesquisas que reconheça que “*saberemos cada vez menos do que é um ser humano*”.

O primado da experiência histórico-política, implicado no desdobramento do tema da (in)definição do humano, permeia toda a segunda parte do livro de Bove (2010, p. 109), consagrada à diferença antropológica:

Espinosa põe explicitamente, com efeito, um critério de reconhecimento da humanidade dos corpos, a saber, a imaginação do semelhante e a imitação de seus afetos. Porque imaginamos uma coisa ser semelhante a nós, experimentamos o que imaginamos que ela experimenta em um processo de identificação que conduz espontaneamente a desejar “livrar de sua miséria o objeto que nos inspira comiseração” (*E III*, 27 cor. 3 dem.). E é por isso que Espinosa pode afirmar, no escólio da proposição 50 da *Ética IV*, que “aquele que não é movido nem pela Razão nem pela Comiseração a ser prestativo aos outros, nomeia-se justamente inumano, pois (prop. 27 da Parte III) não parece assemelhar-se a um homem”.

No espaço aberto entre o corpo-mente do animal e o corpo-mente do homem situa-se a experiência de entreconhecimento e de transformação recíproca em que encontra lugar a aposta clínico-política democrática – que ocorre quando, longe de submeter ou submeter-se ao dessemelhante, o desafio é identificar-se a ele e ajudá-lo, com o que sentimos crescer nossa humanidade.

Em sua singular contribuição autoral à fundamentação do Nupsi-USP no que tange às relações intrínsecas entre as Invenções Democráticas e a dimensão social da saúde, o filósofo Cristiano Novaes de Rezende (2010, p. 69) demonstrou a pregnância de ideias e ideais próprios à saúde pública nas obras de Espinosa:

Todo o *Tratado Teológico-Político*, como confirma seu subtítulo, se destina a mostrar como a liberdade não destrói, mas, ao contrário, promove a paz e a piedade no Estado, e como, ao contrário, um regime calcado no medo tem por efeito o

adoecimento (*insanire*) do homem e a proliferação da superstição. No *Tratado Político*, Espinosa, por um lado, critica a paz — na família ou no Estado — que seja a mera supressão dos conflitos internos ao corpo e à mente do grupo em questão (VI, 4), designando como doença (I, 5) o amor ao próximo que decorra de um enfraquecimento das paixões. Por outro lado, também evidencia que, por experiência e não por uma ilusão utópica, sabemos ser possível possuir um corpo e uma mente sãos (II, 6), e que só na cidade pode o indivíduo superar as doenças do corpo e da mente e defender-se da opressão (III, 11).

Em sua confluyente participação no documento de proposição do Nupsi-USP (p. 3), Alberto Olavo Advíncula Reis, psicólogo e psicanalista dedicado à saúde mental coletiva e que desde 2006 vem coordenando o curso de Psicopatologia e Saúde Pública na Faculdade de Saúde Pública da USP, evidenciou a função epistemológica pela qual a saúde mental enfeixa e agencia as vertentes constitutivas da saúde pública:

[...] a Saúde Mental, tal como contemplada no âmbito da Saúde Pública, define-se por meio de seu aspecto coletivo, multidisciplinar, positivo, centra-se na saúde e em sua promoção, visa grupos populacionais [...]. No âmbito das diversas temáticas da saúde – saúde da criança e do adolescente, saúde do trabalhador, saúde ambiental, condutas de alimentação, saúde da mulher – a saúde mental apresenta-se, suplementarmente, como uma temática transversal [...].

Contexturando essas contribuições, Maria Lúcia Calderoni evidenciou a legitimidade da proposição do Nupsi-USP enquanto lócus da convergência acadêmica da psicopatologia e da saúde mental pública, no mesmo passo em que relacionou intrinsecamente a universidade à democracia, mediante os seguintes argumentos:

[...] a existência de um núcleo especificamente ligado à Psicopatologia e à Saúde Pública justifica-se também pelo caráter essencialmente interdisciplinar que caracteriza tanto a Psicopatologia como a Saúde Pública e que se articula com a própria razão de ser de um Núcleo na Universidade de São Paulo, que tem como vocação primeira constituir lugar de entrecruzamento de saberes e experiências que não podem ser reduzidos a nenhuma área específica da ciência. A Psicopatologia deita raízes na tradição médico-científica e na tradição humanista (filosofia, literatura, artes e psicanálise), relacionando-se com as mais variadas expressões do conhecimento humano e sendo irreduzível à psiquiatria, à neurologia, à psicologia, à filosofia ou à psicanálise. Uma de suas principais características é a multiplicidade de abordagens e referenciais teóricos, que ela tem incorporado nos últimos 200 anos. Para Dalgalarondo (2008, p. XIII), “a psicopatologia, campo dos mais complexos, exige uma atitude aberta, despreconceituosa e multidisciplinar”.

Em consonância com essas ideias, consideramos que vale a pena recusar alternativas exclusivas de abordagem, sejam elas psicanalíticas, fenomenológicas, biológicas, cognitivo-comportamentais ou socioculturais. Ao contrário, vale

tomar conhecimento do que há de útil e esclarecedor em cada uma delas e colocar os seus saberes em diálogo. (p. 2-3)

Por tudo isso, seria equivocado reduzir o movimento da psicopatologia para a saúde pública ao âmbito das contribuições da psicanálise. Isso se demonstra pelos aportes da psicopatologia fenômeno-estrutural na compreensão da experiência psíquica do tempo, vivência cuja envergadura psicossocial é tão larga como a história da humanidade. Assim como não vemos a profundidade que, não obstante, é condição de possibilidade da própria visão, assim também, na perspectiva da psicopatologia fenômeno-estrutural, o tempo constitui o arcabouço inconsciente primordial do sentido da movimentação da consciência segundo os eixos da retenção do passado, da apresentação do presente e da prospecção (ou protensão) do futuro. Conforme um exemplo desse ponto de vista, a temporalidade inconsciente estruturante da melancolia paralisa, suspende e esvazia a experiência construtiva do presente ao reter a prospecção do futuro nas queixas e lamentações do passado. Médico partícipe do Nupsi-USP que vem arregimentando esforços teóricos, clínicos e educacionais para integrar a psicopatologia fenômeno-estrutural à formação de psiquiatras atuantes na saúde mental pública, Guilherme Peres Messas (2006, p. 60) conceitua de modo lapidar esta linha de pensamento e de intervenção investigativa:

Esta corrente entende o fato psicopatológico como composto por duas dimensões em ação simultânea. Uma delas, a dimensão fenomenológica, corresponde a toda a experiência vivenciada conscientemente pelo paciente em seu adocimento mental. A outra dimensão, estrutural, corresponde às condições de possibilidade da experiência vivida, seu arcabouço têmporo-espacial que, a despeito de não poder ser vivenciado pela consciência, é sua parte integrante, sua fôrma essencial atuante em cada ato consciente.

Os textos do livro *Espinosa e a psicologia social: ensaios de ontologia política e antropogênese* (BOVE, 2010) compartilhem a perspectiva com que Bove enfoca a filosofia política de Espinosa, salientando que a política republicana de um Estado democrático digno desse qualificativo deve ter como finalidade a promoção de uma vida humana livre. A coextensividade deste ponto de vista com relação ao direito universal à vida e à saúde permite situar o conjunto das Invenções Democráticas reunidas no Nupsi-USP da seguinte maneira:

1. na medida em que as dimensões social e individual de uma vida humana livre e são apoiadas essencialmente no intercâmbio solidário de acolhimento, escuta, curiosidade, compreensão, intenção reparatória, generosidade, ajuda mútua, prazer, alegria, encantamento e reflexão, o movimento da

psicopatologia para a saúde pública consiste no esforço contínuo de investigação e cura do que se contrapõe ao desenvolvimento da trama psicossocial do cuidado de si e do semelhante;

2. a dimensão social de uma vida humana livre e sã apoia-se essencialmente na *Justiça Restaurativa*, na medida em que esta responde pelo direito ao reconhecimento social da própria história e ao acesso a reparações jurídicas centradas não na punição e sim na compreensão e na superação das causas da violência obtidas no processo de recomposição de laços sociais em torno do ofensor e do ofendido;

3. a dimensão social de uma vida humana livre e sã apoia-se essencialmente na economia solidária, na medida em que esta responde pelo direito ao trabalho autônomo associado e autogestionário, não subordinado e não alienado;

4. a dimensão social de uma vida humana livre e sã apoia-se essencialmente na *educação democrática*, na medida em que esta responde pelo direito à instrução e à formação centradas no estímulo e no exercício do desejo de conhecer e ensinar e na consideração de educandos e educadores como agentes essenciais de decisão quanto aos temas e às regras de convivência relativas ao processo de aprendizagem;

5. as dimensões social e individual de uma vida humana livre e sã encontram recurso precioso na *filosofia espinosana*, na medida em que esta oferece fundamento ontológico, lógico, ético e político único para a interpretação conjunta das relações solidárias entre corpo e mente, afeto e razão, homem e natureza, indivíduo e comunidade, direito e poder, necessidade e liberdade, nos quadros de uma ciência do singular.

Em sua relação inclusiva e extensiva das *Invenções Democráticas*, o movimento do Nupsi-USP em prol de uma vida humana livre e sã visa a contribuir:

- para a mobilização conjunta do direito à curiosidade, ao encantamento e à reflexão, em consonância à *educação democrática* e em contraposição às práticas que identificam em cadeia a educação à escola e a escola ao disciplinamento coativo de corpos e mentes;
- para o equilíbrio do cuidado de si e do semelhante, propiciando empreendimentos de *economia solidária* contrapostos à competição selvagem, à alienação e à subordinação no trabalho;
- para a comunicação e compreensão de conflitos e diferenças sem exclusão social, em consonância à *Justiça Restaurativa* e em contraposição à lógica que reduz a justiça à punição;

- para a interpretação conjunta das relações solidárias entre mente e corpo, afeto e razão, em consonância à *filosofia espinosana*, segundo a qual: mente e corpo são modificações de uma mesma substância (Deus, ou seja, a Natureza); afeto e razão aumentam ou diminuem sua potência de agir de modo correlativo e conjunto; é possível compreendê-los numa ciência do singular que considere cada ser pelos atos, afetos e ideias que apenas esse mesmo ser pode unicamente realizar. Tais concepções contrastam: com a tradição aristotélica, para a qual só é possível uma ciência do universal onde o que cada ser tem de único é considerado um acidente não científico; com a tradição cartesiana, para a qual, sendo a mente e o corpo duas substâncias distintas, quando o afeto é ativo, a razão é passiva e, quando a razão é ativa, o afeto é passivo.

Estes últimos princípios de interpretação das relações solidárias entre mente e corpo, afeto e razão estão a meu ver compreendidos na posição assumida por Bove, durante o encontro fundador do Grupo Invenções Democráticas, perante uma afirmação de Nelson da Silva Júnior, segundo o qual, do ponto de vista do último Freud, a agressividade e a destrutividade constituiriam a presença irreduzível (e em última instância incontornável) da negatividade no próprio ser do Homem. Em resposta, Bove afirmou que, para Espinosa, os conflitos passionais são também considerados constitutivos da realidade humana, tornando-se daí decisivos para o encaminhamento democrático desses conflitos os modos de arranjo dos regimes afetivos, pelos quais penso que designava as modalidades de relação afetiva que se dão entre os polos do medo da morte e do desejo de vida.

Em seu subsequente elogio da Justiça Restaurativa, vimos que a perspectiva biopolítica de Bove salienta como foco de operações clínicas a reparação do tecido social, tarefa para cuja consecução prática e elucidação filosófica muito contribui a sua teoria política da potência interpretante, tal como acionada e demonstrada a propósito do *modus operandi* e dos resultados das Oficinas do Medo e dos Sonhos. Foi assinalado também que, enquanto modo de se contrapor formativamente ao desejo de dominar, o exercício da potência interpretante incidia sobre os vínculos singulares. Permitindo agora especificar o objeto da experiência clínico-política libertária enquanto encontro afetivamente modulado pela singularização de vínculos singularizantes, destaca-se uma grata observação metodológica de Laurent Bove, oferecida como parte de seus comentários referentes ao primeiro ano da pesquisa de meu pós-doutorado, observação metodológica a qual introjetei como guia em meu espírito de investigação:

LAURENT BOVE: Bem, estávamos nas passagens prévias dos dois casos de David, “Gaspar” e “Hermes”.⁷ O que é extremamente importante, é que você [David] vai por em relevo o evento de um encontro.

⁷ Bove refere-se aos nomes fictícios de crianças que protagonizaram dois casos clínicos apresentados a propósito da reversão clínica da implicação recíproca entre culpa, castigo, dominação e perda de potência simbólica.

É claro que falamos agora sobre a noção de encontro, porque falamos de casos reais; até há pouco estávamos num plano teórico, conceitual; até agora falou-se dos vínculos, e do processo constituinte, mas quando finalmente abordamos casos concretos, temos indivíduos que se encontram efetivamente, e o fato de que você [David] acentue isso, quando você escreve: “[...] o encontro constitui o fundamental, já que ele é fundante”, é essencial, já que você diz que as direções do tempo derivam deste encontro, e voltamos a encontrar as reflexões da primeira parte sobre o tempo que se gera a partir de seus laços, produzindo o singular e o comum. Então, com a noção de encontro, em casos particulares, atingimos a conexão entre o plano teórico e o plano prático, já que, no encontro, como psicanalista, você pode modificar, pelo vínculo, o funcionamento dos singulares.

Como mostraram os relatos da Oficina do Medo e dos Sonhos, o acento no vínculo singular como meio e alvo da modificação clínica ultrapassa a escala da relação bipessoal, o que se coaduna ao modo com que, ao final do livro, Bove (2010, p. 167) situa a multiplicação e a pluralização dos laços singulares na abertura histórica da liberdade:

Dinâmica da reivindicação, na cooperação, que é dinâmica ético-política da complexificação dos corpos que, segundo a pluralização das maneiras de afetar e ser afetado de que são capazes, como nas maneiras de estar junto, multiplicam indefinidamente as aberturas singulares da liberdade a novos pensamentos capazes da verdade, de novas práticas, de novas potências do fazer, de novos direitos. É a dinâmica da *multitudinis potentia*, constituinte do “direito natural que é próprio ao gênero humano”.⁸ Esta potência de resistência (que é aquela, múltipla, que se dá na e pela singularidade dos laços), se exerce assim como potência social da diferença, na qual e pela qual, sem cessar, deslocam-se e se reconstituem as figuras da humanidade do homem e, simultaneamente, suas clausuras “animalizantes” e os pontos de passagem pelos quais essas figuras e esses limites estão sempre-já, secretamente, na própria reivindicação, em vias de ser transgredidos.

Após a abordagem seqüencial do interditar da autoridade emancipadora e da reversão do poder teológico-político pelo exercício da potência interpretante dos vínculos singulares, o exame da política democrática dos contrapoderes republicanos como terceiro modo de se contrapor formativamente ao desejo de dominar recomenda, devido ao seu âmbito macropolítico, o exame de outro tema-chave que merece reflexão, a saber, a atitude política dos inventores democráticos perante os governos, os Estados e suas instituições. Começemos por algumas passagens que exprimem com eloquência as posições de Bove (2010, p. 97) nesse domínio:

Em todas as nossas ações, em todos os nossos pensamentos, é preciso defender, ainda e sempre, a sociedade... defender a carne, “salvar os corpos”,⁹

⁸ SPINOZA, B. *TP*, cap. II, art. 15 *apud* BOVE, 2010, p. 167.

⁹ CAMUS, A. *Ni victimes ni bourreaux*, OC t. II, p. 438, *apud* BOVE, 2010, p. 97.

“descongestionar o mundo do terror que nele reina e que o impede de pensar”.¹⁰ O chamado solene e incansavelmente repetido pela supressão universal da pena de morte se inscreve fortemente nesta perspectiva. E também a crítica radical da política moderna que quer reger todos os atos de nossas vidas e que evoca, para nós na Europa do século XXI, a ascensão obscura, assassina e xenófoba do Estado autoritário hobbesiano, sob a aparência de democracia...

A referência à xenofobia como prática política contemporânea entre a Comunidade de Estados Europeus que deu lugar à União Europeia remete à epígrafe com que Bove dá o tom do seu ensaio “A adolescência indefinida do mundo” (p. 41):

Em memória de Yaguine Koita (14 anos) e Fodé Touunkara (15 anos), portadores de uma mensagem aos “responsáveis da Europa”. Mortos de frio no trem de pouso do voo Conakry-Bamako-Bruxelles, em 2 de agosto de 1999.

Para explicitar a tragédia a que Bove se refere, traduzi um excerto da contundente epístola encontrada nos corpos congelados dos dois adolescentes guineenses:

[...] Senhores membros e responsáveis da Europa, é à vossa solidariedade e à vossa gentileza que chamamos ao socorro da África. Ajudai, sofremos imensamente na África, temos problemas e algumas carências de direitos da criança. No nível dos problemas, temos a guerra, a doença, o alimento etc. Quanto aos direitos da criança, na África, e sobretudo na Guiné, temos escolas, mas uma grande falta de educação e de ensino. Exceto nas escolas privadas, em que se pode ter uma boa educação e um bom ensino, mas é necessário uma forte soma de dinheiro, e os nossos pais são pobres. [...] Por conseguinte, neste caso, nós, os Africanos, e sobretudo as crianças e jovens Africanos, vos demandamos fazer uma grande e eficaz organização para que a África progrida. Por conseguinte, vede que se nos sacrificamos e expomos a nossa vida, é porque se sofre demasiado na África e tem-se necessidade de vós para lutar contra a pobreza e pôr termo à guerra na África. No entanto, queremos estudar e vos demandamos ajudar-nos a estudar para sermos como vós na África. Por último, vos suplicamos desculpar-nos muitíssimo e muito extremamente por ousar escrever esta carta a vós, os grandes personagens a que muito devemos respeito. E não esqueçam que é a vós que devemos nos queixar da fraqueza da nossa força na África.

Numa livre interpretação, é como se dissessem:

[...] vamos para a morte; no entanto, queremos estudar, sendo tal nosso direito – e esse desejo de efetivar (o direito de efetivar) o desejo de conhecer se efetiva na devoção que deseja estender a efetivação (desse desejo e) desse direito a todos os jovens e crianças africanos, nossos iguais-semelhantes – devoção que consiste, portanto, em expormos nossas vidas ao sacrificá-las, no empenho para suprimir a injustiça que separa nosso desejo-direito de sua efetivação.

¹⁰ La crise de l’homme, OC t. II, p. 744.

Que força de alma afirma um desejo de direito e um direito de desejo no próprio ato do autossacrifício? Essa coragem diante da morte provem de um desejo de vida não egoísta, exprimindo uma Fortitudo que se nutre da Mutitudinis Potentia no seio do sentimento de pertença a uma comunidade de origem e destino.

Resolver os problemas da paz, alimentação e saúde para que a África progrida em seu direito à educação: na partição sequencial dos problemas e do direito, na ordem de razões dessa reivindicação, a pulsão de desenvolvimento inerente ao desejo-direito é dirigida a um Estado sobre cujas relações com a educação Bove (2010, p. 133) não deixou de se pronunciar:

Espinosa põe seus leitores de sobreaviso. A formação de um cidadão por excelência, como deseja Hobbes, ensinando-lhe, nas Academias do Estado, a ciência política (ou seja a racionalidade do Leviatã¹¹), contribui para construir, ao contrário, como nos hebreus, perfeitos “autômatos”... e uma nova “barbárie”. Pois a utopia política racionalista moderna reencontra curiosamente a perfeição da clausura identitária da barbárie teocrática.

Donde a necessidade, em uma livre república, com o conjunto dos contrapoderes, de uma educação totalmente independente do aparelho de Estado¹², que deve permitir a cada um poder romper a clausura da identidade na qual o encerra a ideologia do Estado racional e/ou aquela, intimamente misturada, do Estado nacional.

Assim, vemos que a denúncia do xenofobismo estatal europeu pressupõe e põe o internacionalismo de Bove, encaminhando-o à crítica da clausura identitária operada pela educação autoritária do Estado-Nação no bojo de seus dispositivos de dominação racional, cuja convergência com a automação da vida humana infligida pela barbárie teocrática é extensamente destrinchada na seguinte passagem:

Os hebreus vivem no contentamento da fixidez, da particularidade e da uniformidade de suas disposições, encontrando satisfação e repouso em um tipo de oblação integral de sua existência comum a um Deus tomado como seu Rei. Na ausência “de causas podendo fazer que [sua] imaginação seja flutuante”,¹³ a dúvida é neles disposicionalmente (corporal e mentalmente) tornada impossível. E certamente de maneira bem mais eficaz do que nos turcos. Em uma total insegurança material e mental, os turcos não duvidam por desesperança (E III, AD 15). Os hebreus não duvidam por uma confiança estrutural e estruturante que atravessa dinamicamente e de maneira equilibrada (como *Hilaritas*) o conjunto do corpo comum [...]. E é por isso que nos hebreus uma tal forma de “obediência não devia mais parecer servidão, mas liberdade”, o que tinha ainda como consequência “que ninguém desejaria o

¹¹ Cf. HOBBS, *De Cive*, cap. XIII, art. 9.

¹² SPINOZA, B. *TP*, cap. VIII, art. 49.

¹³ SPINOZA, B. *E II*, 42 esc.; cf. também *E III*, AD 4, exp.

que fosse interdito mas [somente] o que fosse comandado”. No Estado hebreu perfeito haveria, então, um controle absoluto da socialização, isto é, pelo funcionamento sistemático das instituições teocráticas, uma comunicação do movimento entre as partes do corpo coletivo que se faz sempre, necessária e indefinidamente, segundo os mesmos afetos recíprocos. Inversamente ao aleatório no primeiro exemplo da servidão nos turcos, o Estado hebreu perfeito é um projeto político de reabsorção integral do acaso que faz passar toda a potência da complexidade do corpo comum pelo molde de uma autoplanificação. Contudo, essa solução de controle total do futuro liquida integralmente a liberdade e a criatividade da potência da multidão (que foi uma vez por todas atualizada na e pela imaginação de Moisés, o legislador deste Estado). Neste ponto onde o comando do soberano é identificado à necessidade da vida ou do desejo do súdito, sem possibilidade de variação nem de crítica, a automação dos indivíduos é então perfeita. E essa perfeição se diz em um “*contentamento*” (uma *acquiescentia*) e uma *philautia*, um amor de si ou da pátria que, no caso dos hebreus, é o gozo mesmo de sua plenitude no universo das significações e dos valores que constitui sua identidade nacional como clausura [clôture] (*apud* Bove, 2010, p. 131-132).

Vislumbramos aqui a gigantesca extensão psicológica, política e trans-histórica atribuída por Bove à clausura identitária operada pelos dispositivos de dominação dos Estados-Nações: emparedando a potência imaginativa e intelectual da multidão “no universo das significações e dos valores que constitui sua identidade nacional”, a identificação à nação, levada às últimas conseqüências, opera um fechamento territorial, corporal e mental a qualquer interrogação propriamente democrática, a qual requereria a presença de causas que instabilizassem a homogeneidade e a constância das significações e valores constitutivos da esperança e da confiança da multidão, mobilizando sua imaginação e dando margem à sua meditação dubitativa. Essas causas que funcionariam como potências sociopolíticas de heterogeneidade, virtualmente suprimidas na terrorizada e desesperançada multidão do Estado Turco e praticamente neutralizadas pelos dispositivos ideológicos e institucionais do Estado hobbesiano (e dos seus avatares europeus contemporâneos), estão contraexemplarmente presentes no Estado aragonês do séc. XI – que inspirou marcadamente Espinosa em seu *Traçado Político*, assim como Bove, na segunda parte de seu livro, consagrada à diferença antropológica. Isso porque o Estado aragonês organizou-se internamente formando o “conjunto de contrapoderes de uma livre república” a que vimos Bove condicionar a abertura democrática da educação em sua independência do Estado:

É sintomático que os Aragoneses, destaca Espinosa, chamarão de “Justiça” (Justitia)¹⁴ não aquele que encarna o exercício do poder soberano (a saber, o rei), mas aquele que irá encarnar, no Direito comum, o exercício do contrapoder da soberania popular através de uma assembléia suprema que deverá “servir de

¹⁴TP, cap. VII, art. 30, linha 21: “Justiça” era o presidente do Conselho constituído pelos aragoneses.

contrapeso ao poder do rei (como os Éforos na Lacedemônia) e dirimir com um direito absoluto os litígios que se levantassem entre o rei e os cidadãos”. Assim, prossegue Espinosa, é o Justiça e a Assembleia que ele preside, que “têm o direito absoluto de revogar e cassar todas as sentenças proferidas contra um cidadão, [...] e mesmo pelo rei, de tal modo que qualquer cidadão teria o direito de citar o próprio rei perante este tribunal”.¹⁵

O nome Justiça irá então, segundo a dinâmica de uma paz verdadeira, encarnar no e pelo exercício de contra-poderes soberanos o direito de guerra ou o direito de resistência inalienáveis do povo aragonês, que este povo, segundo uma potência constituinte sempre operante, mantém vivo no coração mesmo de suas instituições. Esta Assembleia, presidida pela Justiça, tinha, com efeito, “o direito de escolher o rei assim como o direito de destituí-lo” (Bove, 2010, p. 162).

É central na atualidade do pensamento filosófico-político de Bove uma analogia que ele estabelece entre a função de Deus no regime de automação humana imprimido pela Teocracia Hebraica e a função da mercadoria na dominação racional exercida sobre o desejo humano coagido ao consumo pelo Estado-Leviatã contemporâneo:

[...] os objetos do capitalismo mercantil, longe de oferecer vias simbólicas estruturantes, fortes e diferenciadas, não se ocupam massivamente senão com o direcionamento do desejo indefinido ao consumo das mercadorias. O Leviatã contemporâneo é a atitude da lógica mercantil que abraça, avalia e comercializa todo o real, mesmo em suas linhas mais divergentes. O capitalismo moderno já transbordou há muito o mundo específico da economia para ocupar de maneira tendencialmente totalitária todos os atos da vida humana, desenraizando o campo simbólico vivo de todo sentido e de todo valor em proveito apenas do dispositivo in-significante e imbecilizado da razão desejante (e delirante) ao mesmo tempo satisfeita e frustrada do animal-consumidor. O *hyper*-mercado [...] é o sintoma e o paradigma deste aumento patológico da taxa de mercadorias na circulação psíquica de uma vida humana. (p. 45)

No desenrolar da leitura das posições de Bove, vemos que o melhor dos Estados é aquele cujo sistema interno de contrapoderes conta com um povo forte e vigilante para impedir o abuso dos governantes:

O que significa fazer um uso pernicioso da autoridade? É transformar o exercício de uma função que é de gestão ou de “*administração*” da coisa pública, no exercício de uma “*dominação*”¹⁶. Ora, esse deslocamento, segundo Espinosa, deve ser visto como a passagem de um regime de paz verdadeira sob vigilância do direito de resistência ao regime efetivo de guerra levado pelo soberano contra

¹⁵ SPINOZA, B. *TP*, cap. VII, art. 30 *apud* BOVE, 2010, p. 162.

¹⁶ A distinção *administratores-dominatores imperii* encontra-se no *TTP XVII*, §4 *apud* BOVE, 2010, p. 163.

seu próprio povo, seja esta guerra implícita ou explícita. No regime de guerra, é então o Estado, enquanto administração da coisa comum ou enquanto república, que tende a ser destruído pelo exercício do próprio poder soberano... Daí a positividade ético-política da resistência que, contra a lógica de guerra, é este esforço de vigilância ou de reorganização de um mundo comum. (p. 163)

Tomando em conta o conjunto das posições de Bove, podemos então compreender que a sua condenação da organização estatal europeia significa, em suma, um diagnóstico de:

1. inoperância do sistema de contrapoderes consubstancial a uma livre república;
2. clausura identitária nacional determinando a escalada da xenofobia nas populações nativas e nas políticas de governo;
3. triunfo ou hegemonia de dispositivos de dominação racional cerceando a potência pensante da multidão, confinando a liberdade do cidadão ao seu papel de consumidor e soldando o seu desejo ao objeto-mercadoria;
4. e, deduz-se, inefetividade dos movimentos sociais que poderiam tornar real uma democracia apenas aparente.

Diante dessas posições, como se colocam as Invenções Democráticas aqui no Brasil?

Todas elas têm relação importante com o aparelho de Estado: a economia solidária dá nome a uma secretaria ministerial vinculada ao poder executivo federal, realizando-se também por meio de incubadoras de cooperativas ligadas a universidades públicas; a Justiça Restaurativa empreende ações oficiais vinculadas ao Poder Judiciário e ao Ministério Público; a educação democrática “opera pela ação militante de pessoas e organizações que atuam muitas vezes em escolas estatais, tentando torná-las efetivamente públicas” e, por exemplo, através da organização não governamental Cidade Escola Aprendiz, mantém convênios e parcerias com o poder executivo em nível municipal, estadual e federal, tendo-se aliado a este último na construção de uma política de educação integral e acompanhado a sua prática em dez escolas municipais cariocas; a filosofia espinosana e a psicopatologia para a saúde pública, que iniciam ações clínico-políticas conjuntas em comunidades de remanescentes de escravos e em comunidades urbanas ligadas ao Plano de Autoformação Local de Pinheiros, são exercidas desde a universidade pública e se nutrem de agências de fomento também públicas (estaduais e federais).¹⁷

De que maneira esses vínculos das Invenções Democráticas com o Estado brasileiro se relacionam ético-politicamente ao espaço democrático da república

¹⁷ Este parágrafo contou em seu todo com a relevante colaboração de Helena Singer, autora da frase sobre a educação democrática que contém a preciosa distinção entre o estatal e o público.

e da nação, aos movimentos sociais e à racionalidade operante na esfera pública? A meu ver, a resposta é simples: todas elas vêm ampliando participativamente o espaço democrático republicano e nacional.

Com relação às inserções estatais da Justiça Restaurativa (JR) no Brasil, Maria Luci Buff Migliori (2010, p. 127) traça um quadro esclarecedor:

No Brasil se dão experiências concretas da JR, poucas ainda diante da potencialidade que é possível vislumbrar em suas propostas (e neste sentido o Nupsi-USP pretende dar apoio às existentes e promover novas pesquisas, programas e projetos), no âmbito dos Juizados Especiais Criminais e nas Varas da Infância e Juventude, sendo que o Ministério da Justiça, por intermédio da Secretaria de Reforma do Judiciário, junto com o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), dentro do projeto “Promovendo práticas restaurativas no sistema de justiça brasileiro” organiza três projetos pilotos de JR (Brasília, Porto Alegre e São Caetano) com Varas especializadas, “em parceria com a Magistratura, Ministério Público e a rede de assistência”.¹⁸

Nesta linha de atuação da JR, através de práticas com as pessoas em formação e desenvolvimento, existe o Projeto Justiça e Educação: Parceria para a Cidadania, em São Paulo, que tem por objetivo os desafios, aprendizagens e produção de conhecimento sobre a prática de JR e a implementação de Círculos Restaurativos em espaços escolares, na comunidade e nas Varas de Infância e Juventude. Vem sendo implantado nas escolas estaduais, nas 5^a a 8^a séries, em Guarulhos e no bairro de Heliópolis. Este projeto envolve gestores escolares, professores, educadores sociais, conselheiros de direitos e tutelares, defensores públicos, promotores de justiça e outros operadores das diversas áreas do Sistema de garantias dos Direitos da Infância e Juventude.

Cuida-se também de um Projeto Piloto que envolve parcerias entre a Secretaria do Estado da Educação/Juízos da Infância e Juventude de Guarulhos e das Varas especiais da Infância e Juventude da Capital; ONG que atua nas áreas de educação e comunicação responsável pela capacitação das lideranças educacionais; Projeto de Comunicação Não Violenta (CNV) Brasil e Instituto Familiaie, responsáveis pelas capacitações em facilitações de práticas restaurativas e de mediação transformativa.

Diante de panorama tão promissor, cabe perguntar: como levar em conta, nesse balanço, as violências e as injustiças no Brasil, não só na sociedade, mas também na letra, no espírito e na execução das próprias políticas públicas estatais?

Meu argumento é que, em sua incidência em diferentes territórios sociais, a complexa dinâmica interna e externa das estruturas políticas estatais comporta

¹⁸ “O objetivo da ONU, através do PNUD, é fomentar a identificação e o compartilhamento de boas práticas de JR em todo o mundo, tendo a compreensão de que o apoio à sistematização e à disseminação das lições aprendidas na implantação das experiências são importantes subsídios para a futura elaboração de políticas públicas na área de Justiça Restaurativa” (MIGLIORI, 2009).

tendências heterogêneas, de cuja interação resultam espaços de ação democratizante. Por minha própria conta e risco, apoio essa visão da práxis em uma história de ideias e lutas, ilusões e desenganos, lições e aprendizagens cujos eventos foram retomados por quem se manteve lúcido e constante em sua combatividade crítica e autocrítica. Refiro-me a Paul Singer, cujo depoimento (no filme *Trama Justa*) sintetiza o percurso de uma atitude política firme e antidogmática na qual eu creio que todas as Invenções Democráticas podem se reconhecer:

DAVID CALDERONI: Eu queria falar a respeito de uma inovação conceitual – introduzida por Paul Singer em seu livro de 1999 *Uma utopia militante. Repensando o socialismo* – que toca em cheio a questão da revisão das ideias de esquerda, naquilo em que elas se centravam na oposição entre uma classe dominante e as demais. Trata-se da distinção entre Revolução Social e Revolução Política, que considero absolutamente fundamental para poder pensar o que é ser progressista – no sentido de lutar por um mundo melhor e mais justo para todos – hoje em dia. Se você puder falar uma palavrinha sobre essa distinção que você foi levado a fazer, as razões que levaram a fazê-la e o que ela significa, por favor...

PAUL SINGER: Bem, tudo começa com o fato de que, a partir do *Manifesto comunista*, Marx e Engels ganham ascendência no movimento operário do mundo inteiro. Isso levou 50 anos, não foi de um momento para o outro – ainda na época da *Comuna de Paris*, a maior parte dos *communards* (foi uma revolução linda) eram *proudhonistas* e *blanquistas*, o próprio Marx reconhece isso, mas logo depois o marxismo domina por mais de 100 anos a esquerda mundial; não domina por inteiro, mas era realmente hegemônico.

E uma das coisas que distinguia o marxismo das outras correntes de esquerda era exatamente *a concentração na ideia da tomada do poder*. Por que tomar o poder? Porque o Estado – o Estado Capitalista herdado, conquistado pelos trabalhadores – é o grande instrumento da expropriação dos expropriadores. É o Estado que vai tirar a propriedade da classe dominante e entregá-la à nação através da apropriação dele, Estado, de modo que a nacionalização de tudo – da terra, da indústria e assim por diante – representa simultaneamente o socialismo. Essa ideia, como tantas ideias generosas, deu numa monstruosidade: a experiência concreta, no século XX, de tentar levar isso adiante – e tentou-se, eu diria, em tantos países e por tanta gente que não adianta você criar a figura do paranoico, do louco (Stálin, por exemplo; e agora estão descobrindo que Mao era pior ainda do que Stálin); não se trata dessas pessoas, criou-se um sistema que hoje, eu vejo – e não sou eu apenas –, leva todas as características do capitalismo monopolista às últimas consequências: mais destrutivo em relação à natureza, muito mais autoritário... etc.

Então, não é esse o socialismo que nós queremos. Daí a necessidade que eu senti de distinguir o que nós realmente queremos – que é a mudança social, a abolição das classes, a mudança das relações – do que é o meio, que seria a Revolução Política. Eu não nego que a Revolução Política é uma coisa importante no processo, sobretudo na conquista dos direitos democráticos: isso foi revolucionário e foram revoluções políticas... o sufrágio universal é um processo político, é uma conquista política; ainda hoje, no Brasil, estamos tentando aperfeiçoar esses instrumentos...

Quer dizer: a Revolução Política – no sentido de influir no poder, fazer partido político, disputar eleições, procurar estar no governo – tem uma relativa importância. O que, digamos, eu tentei mostrar (eu continuo tentando fazer isso dentro do governo) é que o papel do Estado não é protagonista; pelo contrário, ele é auxiliar. E a minha experiência na Secretaria Nacional de Economia Solidária é realmente essa: o que nós fazemos vem do Fórum de Economia Solidária, vem dos empreendimentos, das Univens¹⁹ da vida, vem dos grandes movimentos sociais que apoiam a *Economia Solidária* hoje. Eles é que colocam a problemática e muitas vezes também a “solucionática” [risos] – e o que nós podemos fazer é dar dinheiro, dar apoio político, nos envolver – evidentemente, nós não fazemos isso de fora meramente, nós somos militantes do movimento. Essa ideia da Revolução Social *versus* Revolução Política se manifesta concretamente quando você tem um governo que procura amparar e promover a Revolução Social. Mas, obviamente, essa Revolução Social não parte do Estado e se partir do Estado não é Revolução Social.

DAVID CALDERONI: Porque furaria a autogestão?

PAUL SINGER [referindo-se a mim e a Cris Andrada, que também o entrevistava]: Ainda bem que estamos aqui com psicólogos [risos]. A meu ver, ou a Economia Solidária é uma coisa que as pessoas querem realmente, ou não é Economia Solidária. Se você construir cooperativas para pessoas que não tem emprego, que não tem onde cair morto, porque eles vão ter uma vantagem material, tudo bem, eu diria que é uma coisa não ruim em si; mas você não

¹⁹Paul Singer refere-se à Cooperativa de Costureiras Unidas Venceremos – Univens, que lidera a Justa Trama, cadeia produtiva que vai do plantio do algodão até o seu uso na manufatura de roupas, bolsas e adereços, passando por colheita, tingimento, fiação e tecelagem, envolvendo o trabalho ecológico de cerca de mil cooperantes de norte a sul do Brasil. Disponível em: <<http://www.justatrama.com.br/>>.

constrói uma nova sociedade só à base disso, porque você não tem a transformação ou o engajamento subjetivo indispensável; as pessoas aceitarão as regras porque essas são as regras e vão procurar merecer o que eles vão ganhar. Mas isso efetivamente não é bem o que está acontecendo de fato.

São múltiplos e paradigmáticos os esclarecimentos de Paul Singer, dentre os quais:

1. o fato de ele ocupar uma estratégica posição intraministerial na estrutura do Estado e, desde o interior deste, exercer explicitamente a sua concepção favorável ao protagonismo dos movimentos sociais, tendo apoiado a opção de mais de dois milhões de cidadãos brasileiros pelo trabalho autônomo associado e autogestionário, não subordinado e não alienado, atesta que, ainda que não seja tendência única, encontra lugar nas políticas desse Estado uma perspectiva não estatista de apoio à revolução social, demonstrando a presença de contrapoderes no próprio poder executivo federal, estadual e municipal da República brasileira – haja vista, conforme dados de outubro de 2008, dois terços dos ministérios federais, 14 governos estaduais e muitas prefeituras celebrarem parcerias com a economia solidária;

2. o modo como conduz sua crítica aos resultados extremamente autoritários, monopolísticos e predatórios da teoria marxista da luta de classes e da tomada do poder (que atribuiu ao Estado revolucionário a função de expropriador dos expropriadores sob a égide da ditadura do proletariado) deixa entrever que seu cooperativismo subentende uma concepção não dualista acerca da interação dos modos de produção, uma concepção de democracia que não a entende como essencialmente burguesa, mas sim como um processo de conquistas de direitos para todos – do qual o sufrágio universal é emblemático –, assim como uma concepção não economicista acerca da essencialidade do engajamento subjetivo para a transformação social;

3. tal concepção não economicista atesta-se quando Singer compreende a sua prática política como uma utopia militante, conferindo à imaginação utópica uma função essencial no referido engajamento subjetivo socio-revolucionário.

Numa entrevista com Alexandre Matheron, decano mestre espinosano e ex-membro do Partido Comunista Francês, podemos acompanhar o modo com que Laurent Bove, Pierre-François Moreau e o próprio Alexandre Matheron convergem com a não redução do motor da história à luta de classes, desta feita no contexto do racionalismo positivo e imanentista espinosano que

determina a recusa da noção hegel-marxista de *negação* (ou *contradição*) *interna* e o afastamento da concepção evolucionista, finalista ou teleológica da história:

LAURENT BOVE: [...] Esta reflexão permite-nos passar à questão das relações de forças entre exploradores e explorados. Em *Spinoza et le Pouvoir*, publicado em *La Nouvelle Critique*, o senhor cita Poulantzas a propósito da “condensação material de relações de forças” que é um Estado, dizendo: “Espinosa teria podido falar isso”; mas logo acrescenta que, de fato, para Espinosa, as relações de forças entre exploradores e explorados não desempenham senão o papel de pano de fundo. Sua frase é categórica: “os servidores estando, por definição, impedidos de avançar, a luta das classes não constitui o motor da História”.

ALEXANDRE MATHERON: Sim, isso é um fato para Espinosa. Sem dúvida, hoje ele não diria mais que os servidores estão sempre impedidos de avançar, mas ele manteria que a luta das classes não é o motor da História, porque esta ideia recorre a uma teleologia fundada na noção de contradição interna. Para ele, pelo contrário, toda contradição é sempre externa, mesmo quando parece interna.

PIERRE-FRANÇOIS MOREAU: Em um curso, o senhor disse que há muitas coisas que podem aproximar espinosismo e marxismo, mas o problema da contradição é, em última instância, o que realmente os separa.

ALEXANDRE MATHERON: Sim. Para Espinosa, a contradição pode ser interna, mas apenas topicamente. Há contradições *na* sociedade, no sentido trivial de que lá são localizadas, mas são sempre externas *em relação à essência da sociedade*. Para Espinosa, isso é um *a priori*: não pode haver contradição *na própria essência das coisas* (e a afirmação contrária também é inteiramente apriorística). O que é verdadeiro é que pode haver contradições no que Espinosa denomina “a essência atual” de uma coisa, quer dizer, na essência como chega a atualizar-se com o concurso das causas externas – concurso que é indispensável no caso de todos os modos finitos [tais como o homem], mas que pode também produzir efeitos contrários a essa atualização. Uma sociedade política, por exemplo, é um indivíduo composto de indivíduos que *jamais* são completamente integrados a essa sociedade: eles têm relações com o ambiente externo, e isso produz neles certas paixões; têm entre si relações interindividuais (também passionais) mais ou menos independentes do funcionamento global da sociedade; eles formam entre si grupos mais restritos que são também indivíduos, que também não são integrados completamente ao todo e que, portanto,

também possuem os seus sistemas passionais próprios. E todas essas paixões mais ou menos contraditórias repercutem até sobre o sistema institucional do Estado: depreende-se daí que há um certo consenso sobre o que deve ser o Estado, sobre o que é portanto a sua essência, mas as instituições de fato não concordam senão parcialmente com esta essência; e aí há sempre os que são tendencialmente incompatíveis com essa sociedade e que, portanto, são como corpos estranhos no interior da própria sociedade. Isso faz com que todas as constituições políticas sejam sempre algo de híbrido.²⁰

De modo afim, desenvolvendo uma perspectiva aberta por Rosa Luxemburg, Paul Singer considera que a formação social capitalista também é “algo de híbrido”:

Quando falamos de “capitalismo”, estamos nos referindo simultaneamente a um modo de produção e a uma formação social. Essa última contém vários modos de produção, dos quais o capitalista só ser o maior e o hegemônico. Por isso, a formação social que vem se espalhando pelo mundo, nos últimos 200 anos, também é chamada de “capitalismo”.

Convém esclarecer desde logo esta ambiguidade, de que nem todos estão ao par. Um modo de produção é uma forma específica de organizar a atividade produtiva e de repartir o resultado entre os participantes. O *capitalismo* organiza a produção em empresas, que são propriedade privada. Os seus detentores comandam a produção, visando maximizar o lucro. Para tanto, empregam trabalhadores, aos quais pagam salários por tempo de trabalho e /ou quantidade produzida. As características da empresa capitalista vêm se modificando ao longo da história, e são essas mudanças – como ainda veremos – que marcam as transformações do modo de produção.

Na formação social capitalista há diversos outros modos de produção. Podemos enumerar os mais importantes. A *produção simples de mercadorias* é realizada por produtores independentes, que possuem os próprios meios de produção. Normalmente os proprietários não empregam trabalhadores assalariados, mas membros da família. Excepcionalmente, haverá empregados, quase só em funções

²⁰ *Autour de Spinoza*. Entretien avec Alexandre Matheron. [Em torno de Espinosa. Entrevista com Alexandre Matheron.] Questões de P.F. Moreau e L. Bove, *Multitudes*, n° 2/2000. Reedição em *Anthologie Multitudes*. Editora Amsterdam, Paris, 2007. [Versão livre do trecho citado e colchetes explicativos: David Calderoni. (Entendo por versão livre o trabalho tradutivo que privilegia antes a inteligibilização que a literalidade.)] O fato de que, conforme aponta Matheron, tanto a dialética hegel-marxista quanto o racionalismo positivo imanentista de Espinosa se apoiarem em pressupostos apriorísticos e o fato de que, quando a essência se torna existência atual o campo teórico se abre à prática, mostram que as consequências efetivas das ideias no plano das ações sociopolíticas fazem desse plano instância de efetuação do sentido das premissas e critério do seu valor ético. Por isso, assinalo e comemoro a parceria, nas ações clínico-políticas que desenvolvo na Comunidade de Remanescentes de Escravos do Quilombo da Fazenda Picinguaba (no litoral norte de São Paulo), do filósofo político André Menezes Rocha, estudioso da democracia em Espinosa e um dos tradutores de Bove.

auxiliares. A *produção pública*, estatal ou privada, emprega assalariados e oferece bens ou serviços gratuitamente. Ex.: ensino público, segurança pública, saúde pública etc. A *produção doméstica* se caracteriza pelo autoconsumo. Ela abarca as atividades produtivas no seio da família, para o consumo de seus membros. A *produção cooperativa* é constituída por empresas de propriedade de seus trabalhadores. Ela produz ou distribui mercadorias, como a produção simples, mas difere desta porque abrange empresas não só pequenas mas de porte médio e grande.

Os modos de produção funcionam lado a lado, intercambiando produtos e competindo entre si. O modo capitalista emprega trabalhadores, cujo sustento depende, em maior ou menor medida, da produção doméstica. O principal “produto vendável” desta é a força de trabalho. As crianças nascidas e criadas nas famílias serão os futuros trabalhadores, sem os quais o modo capitalista não poderia existir. O modo capitalista depende portanto da produção doméstica e, também, da produção pública (educação, saúde etc.) para obter a mão de obra, que lhe é imprescindível.

O modo capitalista de produção compete e transaciona com os outros modos de produção de mercadorias, o simples e o cooperativo. A competição se dá nos mercados, entre firmas pertencentes a estes diversos modos de produção. O intercâmbio ocorre na mesma medida, pois firmas capitalistas de produtores autônomos e cooperativas, compram e vendem umas às outras. Nos últimos tempos, firmas capitalistas, para não desembolsar encargos trabalhistas, tratam de contratar trabalhadores não mais como assalariados mas como produtores simples de mercadorias ou cooperativas de trabalho. Esta transformação das relações de produção ilustra a importância do relacionamento entre modos de produção como elemento da dinâmica social e econômica da formação social (SINGER, 1998, p. 137-138).

Assim, em vez de a luta entre duas classes sociais aparecer como o motor da história, Singer afirma as relações de intercâmbio, de competição e de dependência recíproca “entre modos de produção como elemento da dinâmica social e econômica da formação social”.

Como antecipamos, a perspectiva dessas colocações de Paul Singer radica na crítica ao dualismo econômico-político marxista realizada por Rosa Luxemburg (1970, p. 282-283) em sua obra *A acumulação do capital*, da qual temos a aprender relevantes elementos para nossa reflexão sobre e entre as Invenções Democráticas:

[...] Marx trata de expor o processo de acumulação do capital total numa sociedade composta unicamente de capitalistas e operários. As passagens que se referem a isso se encontram em todos os volumes de *O Capital*:

“Para conservar o objeto da investigação em sua pureza, livre de circunstâncias secundárias que o perturbem, temos que considerar e pressupor aqui o mundo total comercial como uma nação; temos que admitir que a produção capitalista se estabeleceu em todas as partes e se assenhoreou de todos os

ramos industriais”. [...] “Assim sendo, só existem dois pontos de partida: o capitalista e o operário. Todas as demais categorias de pessoas, ou recebem dinheiro por seus serviços, dessas duas classes, ou então, são co-proprietários da mais-valia em forma de rendas, juros etc. Por conseguinte, a classe capitalista é o único ponto de partida da circulação do dinheiro” (MARX *apud* LUXEMBURGO, 1970, p. 282-283).

[...] O esquema marxista da reprodução ampliada não pode, por conseguinte, explicar-nos o processo da acumulação tal como se verifica na realidade histórica. Por quê? Tão simplesmente por causa das próprias hipóteses do esquema. Esse esquema pretende expor o processo de acumulação, sob a suposição de que capitalistas e o operários são os únicos consumidores (LUXEMBURGO, 1970, p. 298).

Também contrastando com o dualismo de Marx, Laurent Bove (2002, p. 87-88, tradução nossa) alarga nossas categorias sociodinâmicas ao destacar um fenômeno plural que questiona a própria essência definidora do Estado Democrático:

Espinosa morreu deixando incompletos o seu *Tratado Político* e o capítulo XI, que desejava consagrar à democracia. Mas sobre a democracia sabemos o essencial. No início do capítulo XI, Espinosa escreve que esse terceiro tipo de Estado é “inteiramente absoluto”, e no fim do artigo 3 do capítulo VIII ele já havia indicado que a soberania efetivamente absoluta podia ser apenas “aquela que a multidão inteira possui”. [...] O Estado democrático, por outro lado, põe também limitações. E é sobre essas limitações que se finaliza o *Tratado Político*. Embora inteiramente absoluto, um Estado democrático pode também excluir da cidadania uma grande parte da população da *civitas*... Que significa então o *omnino absolutum* [inteiramente absoluto] de uma democracia restrita a algumas famílias, quando as mulheres, os homens jovens, os estrangeiros e a massa dos trabalhadores assalariados, que constituem a maior parte da cidade, são excluídos?

Contando com esta última contribuição de Bove, podemos sintetizar o diálogo alicerçado entre a economia solidária e a filosofia espinosana na ideia de que a realidade social é internamente constituída e externamente composta pelo jogo entre diversos modos de produção e circulação de afetos e riquezas, no contexto de relações dinâmicas de exclusão, de intercâmbio, de competição, de cooperação, de dependência (recíproca ou unidirecional) e também de impermeabilidade ou não afetação (tendo em conta os corpos passionais estranhos ao corpo social, de que fala Matheron).

É certo que, em sua produção e circulação, afetos e riquezas se relacionam. Mas, qual modo de relação entre afetos e riquezas seria clinicamente capitalizável?

Participando de um colóquio sobre os sonhos no curso de Psicopatologia em 2004, Paul Singer estabeleceu com grande proficuidade uma relação entre afetos e riquezas que viria a inspirar a Oficina do Medo e dos Sonhos. Singer argumentou que o sistema financeiro capitalista é um intermediador que capta dinheiro dos que

têm pesadelo e medo e, mediante uma taxa, o empresta aos que sonham e tem projetos. Mediante uma taxa... – e mediante garantias reais. A taxa, ou melhor, os juros são uma remuneração do crédito (“acredito”, em latim). Quanto menor a confiança na adimplência, maiores os juros (parte dos quais funcionam como um seguro contra os riscos de inadimplência). Quem não tem garantias reais (habitações e terrenos, em geral) não merece confiança e fica sem crédito na praça.

O microcrédito e as cooperativas de crédito, as mútuas, os fundos e bancos comunitários articulados ou não a moedas locais, em suma, as finanças solidárias, gratificando-se com o desenvolvimento econômico e social e, eventualmente, com o retorno do capital investido sem objetivo de lucrar via juros, emprestam dinheiro aos despossuídos de bens que todavia possuem um capital de confiança comunitária. Mas é preciso que tenham sonhos e projetos para que desenvolvam com autonomia suas riquezas, alavancados no entrelaçamento de seus próprios desejos de comunicação e de comunidade que fazem com que os sonhos individuais virem projetos comuns. Não há projeto comum que não se abebere no sonho individual, como observou Paul Singer. Ocorre que, à medida que o medo se extremiza em terror, o homem vai se animalizando, entrvando sua solidariedade e paralisando a capacidade de entrelaçar os sonhos em projetos conjuntos. Vai daí a ideia da Oficina do Medo e dos Sonhos, destinada a que a expressão e a elaboração grupal do medo vá liberando o capital afetivo do sonho.

De que modo se elaboram os medos nessa Oficina? Esquemáticamente, existe a via da alegria compartilhada e a da tristeza compartilhada – isso, a propósito do *modo* de elaboração dos medos. Compartilhar afetos é identificar-se com outrem em dores e sofrimentos ou prazeres e contentamentos ou em todos os afetos mistos e intermediários. O que é elaborar? É ligar – o que Freud denominava *Bindung*. Ligar o quê? Afetos a representações, representações a representações e afetos a afetos. Em verdade, elaborar é ligar de modo diferente – e, portanto, é desligar antigas ligações e realizar novas. Isso remete à produtividade do estranhamento e da desassimilação, movimentos inversos ao da identificação. Ora, essa religação ou reunião em que consiste o elaborar tem tudo a ver com a palavra grega *symbolon*, que designava uma peça que era partida e que permitia aos que ficavam com cada parte reconhecerem-se como pertencentes a uma mesma comunidade de origem juntando as partes e reconstituindo o *symbolon* ao se reencontrarem. Sendo o medo uma tristeza, a elaboração dos medos sempre implica compartilhar afetos tristes. Em verdade, identificação e desidentificação fazem parte do processo em que encontro *com* outros e me encontro *em* outros que comigo formam uma comunidade de nós-outros, todos iguais-semelhantes. E diferentes, porque a semelhança é identidade em parte e em parte não identidade. Entre os iguais-semelhantes se encontra desde dentro a ponte para a individuação ou autodiferenciação, de modo que elaborar é também o ligar-se, o desligar-se e o religar-se às formas de vincular nossas próprias partes e aos modos de vincularmo-nos aos outros no próprio ato de elaborar o medo,

isto é, de comunicar-se sobre o que impede a comunicação. Nesse movimento, ocorre uma expansão transindividual que é própria da alegria e é a própria alegria gerando uma simbolização. Essa simbolização ou é a matéria-prima do sonho, ou já é o próprio primado do sonho. Ao advento dessa alegria que marca a passagem do medo ao sonho eu chamei de *encantamento simbolígeno*.

Para elucidar a prática do *encantamento simbolígeno* (que guarda profunda relação com a felicidade autogestionária e com a Hilaritas democrática), abro janela para entrevista com Laura, líder da comunidade de remanescentes de escravos do Quilombo da Fazenda Picinguaba:

LAURA: [...] E a gente conheceu também você, e você trouxe assim uma esperança. Eu costumo dizer que foi uma esperança porque nós conseguimos assim eu vi que existe esse trabalho, de economia solidária, de invenções democráticas. E isso aí eu começo a perceber que é uma coisa muito importante. É uma coisa que abre uma janela. Abriu-se uma janela para a comunidade e a gente tá vendo que, através dessa janela, a gente pode estar buscando um objetivo bem maior, porque isso vem de encontro com a gente, com os nossos objetivos. Então essa janela, ela traz o encontro com os nossos objetivos, de tudo aquilo que nós estamos querendo. Não tínhamos a ferramenta²¹ pra essa janela se abrir. Agora a gente tem. E agora através dessas ferramentas, que você colocou nas minhas mãos, essa janela está aberta. Se eu quiser hoje escrever o projeto e encaminhar para Paul Singer, o instrumento tá aí. A janela tá aberta e isso foi uma coisa maravilhosa. Eu comentei com a Grazi e comentei com as pessoas da comunidade.²² [...] Sei que você já conhece nosso projeto porque já conversei com você. Sei que você já passou para outras pessoas. Já até recebi e-mails e o nosso projeto é, está se caminhando. E eu havia falado pra você do restaurante que nós tínhamos essa ideia, esse sonho de ter um restaurante, uma pousada. Você nos deu a ideia da cozinha, é, tem um nome que nós demos para ela. Agora me fugiu da memória...

DAVID: Resgate das culinárias tradicionais?

LAURA: Isso. Exatamente que é uma coisa maravilhosa. É tudo que a gente quer. A gente só não conseguia dar o nome pra ela e você veio e deu o nome. Então é tudo que a gente quer é exatamente isso. Até

²¹ Laura refere-se ao notebook apto à internet adquirido com verba da reserva técnica da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e repassado por mim, em empréstimo, à comunidade.

²² Pondo em jogo a antropogênese como trabalho do desejo de comunicação e de comunidade, além do notebook apto à internet, outras ferramentas demandadas foram também adquiridas com verba da reserva técnica da FAPESP e repassadas por mim, em empréstimo, ao quilombo: 25 instrumentos de percussão, uma filmadora, um projetor e uma impressora multifuncional.

das plantas medicinais, também que nós conhecemos várias plantas medicinais. Então, de repente, essa é uma porta que a gente pode estar abrindo também. E a boa parte disso é que já temos a liberação já a Fundação Florestal já liberou fazer o restaurante, já liberou fazermos a pousada. Então, agora, só nos resta mesmo correr atrás de algumas verbas. Porque na verdade tá liberado, mas a comunidade não tem fundo. Então a gente, mas eu sei que existem vários projetos de fundos perdidos. De tantos nomes assim que a gente pode estar buscando e aí a gente vai percorrer esta maquininha aí que ela abre muitas portas também e a gente descobre muita coisa e vamos tá realizando nosso sonho.

OBSERVAÇÕES – Ainda que possam envolver conversas a dois, o primado da interação afetiva que dá lugar às Oficinas do Medo e dos Sonhos tem o foco aberto aos projetos de toda a comunidade, de modo a propiciar que a enunciação dos desejos e das intenções individuais contracene, em articulação instituinte, com uma multiplicidade de sonhos plurais. No leque de um tal horizonte, a minha prévia emissão da expressão “culinárias tradicionais” intencionava, em nível de consciência, conotar a acepção de antiguidade atribuível ao adjetivo “tradicionais”. No contexto interlocutório que intermediou as novas emissões (agora também pela entrevistada) da expressão “culinárias tradicionais”, o adjetivo “tradicionais” foi ganhando um novo sentido a partir da frequente referência feita por Laura ao Fórum das Comunidades Tradicionais, nome do movimento em que se articulam quilombolas, caiçaras e indígenas avizinados em rede. Dir-se-ia que o novo e o velho são ideias que se misturam no receituário gestado no cadinho cultural comunitário. Destarte, referindo movimento presente, atuante e vivo, a acepção de antiguidade atribuível ao adjetivo “tradicionais” foi dando lugar à conotação de *comunidade em ato*, *comunidade dos povos tradicionais*, de modo que, em seu percurso entre a minha enunciação inicial e o seu resgate pelo pedido de rememoração e, finalmente, pela apropriação e utilização efetiva por parte de Laura, a expressão “Resgate das Culinárias Tradicionais”, agenciando um discurso que é encantamento simbolígeno em ato, encaminhou o trabalho de um sonho que convoca e enlaça uma multiplicidade de anelos expressos na continuidade da fala de Laura:

O sonho é ter um restaurante, ter essa cozinha maravilhosa “Resgate das Culinárias Tradicionais”. E a gente, a pousada. É o Parque também, já eles têm um acordo com a gente de que assim que a gente for reconhecido tá passando a lanchonete da praia e estacionamento pra gente. E aí vamos ter uns seis estabelecimentos. Capacitar a comunidade para estar dirigindo isso. E todo mundo vai ter sua renda que é o meu sonho, é ver todos. Olha, hoje eu posso dizer que tenho uma renda que eu posso contar com a renda. Se eu for na cidade abrir um crediário para tirar meu fogão, eu tenho uma renda certa no final do mês. Esse é meu sonho. Porque são poucos, muitas pessoas desempregadas, que não têm nenhuma renda.

Prosseguindo por seu turno a memoriosa trama da polissemia, o trabalho do sonho desencadeia no psicanalista o resgate de uma passagem (há muito lida e doravante ressignificada) em que o antropólogo político Pierre Clastres fala de “descendentes envelhecidos” e de “‘povos novinhos’ de outrora”:

O que será então das sociedades não divididas, das sociedades sem tiranos, das sociedades primitivas? Deixando desenrolar-se seu ser-para-a-liberdade, elas justamente só podem sobreviver no livre exercício de relações francas entre iguais. Toda relação de outra natureza é, por essência, impossível porque mortal para a sociedade. A igualdade só quer a amizade, a amizade só se experimenta na igualdade. Tivesse sido dado ao jovem La Boétie ouvir o que dizem em seus cânticos mais sagrados os índios Guarani de agora, descendentes envelhecidos, mas intratáveis, dos “povos novinhos” de outrora! Seu grande deus Namandu surge das trevas e inventa o mundo. Faz com que primeiro advenha a Fala, substância comum aos divinos e aos humanos. Confere à humanidade o destino de acolher a fala, de existir nela e de ser seu abrigo. Protetores da Fala e protegidos por ela: tais são os humanos, todos igualmente eleitos pelos divinos. A sociedade é o gozo do bem comum que é a Fala. Instituída *igual* por decisão divina – por natureza! – a sociedade reúne-se em um todo um, isto é, indiviso: então, nele só pode morar *mborayu*, vida da tribo e sua vontade de viver, a solidariedade tribal dos iguais, *mborayu*: a amizade *é uma como* a sociedade que ela funda, como os homens dessa sociedade são *todos uns* (CLASTRES, 1987, p. 123).

Se onde há fala amiga entre iguais, há potência democratizante, como encarar o desafio representado pelas exclusões da isegoria que, com Bove, vimos questionar a própria essência definidora do Estado Democrático?

Para o desenvolvimento dessa interrogação, gostaria de esclarecer os seus termos. Embasando a isonomia, igualdade de todos perante a lei, a isegoria designa o direito igual à fala na assembleia que produz essa mesma lei. Donde a pergunta: por mais que algum inventor democrático se invente, desde as brechas paradoxais do Estado, qual espaço democratizante poderia ser inventado em uma ação estatal com os radicalmente alijados de expressão e de escuta?

Começemos por investigar historicamente qual seria a essência definidora do Estado democrático questionada pelas exclusões da cidadania. A partir de 510 a.C., a reforma de Clístenes inaugurou o espaço político da democracia ateniense, promovendo a disjunção entre as relações de vizinhança (que favoreciam a concentração do poder familiar oligárquico e aristocrático) e a unidade política de base (que passou a ser formada por trítias com integrantes do litoral, do interior e da cidade). Nisso podemos apoiar a ideia de que a essência definidora do Estado democrático consiste na dignificação dos particulares mediante arranjos geométricos (ou proporcionais) de suas potências que promovam a sua participação equânime no bem-comum. Assim, uma ação democratizante em meio aos radicalmente alijados de expressão e de escuta requer a desmontagem

dos poderes alijantes mediante a recomposição geométrica do critério de sua afinidade de interesses. Como fazê-lo concretamente?

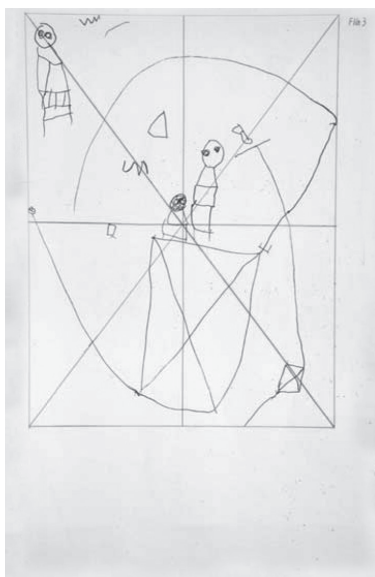
– Não sei, vamos pensar juntos.

Nessas cinco palavras que proferi como psicólogo a serviço do Estado, reside a meu ver a essência definidora (ou a causa histórico-genética) da ação clínica democratizante que deu lugar ao processo conjunto:

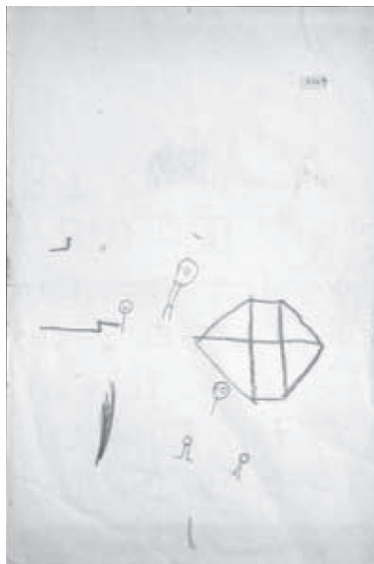
1) de reversão da exclusão de Hermes (5 anos) da creche municipal cuja diretora cogitava enviá-lo a instituição para deficientes,

2) de transformação do modo negativo pelo qual sua mãe e os funcionários da creche inicialmente o percebiam (débil mental e surdo) e

3) do encaminhamento de um saber positivo sobre o seu psiquismo (capaz de constelar a si e a seu mundo circundante no movimento de um desenho multifigural, em cuja complexa estrutura geométrica e gravitacional, a exemplo do pessoal da creche, eu e meus colegas e alunos não cessamos, desde 1986, de descobrir aspectos significativos e surpreendentes).



Em curto, penso que aquilo que, como mandatário da delegacia regional de serviço social, comuniquei às agentes da creche, aflitas por não saber (e ter de saber) o que fazer com Hermes, propiciou-lhes, na suspensão da ameaça de julgamento condenatório e na oferta de parceria reflexiva, que o medo da morte (ou da demissão) cedesse lugar ao desejo de vida (ou de pensar juntos), irmanando-as ao psicólogo-supervisor como um tio entre tias. Assim, quando surgiu entre nós a ideia de procurar obter o desenho da figura humana de Hermes, as tias – de maneira fraterna, mas bastante assertiva – me dissuadiram de fazê-lo no recinto fechado e isolado onde haviam acabado de demonstrar que Hermes não reagia aos estímulos verbais e corporais com que tentavam fazer que reproduzisse os traços simples de um modelo. E foi acatando a sugestão delas que, em ambiente aberto, festivo e coletivo (onde, na véspera, haviam fabricado pipas, introjetadas na imagem acima), propus o desenho conjuntamente a Hermes e a seus colegas, à vista de cujas produções pajens e professoras se sentiram espontaneamente convidadas a repensar a ideia de que ele seria débil mental, tendo em conta a comparação de desempenhos ensejada pela situação experimental, cuja montagem elas mesmas haviam coproduzido. (Eis, p. ex., o desenho de um colega de Hermes, de 9 anos, considerado normal e saudável:)



Na transformação descrita, Hermes, eu e suas tias passamos a tomar parte, como elos imprescindíveis, de um novo modo de relação que pode ser compreendido conforme um pensamento neo-ontológico (em que se acrescenta à interrogação “o que é isto?” a pergunta “para quem é assim?”, reconhecendo-se na perspectiva de cada nova singularidade o poder ontogênético de refundamentalizar o mundo comum²³).

Para aquilatar o alcance neo-ontológico da transformação ensejada, o texto de Bove (2006, p. 50, grifo nosso) sobre a *Hilaritas* oferece um grande achado:

[...] quando o Corpo humano, como ocorre na Hilaridade, é afetado por causas exteriores, mas igualmente em todas as suas numerosas partes, isso significa também que *ele se afeta a si mesmo* porque é também afetado por algo que é comum a todas as suas partes e/ou algo que é também comum a todos os outros corpos. Sua passividade extrínseca é, portanto, imediatamente correlativa a uma atividade real que, em última instância, é a da razão.

Em Espinosa, uma causa é dita interna com relação a efeitos que podem ser inteiramente explicados apenas pela natureza dela. Na passagem em exame, uma causa interna é produzida a partir de uma afecção isônoma, isto é, de uma modificação que seja a mesma tanto no que concerne à relação entre as partes

²³ Cf. CHAUI, 1994, p. 242. Na referida obra, mencionando Heidegger e Merleau-Ponty a propósito do tematizado movimento interrogativo, Chauí fala em “nova ontologia”. Já a opção pelo qualificativo “neo-ontológico” é de minha inteira responsabilidade [DC]. Visa a assinalar a relação necessária e intrínseca entre o reconhecimento de uma alteridade singular e a refundamentalização do mundo comum.

do corpo humano, quanto no que concerne à relação que essas mesmas partes mantêm com a totalidade do corpo. Considero que esse achado de Bove é preciosíssimo para uma filosofia da liberdade, na medida em que, abrangendo a passagem da passividade extrínseca do corpo e da mente do indivíduo humano à atividade interna do corpo e da mente comum, se fundamenta:

- 1) na ocorrência real de uma transformação que efetua uma relação proporcional (ou racional) entre partes e destas com o todo;
- 2) em que essa transformação produz, ao mesmo tempo, um modo de existência racional-real destas partes e deste todo;
- 3) em que esse processo engendra um regime de autonomia quanto ao agir, ao sentir, ao imaginar e ao pensar.

Iluminando-se assim as condições imanentes da passagem do *ser afetado* ao *afetar-se*, surge a ideia de que *a constituição de um corpo comum é um fenômeno afetivo que funda um campo transindividual de autorreflexão*. Enquanto afetivo, esse fenômeno abre para o campo do inconsciente; porque inaugural de uma comum-unidade, esse fenômeno abre para a origem e fundamento da sociedade e da política; porque anterior à interpretação e contemporâneo à urdidura de semelhanças e identificações, esse fenômeno abre para o primado da interação afetiva na constituição do campo clínico; porque posição de um novo ser irreduzível aos indivíduos dele componentes, esse fenômeno abre para um pensamento neontológico e para uma prática ontogenética, sendo que a ideia-guia daí resultante pode ser sintetizada no lema de que *as condições de interação afetiva determinam o grau de autonomia das comunidades constituídas por essa mesma interação afetiva*.

Esse *campo transindividual de autorreflexão* corresponde ao que, no Caso Hermes, eu designei como *engenho instituinte*, propondo-o como o objeto próprio de uma psicologia política. No exemplo real narrado, longe da Hilaritas dos antigos hebreus que solda o seu sentimento igualitário na servidão *inquestionável* a Deus e no ódio sagrado aos gentios e infiéis, observe-se entre mim, Hermes e as agentes da creche o advento de uma inteligência coletiva propiciada justamente pelo compartilhar de uma interrogação que introjeta a autoridade imaginária estatal (atribuída de início ao psicólogo-supervisor), destituindo-a de seu poder exterior (*Potestas*) em proveito da potência (*Potentia*) autossimbólica do corpo comum adveniente. Parece-me assim que o caráter verdadeiramente democrático deste evento instituinte revela-se quando uma alegria bem proporcionada (*Hilaritas*) tem como determinantes de seu movimento equilibrado o desejo de não dominar próprio da felicidade autogestivária e a intuição amorosa transindividual própria do encantamento simbólico.

A propósito do modo de contraposição formativa ao desejo de dominar em que consiste uma política democrática de contrapoderes republicanos, mantendo em mente o material clínico-político até aqui exposto, voltemo-nos agora à compreensão da extensão da exclusão da cidadania relacionada por Bove aos limites que mesmo

um Estado democrático impõe à potência da Multidão: quais seriam os pontos de incidência e as modalidades da referida exclusão política? Com relação à extensão da exclusão daí compreendida, em que medida e por quais agenciamentos se poderia opor-lhe contrapoderes? E de que natureza seriam então esses contrapoderes?

Proponho introjetar essas questões em quatro patamares de análise psicopolítica: o patamar republicano, o patamar social, o patamar transindividual e o patamar intrapsíquico.

No primeiro desses patamares, investiguemos através da obra de Kowarick (2009) a semiose histórico-geográfica da categoria da exclusão utilizada por Laurent Bove:

[...] exclusão [é] uma “palavra-chave” da *retórica republicana francesa*. Não só ela se origina na França, mas também está ancorada na interpretação da *história republicana revolucionária francesa e do pensamento republicano*. Deste ponto de vista, a exclusão não é concebida como um simples fenômeno econômico ou político, mas como uma falta de “nacionalidade”, um *esgarçamento do tecido social* (HILARY *apud* KOWARICK, 2009, p. 62-63, grifos de Kowarick).

Essa problemática está presente no discurso político oficial faz algumas décadas. Contudo, o termo exclusão, no sentido forte de garantir a coesão social, só aparece no âmbito do aparelho de Estado em 1991. É quando o *Commissariat Général du Plan* assume a responsabilidade de promover a inclusão dos segmentos em situação de vulnerabilidade [...] (KOWARICK, 2009, p. 62).

Desde então o debate penetra no coração dos embates políticos, despontando como a prioridade nacional que articula as plataformas eleitorais e políticas das várias instâncias de governo: a “*fracture sociale*” está no centro da campanha de 1995, quando a direita, com Jacques Chirac, ganha as eleições, assim como dois anos depois, ocasião em que os socialistas, liderados por Lionel Jospin, conseguem a vitória eleitoral: aquele aposta na dinamização da atividade econômica e este, sem disto esquecer, prescreve a diminuição da jornada de trabalho para 35 horas semanais. Na extrema-direita, Jean-Marie Le Pen, no seu “*Appel aux Français*”, impregnado de racismo e xenofobia, também prioriza o combate à pobreza e à desigualdade, vociferando contra a presença de estrangeiros em solo pátrio: o neofascista fala em extirpar a França dos males alienígenas que a contaminam e devolvê-la aos verdadeiros franceses. É também o assunto central da grande imprensa, que o aborda em termos indignados, pois considera o massivo alijamento social e econômico verdadeira “*vergonha nacional*”. Um exemplo: “uma sociedade desenvolvida não pode viver com semelhante fratura e tolerar que uma parte importante de sua população arruine sua coesão social” (LE MONDE, 1994 *apud* KOWARICK, 2009, p. 62-63).

Se a exclusão tem como resultado uma fratura, decerto o elemento excluído era condição de possibilidade de uma estrutura. Para investigar essa estrutura e este seu elemento constituinte excluído, sigamos o fio da extensão da exclusão.

Acompanhando Robert Castel (1991, p. 153), Lúcio Kowarick (2009, p. 59) repassa um inventário das significações envolvidas na categoria da exclusão,

que se podem aqui resumir em termos de *cercear, separar, confinar, restringir o acesso, não admitir, repelir, mandar embora, exonerar, expulsar, banir, expatriar, exilar, exterminar, destituir* e submeter à perda do *direito a ter direitos*, conforme a expressão de Hanna Arendt. Penso que cabe também explicitar terminologicamente os subentendidos e intersectos sentidos de *restringir* e *discriminar*.

Acompanhando ainda Robert Castel, Lúcio Kowarick traça uma diferença que penso marcar, na problemática da exclusão tal como circunscrita no tematizado questionamento de Laurent Bove (2002, p. 87-88) acerca da essência definidora do Estado Democrático,²⁴ a passagem do patamar republicano para o patamar social: enquanto os termos supracitados podem ser abrangidos no campo jurídico-político, comportando um ato legal na esfera pública, há outro fenômeno conexo que concerne especificamente à fragilização de laços socioeconômicos: trata-se do fenômeno da *desfiliação* que abarca não somente a perda de trabalho, “mas também a perda das raízes forjadas no cotidiano do trabalho, do bairro ou da vida associativa” (p. 58).

Tendo em conta que a vida associativa desenvolve raízes que envolvem o cotidiano, o trabalho e o bairro, avanço a hipótese de que o constituinte estrutural interrogado corresponde às relações de *confiança convivencial* pelas quais a vida associativa das raízes habita e desenvolve de modo orgânico, acompassado, laborioso e reflexionante as raízes da vida associativa. Se assim for, de que maneiras esse comportamento teórico das raízes se concretizaria nas histórias reais das pessoas? E o que tais histórias revelariam quanto à natureza dessas raízes?

Das raízes que resistem à desfiliação, Laura tratou em relato autobiográfico, quando a entrevistei no processo de construção da Oficina do Medo e dos Sonhos:

DAVID: Você falou que às vezes há pessoas jovens que se desgarram. Que vão pra cá, que vão pra lá. Você vê pessoas na comunidade, algumas que estão com mais tendência de se isolarem às vezes em alguma tristeza, alguma coisa assim, alguma depressão que elas tenham?

LAURA: Eu vejo. Até, até assim mesmo dentro da minha própria casa, David. Eu assim sou muito preocupada com meu filho. Porque é muito quieto, muito isolado. [...] Porque os médicos costumam dizer que a criança sente aquilo que a mãe sente. [...] Eu não fui pra cidade. Eu tive ele em casa. Eu levei três dias para ele nascer. [...] Eu estava grávida dele de cinco meses. Eu tive a minha casa demolida com cinco crianças pequenas, desempregada e estava grávida dele.

[...]

²⁴ “Que significa então o *omnino absolutum* [inteiramente absoluto] de uma democracia restrita a algumas famílias, quando as mulheres, os homens jovens, os estrangeiros e a massa dos trabalhadores assalariados, que constituem a maior parte da cidade, são excluídos?”

DAVID: [...] eu fico pensando assim: de quem foi a culpa? Eu estou estudando a culpa. De quem foi a culpa de a Laura viver essa situação, de demolição de casa e, em consequência disso, o sofrimento durante a gravidez já próxima ao parto e de o parto ser assim desse jeito? E agora as preocupações que fazem com que ela volte a pensar nesse momento e se perguntar se o filho não estava sentindo tudo isso, não é?

[...]

LAURA: Olha, David, eu acho que a culpa seria do próprio governo. Quando ele implantou um parque dentro de uma comunidade já existente de 400, 300 anos. [...] Então eu acho que a culpa foi do parque, do governo que implantou um parque dentro de uma comunidade onde existe. Tanto que a nossa raiz é tão forte, David, que eles não conseguiram nos tirar até agora. Porque se nós não tivéssemos direito, eles teriam já nos tirado, mas não conseguiram até agora. Isso está com 23 anos e não conseguiram porque, certamente, nós temos raiz aqui dentro. Entendeu? A raiz é muito forte. Eles demoliram casa, cortaram minha plantação todinha, minha roça picaram de facão. Voltaram na minha porta e falaram que se eu voltasse a plantar eu ia ser presa. Quer dizer, naquele momento, uma pessoa que então trabalhou, suave, virou bandido? Porque eles me ameaçavam de levar pra cadeia por plantar, por fazer minha roça. Então eu acho que o único culpado foram eles. Não tem outro culpado. Foram essas pessoas.

DAVID: Bom. Muito obrigado, Laura.

LAURA: De nada.

[...]

LAURA: Eu queria fazer uma perguntinha antes de concluir. [...] Nessa questão das pessoas fechadas, que a gente sente ter uma certa tristeza guardada e que às vezes ela não solta. Essa oficina do medo e da paz, ela tá dentro desse contexto?

DAVID: Essa pergunta que você tá fazendo é uma pergunta que eu vou levar para os nossos companheiros que estão montando junto comigo esse projeto.

LAURA: Certo.

DAVID: Nós estamos construindo isso juntos.

LAURA: Tá.

DAVID: A sua pergunta nos ajuda a construir.

Onde ter raiz é ter direito, a raiz é nossa e é tão forte: na resistência contra o atentado de desenraizamento intentado por mandatários do Estado, os liames

interpessoais se enlaçam e concretizam a comunidade como solo de uma potência que se afirma como direito, num contrapoder que, como uma árvore crescente, atravessa e enfeixa o transindividual, o social e o republicano de baixo para cima. As raízes dessa afirmação de direitos de raiz sofrem, todavia, um trauma intergeracional em sua matriz temporal interna, o desespero da mãe-gestante violentada brotando na tristeza que o filho guarda e que o guarda no isolamento.

É grave a vulnerabilização, pois no Infantil se encontra em estado nascente a presença estruturante e palpitante de um futuro em ato. Mais esse futuro se ausenta, mais o homem se animaliza, terrorizado pela difusa presença de um fantasma infantífago que devora o tempo do Infantil. Foi encarnando a sua lei mortífera que, em nome do Estado e da Natureza, seguranças terceirizados invadiram a cultura de subsistência do Quilombo da Fazenda (cujos habitantes vivem do cultivo e do cuidado centenários do meio ambiente entre a serra e o mar), puseram abaixo a casa de Laura erguida no terreno arenoso em mutirão, criminalizaram e ceifaram o roçado do seu quintal, a ameaçaram com prisão em caso de replantio ou reconstrução e, segundo ela detalhou, ante a pergunta de aonde ir, sugeriram que, gestante de cinco meses, se retirasse com os cinco filhos “pra baixo da ponte”, desacreditando o trabalho do diálogo e da concórdia e fazendo a paz democrática parecer uma quimera ou um engodo (mas, apesar disso, as palavras e ações da resistência comunitária – afinal vitoriosa – se pautariam pela lógica da não violência). Enquanto isso, sobretudo no meio urbano, o fantasma infantífago dá o ar de sua desgraça na perversão do tempo com que o capitalismo adoce a vida humana:

A carga mental e psíquica do trabalho não cessa de aumentar à medida que as exigências se multiplicam: pressão do cliente, supervisão pelo computador, redução de prazos, ordens contraditórias [...] Aos riscos tradicionais do trabalho [...] se somam agora aflições mentais – o sentimento de urgência permanente, o temor de cometer erros, a frustração de não poder fazer seu trabalho como se desejaria... A perda de sentido do trabalho, o sentimento de ser um brinquedo de forças incontroláveis, a incerteza do amanhã: são outros tantos fatores que agravam o sentimento de angústia nas empresas. Daí o aumento espetacular das patologias psíquicas, que a imprensa chama de sofrimento no trabalho, o estresse e o esgotamento profissional (*burnout*)... os trabalhadores enrascados nestas situações desenvolvem muito mais do que outras doenças cardiovasculares, depressões, lombalgias e outros transtornos muscular-esqueléticos. Os médicos do trabalho constatarem verdadeira epidemia destes sintomas nos assalariados, que aumentam 20% anualmente desde o começo dos anos 1990. Ao lado das patologias diretamente ligadas ao trabalho, o desemprego impõe também um pesado tributo à saúde e ao bem-estar. Depressão, doenças cardiovasculares, suicídios fazem com que um desempregado tenha três vezes mais probabilidades do que um empregado de morrer nos cinco anos seguintes à perda do emprego (COUTROT *apud* SINGER, 2009).

Franqueando os umbrais do patamar intrapsíquico dos contrapoderes de resistência ao desejo de dominação, no ensaio “Como dizer não às crianças”, Laurent Bove dá a ver o conflito intergeracional em torno da devoração do Infantil por uma via extremamente prolífica e sugestiva, posto que, articulando ontologia política e antropogênese, a sua matriz metodológica é a um só tempo interdisciplinar e trans-histórica:

Freud escreve que as formas linguageiras mais primitivas do “sim” e do “não” são a expressão das mais antigas moções pulsionais – a saber, das moções orais: “Isso eu quero comer, ou, então, quero cuspi-lo”, no dizer de Freud sobre o Eu da criancinha regida pelo princípio de prazer /desprazer. De modo que o “não”, na linguagem, pode ser considerado como expressão primitiva de uma expulsão que toma, em primeiro lugar, a forma do cuspe, de acordo com uma negação que, como escreve Freud, pertence à lógica da pulsão de destruição. E certamente estas pulsões ou impulsos primitivos destrutivos continuam a agir obscuramente na vida do adulto. Os mesmos adultos-pais que, por um amor imoderado e possessivo da sua progênie, dizem desejar “comer” a sua criança, incorrem sem dúvida no risco psíquico – quando ela, essa criança-adolescente vier a ter outros desejos e por isso vier a se mostrar “incomestível” ou mesmo “indigesta”! – de ver reaparecer neles, com eles, em face da criança rebelde que não quer “ser comida”, este não primitivo da negação que quer a destruição do outro (da sua singularidade, da sua diferença, em suma, da sua autonomia). Deste ponto de vista, a antropofagia efetiva pode ser a expressão de um ódio extremo: é assim que, na *Iliada*, Aquiles diz ao derrotado Heitor o quanto deseja “cortar e devorar a sua carne toda nua [...]” (BOVE, 2010, p. 54).

Estimulado pelo recurso à literatura de que Bove lançou mão e entendendo a mitologia como expressão coletiva e trans-histórica do inconsciente humano, evoco a narrativa da luta entre o deus Cronos e seu filho (e também deus) Zeus, a fim de plasmar o fantasma concernido na pulsão infantífaga²⁵:

Réia submetida a Crono pariu brilhantes filhos: Héstia, Deméter e Hera de áureas sandálias, o forte Hades que sob o chão habita um palácio com impiedoso coração, o troante Treme-terra e o sábio Zeus, pai dos Deuses e dos homens, sob cujo trovão até a ampla terra se abala. E engolia-os o grande Crono tão logo cada um do ventre sagrado da mãe descia aos joelhos, tramando-o para que outro dos magníficos Uranidas não tivesse entre os imortais a honra de rei. Pois soube da Terra e do Céu constelado que lhe era destino por um filho ser submetido apesar de poderoso, por desígnios do grande Zeus. E não mantinha vigilância de cego, mas à espreita engolia os filhos. Réia agarrou-a longa aflição. Mas quando a Zeus pai dos Deuses

²⁵ “[...] a divindade Cronos (Tempo) dos gregos, como traz um fim a todas as coisas que tiveram um começo, é acusada de devorar a própria prole.” Cf. BULFINCH, 2002, p. 14, nota 3.

e dos homens ela devia parir, suplicou-lhe então aos pais queridos, aos seus, à Terra e ao Céu constelado, comporem um ardil para que oculta parisse o filho, e fosse punido pelas Erínias do pai e filhos engolidos o grande Crono de curvo pensar. Eles escutaram e atenderam à filha querida e indicaram quanto era destino ocorrer ao rei Crono e ao filho de violento ânimo. Enviaram-na a Licto, gorda região de Creta, quando ela devia parir o filho de ótimas armas, o grande Zeus, e recebeu-o Terra prodigiosa na vasta Creta para nutri-lo e criá-lo. Aí levando-o através da veloz noite negra atingiu primeiro Licto, e com ele nas mãos escondeu-o em gruta íngreme sob o covil da terra divina no monte das Cabras denso de árvores. Encueirou grande pedra e entregou-a ao soberano Uranida rei dos antigos Deuses. Tomando-a nas mãos meteu-a ventre abaixo o coitado, nem pensou nas entranhas que deixava em vez da pedra o seu filho invicto e seguro ao porvir. Este com violência e mãos dominando-o logo o expulsaria da honra e reinaria entre imortais. Rápido o vigor e os brilhantes membros do príncipe cresciam. E com o girar do ano, enganado por repetidas instigações da Terra, soltou a prole o grande Crono de curvo pensar, vencido pelas artes e violência do filho. Primeiro vomitou a pedra por último engolida. Zeus cravou-a sobre a terra de amplas vias em Delfos divino, nos vales ao pé do Parnaso, signo ao porvir e espanto aos perecíveis mortais. E livrou das perdidas prisões os tios paternos Trovão, Relâmpago e Arges de violento ânimo, filhos de Céu a quem o pai em desvario prendeu; e eles lembrados da graça benéfica deram-lhe o trovão e o raio flamante e o relâmpago que antes Terra prodigiosa recobria. Neles confiante reina sobre mortais e imortais (HESÍODO, 2003, p. 129).

Karen Armstrong (2008, p. 161) interpreta politicamente essa história mitológica:

Hesíodo queria que essas histórias assustadoras de pais e filhos divinos matando e mutilando uns aos outros alertassem os gregos sobre os perigos da luta fratricida que se travava nas pólis.

Discorrendo sobre o tempo na Teogonia, Jaa Torrano (2003, p. 88) esclarece:

Para Hesíodo, o tempo não é de modo algum uma categoria absoluta, nem sequer uma categoria. Nem há, na língua de Hesíodo, uma palavra que designe o tempo (como não há uma que designe o espaço) de um modo abstrato. Nela, o tempo sempre se indica através de expressões adverbiais, adjetivas ou verbais. O tempo não é substantivo e deve sempre subordinar-se às exigências do Ser. E o Ser, na Teogonia, se revela sempre como a força-de-ser, i.e, o poder de fazer-se Presença e de Presentificar.

Na interpretação conjunta dos comentários e do comentado, a luta intergeracional em que o passado se antagoniza com o futuro revela-se fratricida na negação do tempo presente como lugar de construção política fraterna da vida humana. Essa negação do presente irmana pais e filhos, na medida em que incide sobre o encantamento da *criança sempre viva dentro de nós com seus impulsos e angústias* que Freud, na

Interpretação dos sonhos, referiu à expressão *das Infantile*, noção que extrapola o período empírico da infância. Assim, creio que o encantamento do Infantil corresponda, em boa parte,²⁶ à *Hilaritas* proposta por Laurent Bove como o afeto democrático por excelência. Creio igualmente que o encantamento do Infantil corresponda, também de modo essencial e parcial, à felicidade autogestionária que é o gosto de não dominar e de não ser dominado, conforme a concepção de Paul Singer. Canalizando a força de presença da atividade encantadora e encantada do Infantil (e também da *Hilaritas* e da felicidade autogestionária), em prol da imagem de uma história aquém e além da vida humana atual, o totalitarismo político e o fundamentalismo religioso, à direita e à esquerda, comungam o mandamento de escrever a lei da história e de deus com o sangue do semelhante, terrorizando e coagindo à obediência, à incorporação e à transmissão intergeracional de um conjunto de dispositivos anti-republicanos que, “em face da criança rebelde que não quer ‘ser comida’, [faz reaparecer] este ‘não’ primitivo da negação que quer a destruição do outro (da sua singularidade, da sua diferença, em suma, da sua autonomia)”, como diz Bove (2010, p. 54).

Na primeira Oficina urbana com o Plano de Autoformação Local de Píneiros, o medo ancorou-se na angústia do tempo perdido, girando em torno das ansiedades quanto ao andamento, ao foco, à forma e ao lugar dos encontros, espaços de expressão do sentimento de não espaço do sonho, reproduzindo a situação geral em que, em decorrência da perversão do tempo com que o capitalismo adoce a vida humana, vimos irromper “o sentimento de urgência permanente, o temor de cometer erros, a frustração de não poder fazer seu trabalho como se desejaria... A perda de sentido do trabalho, o sentimento de ser um brinquedo de forças incontroláveis, a incerteza do amanhã” (COUTROT *apud* SINGER, 2009, p. 174). Ora, a perda do tempo e do espaço do sonho – que significa também perda do encantamento do Infantil, da alegria da *Hilaritas* e da felicidade autogestionária – ancora-se assim num modo planetário de trabalhar que nos aliena de nossos desejos. Como poderíamos fazer frente a uma realidade tão massiva e esmagadora?

No encontro fundador de Invenções Democráticas, permitindo especificar sensivelmente essa indagação, Laurent Bove compartilhou suas inquietudes na esteira de uma narrativa incrivelmente real (que vou repercutir com fidelidade antes literária que literal, acrescentando palavras e ideias que, ainda que inspiradas nas dele, são minhas):

A cruzada libertária das crianças foi sem armas, foi anticruzada. Lideradas no século XIII por um jovem de 15 anos, os meninos partiram de Paris em direção à portuária Marselha, onde acreditavam, em crescente entusiasmo, que o mar abriria alas à sua passagem para uma sonhada terra de liberdade. Em lugar, encontraram uma vistosa embarcação, cujo ardiloso capitão ofertou-a à guisa de

²⁶ Se todo pensamento trata de captar essências, não há por que não considerá-las parciais, na medida em que sempre haverão de integrar complexidades infinitas.

gentil e gratuita travessia. Uma vez a bordo, foram todos rendidos, tiranizados, vendidos e escravizados.

Educadores democráticos: após a travessia com sua generosa e ensinante companhia, em que terras aportarão as crianças cujo livre desejo porta a adolescência indefinida do mundo? As que não forem lançadas ao mar da miséria, como lograrão escapar da prisão, da tirania e da escravização pelo capitalismo que, mesmo em crise, lhes molda e lhes solda o desejo ao objeto mercantil? Ou poderia a economia solidária nos livrar da lei do livre mercado, desconstruindo-a no próprio processo de construção de uma via real de emancipação do trabalho assalariado que vassala e avassala corpos e mentes? Poderia a Justiça Restaurativa, procedendo desde o entremeio dos processos em que se cruzam as estratégias espontâneas dos desejos inconscientes, fomentar em escala significativa o reconhecimento recíproco entre cidadãos, baixando à terra o nível de abstração envolvido nos teatros dos tribunais que confrontam com a Lei um sujeito isolado e suspenso no livre-arbítrio, em cuja lógica se apóia a culpabilidade imputada pelo aparelho jurídico do Estado? Poderiam os artesãos da alma rearranjar os regimes afetivos e redirecionar a agressividade desembastada na cegueira dos conflitos selvagens, engendrando dispositivos de reversão da hegemonia do medo da morte por sobre o desejo de vida?

Em perspectiva afim, eu pergunto: o que será feito da justiça, da educação, dos afetos e das riquezas no mercado solidário em que o equilíbrio dinâmico do cultivo e do cuidado de si e do semelhante se apoie na redistribuição equânime do tempo social livre de trabalho abstrato reificado? Para expor o escopo prático dessa sintética e abrangente questão, vou narrar outra história, registrada em filme acessível pelo YouTube. Quando convivi, em junho de 2007, com sócias da Cooperativa de Costureiras Unidas Venceremos (UNIVENS), em Porto Alegre (RS), aprendi que houve, em momento fundador, uma decisão coletiva de dividir o valor líquido da venda de milhares de sacolas (encomendadas pela organização do Fórum Social Mundial) de maneira inversamente proporcional ao número de sócias das cooperativas constituintes da rede produtiva (que precedeu a Justa Trama). Assim, com relação ao valor líquido obtido com essa grande venda, uma cooperativa de costureiras composta por seis sócias recebeu a mesma proporção que outra composta por 30 sócias (que decidiram, portanto, receber individualmente a quinta parte da remuneração das sócias da cooperativa menor). Contrapondo-se à determinação da remuneração pelos critérios heterônomos do valor médio de mercado, do tempo de produção e do número de unidades produzidas, essa decisão observou o princípio consensual de que “quem é menor precisa de mais incentivo”. Pressupondo e pondo a circular os valores de outra moeda, essa encantada e encantadora deliberação democrática, em contraste com as hegemônicas teorias econômicas do Valor-Utilidade e do Valor-Trabalho, põe em prática o que proponho chamar de Teoria do Valor Liberdade.

Com relação à questão do tempo social livre de trabalho abstrato reificado, para que fique claro o alcance revolucionário que enxergo no evento narrado – desdobrado na criação de um Comitê de Preços da Justa Trama –, valho-me das análises e proposições de Castoriadis (1987, p. 281-283):

De um extremo a outro de sua obra, Marx diz ao mesmo tempo e sucessivamente:

- a economia capitalista *transforma efetivamente*, e pela primeira vez na história, os homens e seus trabalhos heterogêneos no Mesmo homogêneo e mensurável e *faz ser*, pela primeira vez, essa coisa: o Trabalho Simples Abstrato que não tem nenhuma outra determinação pertinente a não ser o “tempo” (do relógio);

- a economia capitalista *faz enfim aparecer* o que desde sempre aí estava escondido, a igualdade/identidade substancial/essencial dos homens e de seus trabalhos, até então mascarada por representações fantásticas;

- a economia capitalista *dá a aparência do Mesmo* ao que é essencialmente heterogêneo: os indivíduos e seus trabalhos mediante a produção de mercadorias e a transformação da própria força de trabalho em mercadoria, portanto, sua reificação (*Verdinglichung*).

Ora, essa oscilação é fatal. Marx sabe muito bem, ele é o primeiro a dizê-lo, que a aparente homogeneização dos produtos e dos trabalhos só emerge com o capitalismo. É o capitalismo que *faz ser*. Mas como, no quadro ontológico que permanece sendo o seu, Marx pode pensar que o capitalismo poderia fazer ser alguma coisa que já não estivesse aí, pelo menos potencialmente? O capitalismo só pode portanto *fazer aparecer*, ele “revela” a humanidade a si mesma – a humanidade que até então se julgava mágica, política, jurídica, teológica, filosófica e que aprende mediante o capitalismo sua verdadeira verdade: que é econômica, que a verdade de sua vida sempre foi *produção*, a qual é cristalização em valores de uso dessa Substância/Essência, o Trabalho. Mas, se ficassemos nisso, a verdade revelada pelo capitalismo seria verdade propriamente dita: o que implicaria, politicamente, a inanidade de toda revolução e, filosoficamente, um novo (e sinistro) “fim da história” já realizado. Portanto essa verdade é e não é verdade: o capitalismo *dá a aparência* do mesmo ao que não o é (redução, fetichismo) – e o estágio superior do comunismo poderá enfim levar em conta a verdadeira e plena verdade, a incomparabilidade e a alteridade irreduzível dos indivíduos humanos. Mas só a poderá levar em conta se levar em conta também a “verdade” econômica que o capitalismo *fez aparecer* ao mesmo tempo *lhe dando a aparência* de ser toda a verdade (reificação). No fundamento do “reino da liberdade” haverá sempre um “reino de necessidade” e, nesse, “*a determinação do valor prevalecerá* no sentido de que será *mais essencial do que nunca* regulamentar o tempo de trabalho e a repartição do trabalho social entre os diversos grupos de produção e enfim manter a contabilidade de tudo isso” (Pi., II, 1457; sublinhado por mim). Como portanto essa “regulamentação” poderá ser feita sem unidade de medida e o que poderia ser esta unidade senão, como o diz Marx, a “*determinação do valor*” – a saber, o Trabalho levado de uma forma ou outra a suas determinações puramente quantitativas?

Na medida em que o império da abstração quantitativa do trabalho desumaniza a qualidade, o ritmo e os períodos do tempo dos trabalhadores, e na medida em que esses trabalhadores estejam privados do controle dos fins e meios do processo de produção, a pressão automática (determinada pelas leis do mercado livre de humanidade) pelo aumento da taxa de acumulação se efetuará necessariamente como causa primária de doenças físicas e psíquicas. Por outro lado, à medida que a produção de riquezas ande junto da livre associação de produtores autônomos, a liberdade política e a liberdade intelectual e ética experimentarão um proporcional e decisivo influxo democratizante, num feliz encaminhamento da tensão entre a democratização das instituições políticas (que envolve o aumento da justiça participativa, tal como na universalização do direito à saúde e ao sufrágio) e a tirania econômica (fundada na falta de justiça distributiva dos meios de produção). Concebo o Valor Liberdade como a potência política, intelectual e ética resultante do movimento de sincronização entre a justiça participativa e a justiça distributiva, potência que tende a conquistar a Opinião Pública e a insuflar o solidarismo em setores crescentes do próprio segmento capitalista do mercado (que, envolvendo potências contra-hegemônicas, não é só capitalista), no movimento reflexionante cumulativo em que a democracia gera mais democracia.

No plano psicopolítico, contra o argumento de que o autismo dos prazeres perversos seria sustentáculo incontornável da dominação, penso que a mundialização da questão ambiental generaliza a constatação de que um mundo não solidário, além de indesejável, é inviável. Por outro lado, a luta pela existência da própria humanidade tendo na ordem do dia a luta contra a autoextinção, coloca-se o imperativo político amoroso de se ganhar espaço às calamidades antirrepublicanas, às misérias e, enfim, ao terror, invertendo a sua lógica e reparando o mais possível os seus efeitos – donde a necessidade de investigar a exclusão, particularmente nessa sua forma extrema e cada vez mais frequente na atualidade em que consiste a desfiliação.

Trabalhando nesse sentido, em formulação preciosa, Lúcio Kowarick franqueia o aprofundamento na face intrapsíquica mais abissal e brutal da nomeada forma de exclusão que, como veremos, se cristaliza como desmantelamento do modo de produção infraestrutural do conatus-reivindicativo de direitos: “[...] desfiliação significa perda de raízes sociais e econômicas e situa-se no universo semântico dos que foram desligados [...]” (KOWARICK, 2009, p. 57).

Sobre o episódio em que os ouvidos de Hermes foram queimados conforme relato de sua mãe, Dona Violeta – “Eu estava morrendo de sono, meio sonâmbula, não sabia bem o que fazia, Hermes não parava de chorar, esquentei óleo, derramei com a colher no ouvido, ele tentou desviar a colher com a mão, queimou a mão, fez a colher bater no ouvido, queimou a pele do ouvido [orelha], derramei o óleo, logo virei a cabeça pra que o óleo saísse, depois coloquei no ouvido esquerdo, mas já tinha dado tempo de esfriar um pouco, afetou mais o direito. Não percebi que estava quente”.

Idade de Hermes à época deste episódio – 4 meses.

Consequências do episódio – No dia seguinte, uma vizinha que estava tomando conta de Hermes chamou d. Violeta para que acudisse o filho, pois “estava saindo sangue vivinho do ouvido. Levei no hospital, o médico me deu a maior lição de moral, queria colocar polícia pra investigar”. Indo a outro hospital (Hospital do Ibirapuera), obteve o seguinte prognóstico: “Mãe, infelizmente o seu filho talvez fique com uma *pequena* deficiência auditiva”; afirma ter seguido todas as recomendações terapêuticas lá recebidas.

Intervenções do psicólogo entrevistador – “Precisamos fazer um estudo sério e profundo”; “Hermes tem condições de se desenvolver, mas enfrenta problemas físicos e emocionais”; “a relação mãe-filho é fundamental, todos trazemos a mãe dentro de nós”; “temos que entender Hermes *na* família”. Comprometi-me a levar, na entrevista seguinte, indicação de local para teste de audição.

Impressões e considerações pós-entrevista – Em relação ao episódio em que Hermes teve os ouvidos queimados, veio a imagem de uma superposição entre as cabeças de mãe e filho; ela, não aguentando mais ouvir o choro dele, fez “desligar” a audição de Hermes, como que estendendo a Lei de Talião — dente por dente, olho por olho, *ouvido por ouvido*... —, não sendo à toa que ela o alcunhe de “desligado”. Que apelo insuportável, para além de sua intensidade sonora, o choro de Hermes endereçava aos ouvidos da mãe?

Considerações ulteriores à primeira entrevista – A qualidade pela qual d. Violeta distingue Hermes de seu irmão Firmino expressa uma inferioridade através de uma categoria de conotação temporal: “Hermes é atrasado”.

Sobre a evasão do pai de Hermes – A gestação de Firmino teria sido contemporânea do luto pelo marido.

Sobre a cena da queima dos ouvidos – Na narrativa do derramamento de óleo quente, impressiona que, depois de descrever em detalhe o esquentamento do óleo e a queima da mão e da orelha do filho, d. Violeta declare: “Não percebi que estava quente”. É como se estivesse em curso um ato em que o desligamento da audição de Hermes fosse concomitante a um desligamento de si mesma. Após a referência inicial ao choro ininterrupto da criança que desencadeia o gesto dela, é como se toda a sequência da cena imergisse no silêncio (desligou a própria audição; desligou-se ao desligá-lo).²⁷

Sobre a intervenção do entrevistador – Quando o psicólogo diz a d. Violeta que todos trazemos a mãe dentro de nós, começa a cavar-se um nexos infinito de alteridades – este outro que é Hermes tem em você um outro que teve outro

²⁷ Esse desenvolvimento da hipótese da superposição ou do recobrimento imaginário das cabeças foi possibilitada por uma grata observação de Betty Svartman, que reproduz aproximadamente: “Deve ter havido alguma clivagem nessa mãe; como ela não ouviu os gritos de dor do filho?”. De fato, na narrativa de d. Violeta, a ameaça representada pelo óleo quente não é denunciada por nenhum som que a criança emita, mas sim por uma constatação visual (“queimou a mão..., a pele do ouvido”) e pela resistência que o corpo sente (“ele tentou desviar a colher”).

outro –, o que alude a uma ideia já aventada: o sentido e a estrutura do interjogo profundo das diversas sociabilidades deitam raízes no campo do inconsciente.

Sobre a simbiose e a agressividade – Se a queima dos ouvidos do filho tiver o sentido de um desligamento simultâneo de si mesma e do filho, a agressividade em questão pressupõe, em ato, não só uma indiferenciação, como a tentativa de se contrapor a ela.

Nas respostas ao Teste de Apercepção Temática com Figuras de Animais, constatei que, em todas as dez pranchas, Hermes não reconheceu os animais grandes como integrantes do mesmo gênero e linhagem dos pequenos – por exemplo, em lugar de reconhecer galinha e pintinhos, designou as respectivas figuras como galinha e patinhos, em lugar de ursos e ursinho, referiu cachorros e coelho e assim por diante.

Pra órfãos de Pátria / Não há na Via Láctea / Pedaco de chão / Allons enfants de la Patrie / Dos filhos deste solo és mãe gentil / Pátria amada, Brasil: Língua Materna, Mãe Terra, Pátria-Mãe, Fraternidade: da matriz comunicativa ao planeta e à galáxia, da nação de origem à mais solidária e igualitária aliança de amizade, as paradigmáticas referências de idioma, posição no universo, *habitat* nativo e vínculo interpessoal e ético-político exprimem na natureza da cultura o caráter radical e generalizado da nossa filiação coletiva a uma Ordem Simbólica de Representações Familiais.

Ao longo das intervenções e do estudo do caso Hermes, afloraram dados indicativos de que a incidência dos traumas sofridos por D. Violeta em relação a pais violentos (tanto o dela quanto o do filho) propagaram-se nos traumas que ela causou no filho, com a grave especificidade de que não apenas se perpetrou um ato que teve o sentido de desligar a audição de (e para com) Hermes, mas, por identificar o filho a esses pais violentos que a abandonaram e por daí abandonar o filho numa descendência exclusivamente patrilinear que ela rejeitava, desencadeou-se inconscientemente uma série de atuações que tiveram o sentido de desligá-lo da ordem simbólica de representações familiares que permite ao indivíduo humano referenciar-se no universo de sua cultura nativa e de nela e, a partir dela, encontrar filiação.

Na abordagem do patamar intrapsíquico dos contrapoderes de resistência ao desejo de dominação, sendo de capital importância mostrar como na traumatogênese se relacionam a desfiliação e a exclusão e como a partir daí se pode ajudar a reagir – numa resistência afirmativa sobre a qual Bove será muitíssimo esclarecedor –, vou expor o modo de exclusão concretizado no processo onde a mãe abandona o filho numa descendência exclusivamente patrilinear.

[3^a Entrevista com D. Violeta — 29/09/86]

Identificação de Hermes ao pai – A seu ver, Hermes é frio, indiferente ao sofrimento dela, contido nas emoções, guarda rancor, “igualzinho ao pai”, espiritual e fisicamente (“tem covinhas igual ao pai”). Firmino é igual a ela, “pra fora”, não guarda rancor, tem “cabeção de nordestino, coitadinho”.

O que impressiona é que d. Violeta não diga que esse ou aquele filho tenha “puxado mais” a esse ou aquele progenitor. Longe de tal noção compositiva, que implicaria uma proporção, menor embora, de participação do outro progenitor no produto conjunto que é o filho, d. Violeta usa repetidamente a palavra “igual(zinho)”. Assim, em relação a Hermes, há razões para supor que esteja em jogo um não reconhecimento de que os filhos são fruto de ambos os pais.²⁸

Não obstante, estou seguro de que em d. Violeta não está ausente, de modo absoluto, a noção de que o filho é gerado na relação sexual dos pais. Esse conhecimento, porém, conviveria com aquele não reconhecimento, sem se afetarem. A valer essa ordem de ideias, na base da não integração de linhagens manifestada por Hermes nas respostas ao CAT-A²⁹ haveria um mecanismo grave; cumpre entender sua natureza antes de indagar se Hermes disporia de algum recurso para metabolizar seus efeitos.

Existe uma noção freudiana destinada a designar esse mecanismo, mas, infelizmente, ela nos foi legada em estado de particular inacabamento. Trata-se da *recusa* (*Verleugnung*).

Seguindo o percurso desse conceito na obra de Freud, Penot (1992, p. 23-24) observa:

[...] na continuação da obra de Freud, [...] a partir de 1927, ele propõe a clivagem do ego como um dado (tópico) essencial da problemática da recusa. [...] Logo se percebe que não se trata mais tanto, para ele, de considerar a recusa como recusa *de* alguma coisa (o que levaria a uma forma de negação), mas, pelo contrário, como uma relação de rejeição *entre* duas partes clivadas do ego que não se admitem mutuamente [...].

Como estabelece Freud em *O fetichismo* (1927), no quadro psicopatológico que a recusa pode desencadear, conviveriam sem litígios duas crenças perfeitamente contraditórias, derivadas da manutenção e simultâneo abandono da ideia de que as mulheres possuem pênis. Na medida em que as teorias sexuais infantis forneceriam as categorias, os esquemas e os motivos de toda a atividade de simbolização e de pensamento, a recusa-clivagem implicaria a coexistência de lógicas heterogêneas e antagônicas, cavando um hiato no trânsito das representações e ameaçando a função de ligação (*Bindung*), consubstancial ao ego.

A gênese da recusa radicaria nas mensagens parentais afetadas por uma falha, uma não ligação ou uma simbolização insuficiente – expressões equivalentes para denotar um mesmo processo. A primeira tarefa do psiquismo infantil consiste em interpretar as disposições psíquicas daquela de cujos cuidados depende. Se a mãe não reconhece, por exemplo, a castração (isto é, a diferença sexual como

²⁸ Devo a Márcia Arantes este assinalamento fundamental.

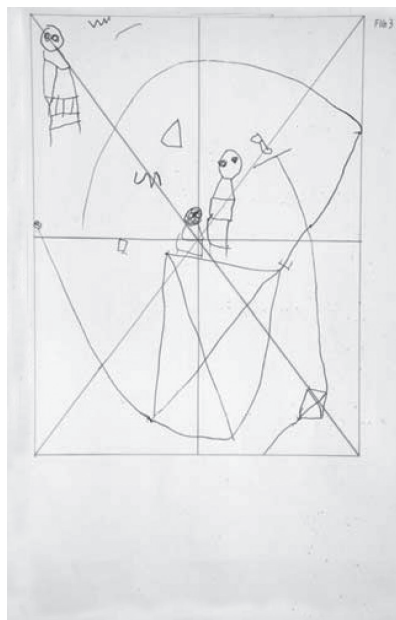
²⁹ Teste de Apercepção Temática com Figuras de Animais.

presença de potências não idênticas de cuja relação se engendra uma terceira), isso tenderá, sob formas diversas, a repercutir como obstáculo ao processo de subjetivação da criança, entendendo-se por isso o modo pelo qual esta conquista o exercício do pensamento e o reconhecimento do próprio desejo. Tendo isso em conta, Penot (1992, p. 34) enuncia o cerne do argumento de *Figuras da recusa*:

Uma certa falta de simbolização, através das mensagens parentais, de dados que afetam fortemente a criança, seria determinante na incapacidade duradoura desta em tratá-los de outra forma, senão pela recusa. [...] Chegamos, pois, ao próprio nó da questão sugerida pelo título desta obra: a da infiltração do sujeito por figuras mal “psiquizadas”, que emanam de sua percepção de certas mensagens (inconscientes) dos pais. Em todo caso, parece que um trabalho psíquico insuficiente, por parte dos pais, é susceptível de aferrolhar, radicalmente, em certos pontos, a atividade de pensamento de seu rebento.

Tendo tratado brevemente da origem e da natureza do mecanismo operante na separação de linhagens, investiguemos agora de que meios Hermes disporia para elaborar a recusa.

Podemos ler a recusa-clivagem no desalinamento entre a protoescritura do filho (figurada pelo traçado em zigue-zague, homólogo ao do treino para a escrita, atravessado pela diagonal analítica em vermelho) e a protoescritura da mãe (o outro traçado em zigue-zague, próximo à figura humana situada no quadrante superior esquerdo), assim como na defesa que Hermes ergue sob a forma de um traço circunscritor que separa espaços regidos por forças gravitacionais de sentido inverso (marcados pelo contraste entre a relação inversa das inclinações compensatórias de olhos e membros inferiores nas duas figuras humanas próximas entre si, em comparação com as inclinações da mais distanciada). Mas não somente aí aparecem os efeitos dos traumas.

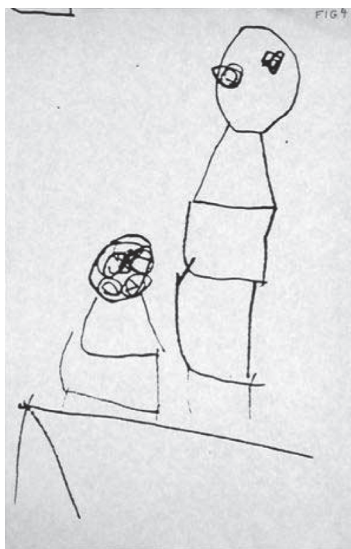


Pensamentos clínicos contrapostos a violências primevas engendraram a teoria ferencziana da traumatogênese, voltada à investigação e cura de processos originários de dissociação do tecido psíquico. Essa teoria postulou o mecanismo da autoclivagem narcísica do eu, pelo qual o sujeito experimenta uma omnividência mental concomitante a um corpo dilacerado, paralisado e anestesiado, seguindo-se a eventual recuperação de um novo equilíbrio que guarda as cicatrizes e recolhe as potências auferidas entre o trauma e a recuperação.

Retomo uma passagem em que examino esse processo à luz dos múltiplos círculos delineados na cabeça da figura do menino do *Desenho da Figura Humana* de Hermes, cujos traumas se processaram num continuado contexto de agressividade e violência transmitidas pela mãe. (Observe-se que as figuras humanas maiores indicam que Hermes sabia como delinear olhos de modo mais convencional.)

Que mundo é esse que a multiplicidade de olhos expressa? Consideremos que ela exprime simbolicamente um mundo produzido por fragmentação e ressoldadura, ideia inspirada pelo processo que Ferenczi (s.d., p. 340) chamou de autoclivagem narcísica.

Remontando esse processo a traumas devidos a agressão ou abandono, Ferenczi descreve “a clivagem da pessoa em uma parte sensível, brutalmente destruída, e uma outra que sabe tudo, mas não sente nada, de certa forma” (FERENCZI, s.d., p. 340): “Tudo se passa verdadeiramente como se, sob a pressão de um perigo iminente, um fragmento de nós mesmos se clivasse sob a forma de uma instância perceptiva, querendo vir em sua própria ajuda, e isto desde a primeira, ou primeiríssima infância” (p. 341) [...]. “Isto nos permite



entrever aquilo que constitui o mecanismo da traumatogênese: primeiro a paralisia completa de toda a espontaneidade; depois, de todo o trabalho do pensamento, até estados semelhantes aos de choque, ou coma, no domínio físico, seguindo-se a instauração de uma situação nova – deslocada – de equilíbrio” (p. 342).

Teríamos, assim, na multiplicidade dos círculos na cabeça do menino, como que a representação da cicatriz desse equilíbrio recuperado, a ressoldadura não podendo reduzir os olhos ao seu número anterior à fragmentação.

À luz dos presentes escritos de Bove, podemos investigar a natureza ontológico-política dos contrapoderes curativos do trauma desfiliativo na relação entre o desejo primário e o desejo de objeto, assim como na antropogênese da memória do corpo comum.

No ensaio “Viver contra o muro”, quando Bove (2010, p. 95) localiza nos “bárbaros pacíficos e sem objetivo, que festejam indefinidamente, em um eterno presente, seu gozo fraternal com a terra, a água e a luz [...] o tipo potente de desejo e de amor (‘inocente’, ‘sem medida’ e ‘sem objeto’) que, no coração da ‘vida’ dos homens, porta a potente promessa de uma ‘criação’”, Bove, por meio da figura desses bárbaros que vivem “um eterno presente”, nos remete a uma fonte indeterminada de determinação a partir da qual o “desejo sem objeto”, em cuja tensão interna se dá o “tempo da ausência e da presença”,

pode ou vir a se ausentar numa animalização terrorizada e terrorizante ou vir a apresentar-se como “tempo antropogênico que abre a um porvir”.

Ora, a fonte incondicionada de toda e qualquer determinação tem um lugar preciso na filosofia de Espinosa: a Substância Infinitamente Infinita, isto é, Deus ou a Natureza. Assim, para aceder à perspectiva espinosana de Bove quanto à potência interpretante do desejo, precisamos situar diferencialmente essa categoria do desejo em sua relação com Deus e em seu modo de existir com e sem objetos determinados.

Em primeiro lugar, cumpre patentear que o Deus de Espinosa efetua uma ação causal que prossegue em seus efeitos, deles não se separa e neles inere. Tal perspectiva imanentista, pela qual é afirmada a presença do infinito no homem, confrontou Espinosa com os poderes religiosos e estatais que se apoiavam no dogma transcendentalista da criação, afirmando deus como um Criador que se separara da criatura humana após tê-la criado.

A relação espinosana entre Deus e o Desejo remete assim ao destronamento de deus e da natureza como suportes transcendentais da sociedade e da política, causa à qual Espinosa se consagrou em seu já mencionado *Tratado Teológico-Político*, publicado anonimamente em 1672, no qual utilizou o método histórico-crítico para elucidar a gênese teológico-política da dominação, assim como em sua *Ética*, publicada postumamente em 1677, na qual se utilizou do método da geometria genética para deduzir e demonstrar intuitivamente as leis naturais do funcionamento afetivo.

Na articulação dessas obras, vemos Espinosa localizar a condição ética do uso estatal da superstição no espontâneo costume de projetar no mundo material a inadequada ideia de que a natureza age com vista a determinados fins. Na contramão dessa tendência, Bove extrai de Espinosa a desafiadora ideia de que o desejar originário, que move o homem em sua busca de afazeres, não possui no *a priori* de sua natureza inconsciente nenhuma finalidade ou objeto predeterminados.

Esse desejo primário, pura potência de agir, seria anterior aos afetos da ordem da alegria, da tristeza e também do desejo secundário, na medida em que esses envolvem a ligação com um determinado objeto.

Nesse segundo nível em que experimento afetos conscientes, eu desejo uma dada pessoa ou coisa ou ação porque, com base em vivências anteriores (muitas das quais inconscientes), suponho (também de modo consciente ou inconsciente) que me causarão alegria ou afastarão a tristeza.

A meu ver, um dos motivos que tornam desafiadora a naturalização espinosana do campo afetivo humano consiste na subjacente assimilação do inconsciente à natureza do mundo biofísico, refletindo o sentimento do mundo na face de todo o universo. “À flor da pele” e “À flor da terra” é onde creio que Chico Buarque fez emergir semelhantes mergulhos no impensado infinito:

O que será (À flor da pele)³⁰

O que será que me dá
 Que me bole por dentro, será que me dá
 Que brota à flor da pele, será que me dá
 E que me sobe às faces e me faz corar
 E que me salta aos olhos a me atraíçoar
 E que me aperta o peito e me faz confessar
 O que não tem mais jeito de dissimular
 E que nem é direito ninguém recusar
 E que me faz mendigo, me faz suplicar
 O que não tem medida, nem nunca terá
 O que não tem remédio, nem nunca terá
 O que não tem receita

O que será que será
 Que dá dentro da gente e que não devia
 Que desacata a gente, que é revelia
 Que é feito uma aguardente que não sacia
 Que é feito estar doente de uma folia
 Que nem dez mandamentos vão conciliar
 Nem todos os unguentos vão aliviar
 Nem todos os quebrantos, toda alquimia
 Que nem todos os santos, será que será
 O que não tem descanso, nem nunca terá
 O que não tem cansaço, nem nunca terá
 O que não tem limite

O que será que me dá
 Que me queima por dentro, será que me dá
 Que me perturba o sono, será que me dá
 Que todos os tremores me vêm agitar
 Que todos os ardores me vêm atiçar
 Que todos os suores me vêm encharcar
 Que todos os meus nervos estão a rogar
 Que todos os meus órgãos estão a clamar
 E uma aflição medonha me faz implorar
 O que não tem vergonha, nem nunca terá
 O que não tem governo, nem nunca terá
 O que não tem juízo

O que será (À flor da terra)³¹

O que será que será
 Que andam suspirando pelas alcovas
 Que andam sussurrando em versos e trovas
 Que andam combinando no breu das tocas
 Que anda nas cabeças, anda nas bocas
 Que andam acendendo velas nos becos
 Que estão falando alto pelos botecos
 Que gritam nos mercados, que com certeza
 Está na natureza, será que será
 O que não tem certeza, nem nunca terá
 O que não tem conserto, nem nunca terá
 O que não tem tamanho

O que será que será
 Que vive nas ideias desses amantes
 Que cantam os poetas mais delirantes
 Que juram os profetas embriagados
 Que está na romaria dos mutilados
 Que está na fantasia dos infelizes
 Que está no dia a dia das meretrizes
 No plano dos bandidos, dos desvalidos
 Em todos os sentidos, será que será
 O que não tem decência, nem nunca terá
 O que não tem censura, nem nunca terá
 O que não faz sentido

O que será que será
 Que todos os avisos não vão evitar
 Porque todos os risos vão desafiar
 Porque todos os sinos irão repicar
 Porque todos os hinos irão consagrar
 E todos os meninos vão desembestar
 E todos os destinos irão se encontrar
 E mesmo o Padre Eterno que nunca foi lá
 Olhando aquele inferno, vai abençoar
 O que não tem governo, nem nunca terá
 O que não tem vergonha, nem nunca terá
 O que não tem juízo

³⁰ “O que será (À flor da pele)”. Chico Buarque. 1976 © Marola Edições Musicais. Canção composta para o filme Dona Flor e seus dois maridos de Bruno Barreto.

³¹ “O que será (À flor da terra)”. Chico Buarque. 1976 © Marola Edições Musicais. Canção composta para o filme Dona Flor e seus dois maridos de Bruno Barreto.

Palpita nessas letras a expressão estética, no ente singular finito, da Substância Infinitamente Infinita (Deus ou Natureza) de que fala Espinosa, a qual, em contraste com o primeiro, não tem medida, remédio, receita, cansaço, descanso, limite, vergonha, governo, juízo, certeza, conserto, tamanho, decência, censura, sentido. Essa experiência poética do infinito aflora como presença insurgente desde uma interioridade situada abaixo da pele e abaixo da terra, de modo que a morada e a fonte propelente do Ser Infinito são localizadas numa região subcutânea e subterrânea do corpo humano e do corpo geológico – os quais, a meu ver, agenciam respectivamente a experiência solitária e a experiência coletiva do inconsciente. Estas, por sua vez, contrastam pelo fato de que a experiência solitária do inconsciente aparece inteiramente atravessada pelo distúrbio e pela carência sexuais implacáveis e inaplacáveis [“E uma aflição medonha me faz implorar / O que não tem vergonha, nem nunca terá”], enquanto que a experiência coletiva do inconsciente comporta o conúbio prazenteiro, espontâneo, rebelde e universal das travessias [“Porque todos os risos vão desafiar / [...] / E todos os destinos irão se encontrar”].

Interessante observar que a pulsão geológica figura como força de harmonia e felicidade também no cancionero de Gilberto Gil:

Debaixo do barro do chão da pista onde se dança / Suspira uma substância sustentada por um sopro divino / Que sobe pelos pés da gente e de repente se lança / Pela sanfona afora até o coração do menino / Debaixo do barro do chão da pista onde se dança / É como se Deus irradiasse uma forte energia / Que sobe pelo chão / E se transforma em ondas de baião, xaxado e xote / E balança a trança do cabelo da menina e quanta alegria.

Essa pulsão geológica implanta um afeto que suplanta as adversidades do ambiente natural: *De onde é que vem a esperança, a substância espalhando o verde dos teus olhos pela plantação? / Ó ô, vem debaixo do barro do chão.*

Como a temática da seca imbrica uma problemática natural numa problemática econômico-política, essas figurações de Gil parecem-me confluir a outra canção de Chico que traz a pulsão geológica amalgamada nas vozes dos párias que se reúnem na resistência e contraposição conjunta à opressão e exclusão social: “Mambembe, cigano / Debaixo da ponte / Cantando / Por baixo da terra / Cantando / Na boca do povo / Cantando / Poeta, palhaço, pirata, corisco, errante judeu”.³²

Aí é como se a opressão (que reprime e recalca, isto é, que cerceia, coage e pressiona calcando contra o chão) esbarrasse numa força de resistência que em sua potência afirmativa itinerante e travessa (própria do mambembe, do

³² Chico Buarque / 1972. “Mambembe” [canção composta para o filme *Quando o carnaval chegar*, de Cacá Diegues]. 1977 © Marola Edições Musicais.

cigano e do errante judeu que se movem nos entremeios) reagisse “Cantando / Por baixo da terra”.

Essa prodigiosa potência de resistência, reação e afirmação afetiva dos oprimidos destaca-se sobremaneira em “Milagres do povo”,³³ de Caetano Veloso:

É no xaréu / Que brilha a prata luz do céu / E o povo negro entendeu /
Que o grande vencedor / Se ergue além da dor / Tudo chegou sobrevivente
num navio / Quem descobriu o Brasil / Foi o negro que viu / A crueldade
bem de frente e ainda produziu milagres / De fé no extremo Ocidente.

E é num órgão preciso do corpo humano que poderíamos ver Caetano localizar a região subcutânea d’ “O que será (À flor da pele)”:

Quem é ateu / E viu milagres como eu / Sabe que os deuses sem Deus / Não
cessam de brotar / Nem cansam de esperar / E o coração que é soberano e
que é senhor / Não cabe na escravidão / Não cabe no seu não / Não cabe em
si de tanto sim / É pura dança e sexo e glória / E paira para além da história.

Esse percurso sensível pelos tratamentos artísticos da exclusão social e da contraposta força geológica e cardíaca que nutre desde o Ser Infinito a resistência afirmativa dos oprimidos delinea quadros propícios à retomada das reflexões de Bove (2010, p 166) sobre o ser e os limites da política e as fontes potenciais do seu alargamento:

[...] é [...] esta potência “terrível”, bárbara, da natureza humana, que Espinosa quer preservar, já que é por ela que existe resistência à dominação do igual-semelhante e pode-se assim construir um mundo “humano” [...]. O “cúmulo da estupidez” está assim efetivamente do lado dos dominadores. Pois a plebe que eles dominam, terrível e bárbara por natureza (como, aliás, todos os homens), mesmo *animalizada* (pois *efetivamente* vítima da opressão e da exclusão), essa plebe *resiste*. E essa resistência é o caldeirão [*creuset*³⁴] mesmo da antropogênese. Espinosa nos oferece, portanto, uma abordagem finalmente positiva da plebe, qualquer que seja sua opressão, do ponto de vista de sua resistência mesma, expressão de sua potência, isto é, de seu direito inalienável ou de sua liberdade. Liberdade secreta e selvagem, aquém da lei, aquém mesmo de toda norma *a priori* de humanidade. É dessa liberdade que procede necessariamente o rompimento das clausuras [*clôtures*] dispositivas do corpo comum, segundo a lógica das aberturas [*frayages*] plurais de uma potência ela mesma comum, implícita ou explícita, secreta ou manifesta, que se afirma como direito de reivindicar os direitos. [...] A definição da cidadania, pelo gozo das

³³ Caetano Veloso. “Milagres do povo” © Editora Gapa.

³⁴ “*Creuset*” designa, no âmbito culinário, caldeirão (e, por extensão, lugar em que se cozinha); designa também, no âmbito siderúrgico, cadinho (e, por extensão, lugar em que se forja). Agradeço a Cristiano Novaes de Rezende pelas informações que permitiram essas precisões.

vantagens da vida comum, é assim a posição de uma dinâmica de hominização extensiva, diferencial e continuada, na e pela reivindicação dos direitos, sob a base do princípio do prazer e da resistência comum à tristeza que engendram dominação e sacrifício. Dinâmica da reivindicação, na cooperação, que é dinâmica ético-política da complexificação dos corpos que, segundo a pluralização das maneiras de afetar e ser afetado de que são capazes, como nas maneiras de estar junto, multiplicam indefinidamente as aberturas singulares da liberdade a novos pensamentos capazes da verdade, de novas práticas, de novas potências do fazer, de novos direitos. É a dinâmica da *multitudinis potentia*, constituinte do “direito natural que é próprio ao gênero humano” (ESPINOSA, *TP*, cap. II, art. 15).

Constituindo elementos para uma traumatogênese psicopolítica do corpo comum, *effraction* e *frayage*, em minha interpretação, são os termos-chave que no texto de Bove abrem alas para a região d’*O que será* (ou seja, o infinito positivo atual figurado pelo termo *creuset*). *Effraction* (efração, em português) deriva de *effractura* (arrombamento, em latim), referindo no vocabulário da Psicanálise as fragmentações e as divisões psíquicas metaforizadas no ferimento intracutâneo ocasionado num trauma físico. “*Frayage*” (brecha, fresta, abertura, passagem, interespaço) corresponde ao vocábulo alemão “*Bahnung*”, palavra pela qual Freud designa a *facilitação* que acompanha as marcas mnêmicas de uma percepção, à medida que esta imprime uma trilha neuronal cuja resistência, diminuída, favorece que percepções similares passem pelo mesmo caminho “*neuropsíquico*”, evocando-se reciprocamente.

Minha leitura de Bove deu a ver que certos processos agudos de dominação (tal como a desfiliação) ocasionariam em sua violência rupturas [*effractions*] das relações de solidariedade que formam o tecido social e envolvem o *corpo comum*, o qual, desde sua resistência física, tende a reagir com uma resposta proporcional de luta correspondente a um direito natural de guerra. Tal *resistência ativa* viria manifestar-se dinamicamente através das aberturas e facilitações [*frayages*] complexamente relacionadas aos ferimentos [*effractions*] infligidos contra o tecido social e registrados na memória do *corpo comum*.³⁵

Enriquecendo no meu entender o conceito freudiano de mente coletiva (*Massenpsyche*), essa memória do corpo comum deita raízes num âmbito secreto e inconsciente a que Bove alude pelo termo “*creuset*” (cadinho, caldeirão), onde vejo o *Magma* de que fala Castoriadis, cujas aberturas e facilitações (*frayages*) operam frestas nas clausuras mentais [*clôtures mentales*] que acompanham os segredos

³⁵No que tange a uma renovação da psicologia social, inestimável riqueza epistemológico-comparativa reside no fato de que, sem deixar de se situar de modo bem rente aos termos e temas fundamentais da psicanálise, o movimento de pensamento que Bove alicerça na filosofia da liberdade de Espinosa contrasta consideravelmente com a direção adotada por Freud, o qual buscava e acreditou encontrar “o caminho que nos há de conduzir à explicação do fenômeno fundamental da psicologia coletiva, ou seja, da carência de liberdade do indivíduo integrado numa multidão” (cf. FREUD, 1989, v. XVIII, p. 117-118).

políticos que se buscam legitimar em nome das razões de Estado [*arcana imperii*], as quais, cerceando a interrogação radical da própria vida e o vínculo positivo com a alteridade e o estrangeiro, conformam o núcleo comum da animalização e da automatização enquanto funções de bloqueio da livre razão (*libera ratiōe*), isto é, da reflexão transformadora (ou, ainda, do pensamento singularizante e autonomizante).

Sempre segundo a minha interpretação, reitero aqui que o livro de Bove dá a pensar que não é uma característica afetiva, e sim cognitiva a que melhor permite reconhecer a linha de corte entre o regime de clausura mental da servidão – voluntária e alegre nos antigos hebreus, involuntária e triste nos antigos turcos – e o regime de livre razão da liberdade, definido pela aptidão para a interrogação e pelo seu efetivo exercício ético e político.

No espaço arqueológico-político situado entre as rupturas [*effractions*] das relações de solidariedade e as frestas [*frayages*] que desvendam as clausuras mentais [*clôtures mentales*] existiria, como afirmei, uma relação que é complexa, pois concerne a um processo trans-histórico em que a ressignificação do traumático sobredetermina o retorno do recalçado e a introjeção do recusado.³⁶

Busquemos escutar as complexões deste processo na letra da canção de Joaquim Nabuco e Caetano Veloso:

A escravidão permanecerá por muito tempo como a característica nacional do Brasil. Ela espalhou por nossas vastas solidões uma grande suavidade; seu contato foi a primeira forma que recebeu a natureza virgem do país, e foi

³⁶ A melancólica de esquerda, transfigurando o mortífero (a melancolia) numa forma de resistência política, ilustra exemplarmente a estratégia de ressignificar o trauma – no caso, ocasionado pelo nazismo. *Recusa* diz respeito à cisão que faz uma corrente de representações-afetos conviver, até no nível da consciência, com outra corrente contraditória, cavando um fosso na ligação (*Bindung*) que faria com que se afetassem mutuamente. A introjeção refaz essa ligação, propiciando a simbolização do recusado. Já o retorno do recalçado, movimento do inconsciente em direção à consciência, ocorre, p. ex., nos lapsos [que são formas de *frayages*] onde emerge o proibido que se haja tornado secreto. Sobre a melancólica de esquerda, cf. Matos (1989, p. 20-21): “Fazendo nossa a expressão de Benjamin, poderíamos denominar a Teoria Crítica não como pessimista, mas como melancólica – adotando a idéia de uma ‘melancolia de esquerda’, no sentido em que os filósofos frankfurtianos se encontram ‘não à esquerda desta ou daquela orientação, mas simplesmente à esquerda de tudo o que é possível’. Até o advento do nazismo, o otimismo e a onipotência da práxis foram a característica nuclear da cultura socialista que não se ousava questionar, de tal forma que o marxismo aparece como meio de transcender os efeitos enfraquecedores da resignação melancólica. O interesse na expressão ‘melancólica de esquerda’ se encontra no fato de haver justaposto duas tradições que se excluíam reciprocamente. Por ‘esquerda’ sempre se entendera algo progressista, progressivo; ‘melancolia’, por sua vez, remetia à nostalgia aristocrática e ao tédio romântico. Benjamin, entretanto, reúne os dois termos em uma combinação original, referindo-se àqueles que, na esquerda, se retiram da ação política para uma posição acima da luta.” “Linke Melancholie” foi a expressão cunhada por Benjamin, quando, em seu ensaio de 1937 sobre Tucholsky e Kästner, se refere pejorativamente a seu radicalismo político (cf. *Angelus Novus*, *Ausgewählte / Schiften Frankfurt*, Surhkamp, v. 2, 1966) [nota extraída do livro citado]. [Em minha opinião (DC), tal como no caso da Escola de Frankfurt e de muitos dos que nela se inspiram, a decisão teórica e discursiva de suspender a práxis é efeito e não causa do abandono prático da ação social transformadora – neste sentido, só não suspendeu a práxis (na teoria) quem não suspendeu a práxis (na prática).]

a que ele guardou; ela povoou-o como se fosse uma religião natural e viva, com os seus mitos, suas lendas, seus encantamentos; insuflou-lhe sua alma infantil, suas tristezas sem pesar, suas lágrimas sem amargor, seu silêncio sem concentração, suas alegrias sem causa, sua felicidade sem dia seguinte... É ela o suspiro indefinível que exalam ao luar as nossas noites do norte.

“A violência massiva da escravidão espalhando uma grande suavidade por vastas solidões...”: essa mestiçagem semântica e sintática entre noções intensas, heterogêneas e opostas aponta quicá a própria relação entre a linguagem e o real como palco de operações traumáticas. Outra letra,³⁷ de temática contígua, desta feita do branco-mulato Caetano, ritmada pelo negro-não-retinto Gil, prossegue tal direção de pensamento:

Quando você for convidado pra subir no adro / Da fundação Casa de Jorge Amado / Pra ver do alto a fila de soldados, quase todos pretos / Dando porrada na nuca de malandros pretos / De ladrões mulatos e outros quase brancos / Tratados como pretos / Só pra mostrar aos outros quase pretos (E são quase todos pretos) / E aos quase brancos pobres como pretos / Como é que pretos, pobres e mulatos / E quase brancos quase pretos de tão pobres são tratados / [...] / Ninguém, ninguém é cidadão / Se você for ver a festa do pelô, e se você não for / Pense no Haiti, reze pelo Haiti / O Haiti é aqui / O Haiti não é aqui / [...] / E quando ouvir o silêncio sorridente de São Paulo / Diante da chacina / 111 presos indefesos, mas presos são quase todos pretos / Ou quase pretos, ou quase brancos quase pretos de tão pobres / E pobres são como podres e todos sabem como se tratam os pretos / E quando você for dar uma volta no Caribe / E quando for trepar sem camisinha / E apresentar sua participação inteligente no bloqueio a Cuba / Pense no Haiti, reze pelo Haiti / O Haiti é aqui / O Haiti não é aqui.

Sem prejuízo de algumas certezas globais a que a letra não se furta (“Ninguém, ninguém é cidadão / E pobres são como podres e todos sabem como se tratam os pretos”), sobressai uma luta renhida entre totalização e não totalização no uso reiterado do quase (“mas presos são quase todos pretos / Ou quase pretos, ou quase brancos quase pretos de tão pobres”), luta consumada em prudente cisão na seqüência em que Caetano conclui que “O Haiti é aqui / O Haiti não é aqui”. Já havia 30 anos que Caetano concluíra sua “Alegria, alegria” reiterando a pergunta “Por que não? / Por que não?” – e agora, o não, ele o recoloca a serviço do contrapoder da singularização em face da inevitável generalização. Sim, pois se, como propôs Sartre em suas “Reflexões sobre o racismo”, a essência do preconceito passa pela generalização, como não perdoar a linguagem, que generaliza para lidar com o

³⁷ VELOSO, Caetano; GIL, Gilberto. Haiti. Disponível em: <<http://caetanoveloso.com.br>>. Acesso em: 17 maio 10.

excesso de singularidade com que o real violenta os limites da nossa capacidade perceptiva e cognitiva? Nesse sentido, a poesia de Caetano é a proeza de um perdão de quem cantou “A voz de alguém / Quando vem do coração / De quem mantém toda pureza / Da natureza / Onde não há pecado nem perdão”.³⁸

“Lutar com palavras é a luta mais vã / No entanto lutamos mal rompe a manhã...” Assim, só pra contrariar (e concordar com) Drummond (ainda que incuráveis, nossos vãos movem lutas não vãs), a fim de perscrutar a temporalidade complexa que medeia os ferimentos [*effractions*] infligidos no corpo comum e as frestas [*frayages*] descortinadas nas clausuras mentais, tenhamos em mente o modo pelo qual o trauma e a sexualidade foram relacionados por Freud em 1896:

“Todas as experiências e excitações que, no período posterior à puberdade, preparam o caminho ou precipitam a eclosão da histeria, só surtem esse efeito, como se pode demonstrar, por despertarem o traço mnêmico desses traumas de infância, que não se tornam conscientes de imediato, mas levam a uma descarga de afeto e ao recalçamento. [...] O recalçamento da lembrança de uma experiência sexual aflitiva, que ocorre em idade mais madura, só é possível para aqueles em quem essa experiência consegue ativar o traço mnêmico de um trauma da infância.”³⁹

Na multitemporalidade sexual dessa dinâmica entre esquecimento e recordação, perfila-se a proteiforme memória do corpo comum em seu incessante desfazer e refazer, os quais se apresentam como movimentos de uma traumatogênese psicopolítica, a serem continuamente interpretados no processo de construção dialógica da epistemologia freudo-espinosana que aqui se entremostra.

Assim como Freud postulou a inversão da efetividade relativa entre experiências e respectivas lembranças em função da variação do poder de reação sexual do corpo do indivíduo humano, também minha experiência clínico-política com a *Oficina do Medo e dos Sonhos* vem mostrando que o resgate interpretativo das experiências traumáticas intensifica-se a partir da maior efetividade da

³⁸ VELOSO, Caetano. Alguém cantando. Disponível em: <<http://caetanoveloso.com.br>. Acesso em: 17 maio 10.

³⁹ FREUD, S. (s/d). “Sabe-se que ter representações de conteúdo sexual produz processos excitatórios nos órgãos genitais que são semelhantes aos produzidos pela própria experiência sexual. Podemos presumir que essa excitação somática seja transposta para a esfera psíquica. Em geral, o efeito mencionado é muito mais forte no caso da experiência do que no caso da lembrança. Contudo, quando a experiência sexual ocorre durante o período de imaturidade sexual e sua lembrança é despertada durante ou após a maturidade, a lembrança passa a ter um efeito excitatório muito mais forte do que o da experiência na época em que ocorreu; e isso porque, nesse ínterim, a puberdade aumentou imensamente a capacidade de reação do aparelho sexual. Esse tipo de inversão entre a experiência real e a lembrança parece conter a condição psicológica para a ocorrência de um recalçamento. A vida sexual proporciona – pelo retardamento puberal em comparação com as funções psíquicas – a única possibilidade de ocorrência dessa inversão da efetividade relativa. *Os traumas da infância atuam de modo adiado, como se fossem experiências novas, mas o fazem inconscientemente.*” [Grifos nossos, D.C.]

lembrança emergida em contexto cooperativo, em comparação com a tristeza da vivência traumática, dado que a solidariedade corresponde à maior energia possível do corpo comum, a saber, a da *Hilaritas* ou da felicidade autogestionária ou do encantamento simbolígeno, nomes da alegria compartilhada no retorno ao princípio mesmo de toda sociabilidade, isto é, a liberdade que se autoconstrói. Como isso se coloca em Hermes e Laura?

Como saber se os efeitos estruturais dos traumas passados já não se teriam inscrito indelevelmente em Hermes? Com efeito, em nenhuma resposta às pranchas do CAT-A, Hermes designa um grande e um pequeno de maneira a permitir que se incluam numa mesma espécie. A recusa-clivagem parece perpetuar-se com uma constância inamovível. Outro seria o caso, outra seria a brecha, se existisse ao menos uma ocasião em que Hermes não separasse as espécies.

E tal ocasião existe. Não nas respostas ao CAT-A, teste ao qual foi submetido num recinto fechado e isolado, mas sim na designação das figuras centrais do desenho da figura humana de Hermes. Ali ele as identificou como “homem” e “menino”. Como teria isso sido possível? Talvez porque, compartilhando solidariamente o campo de gravitação e o suporte do menino, a figura do homem que em mais de um sentido se encontra ao seu lado corresponda a quem, trocando as letras, Hermes chamava de Tio Valdir.

LAURA: Nessa questão das pessoas fechada, que a gente sente ter uma certa tristeza guardada e que às vezes ela não solta. Essa oficina do medo e da paz, ela tá dentro desse contexto?

Apresentando indícios de abrangente processo de introjeção entre referentes do psicanalista e referentes da entrevistada, articulando em ato estratégias de Invenções Democráticas distintas (respectivamente o movimento da psicopatologia para a saúde pública e o movimento da Justiça Restaurativa), a locução “oficina do medo e da paz” condensa oficinas do medo (e dos sonhos) e (círculo) de paz, expressões utilizadas por mim em diálogo anterior com Laura. O medo guarda relação com “uma certa tristeza guardada” pelas “pessoas fechada”, ao passo que a paz mantém relação com um desejo – compartilhado pelos dialogantes – de introduzir um parêntese na expressão “às vezes ela (não) solta [a tristeza]”. Considerando a abertura de parênteses uma operação sóciotextual (correspondente às *frayages* que desencapsulam as clausuras mentais que fecham as pessoas que se guardam na tristeza), tudo indica que esse compartilhar “tá dentro desse contexto” onde, do outro lado do medo, o sucedâneo dos sonhos é a paz.

Tendo em conta, enfim, que as clausuras mentais reprimem mas também provocam a força do solidarismo humano que a dominação inconscientiza, o desenvolvimento conjunto de uma teoria da traumatogênese psicopolítica do corpo comum e de uma prática experimental interpretante com os movimentos sociais democráticos poderá doravante alavancar-se na hipótese de trabalho

com que este livro de Laurent Bove nos ilumina e gratifica: *as brechas das clausuras mentais catalisam-se na ressignificação interpretante das efrações traumáticas do corpo comum, cujas pulsões de abertura pelo conatus-reivindicativo da Multidão constituem a realidade psicopolítica originária das Invenções Democráticas.*

Referências

- ALMEIDA PENIDO, Egberto de. Justiça Restaurativa e a dimensão social da saúde - contribuição aos fundamentos do Nupsi-USP . In: *Documento de proposição do Nupsi-USP à Pró-Reitoria de Cultura e Extensão Universitária da USP*, mimeo, maio de 2009.
- ALMEIDA PENIDO, Egberto de. Justiça Restaurativa e a dimensão social da saúde - contribuição aos fundamentos do Nupsi-USP. In: JUSTO, Marcelo G. *Invenções democráticas: a dimensão social da saúde*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p. 117-199.
- ARMSTRONG, Karen. *A grande transformação – O mundo na época de Buda, Confúcio e Jeremias*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BOVE, Laurent. De la prudence des corps. Du physique au politique. In: *Introduction a Spinoza*. Traité politique. Librairie Générale Française, 2002.
- BOVE, Laurent. *Espinosa e a psicologia social – ensaios de ontologia política e antropologia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- BOVE, Laurent. Hilaritas et acquiescentia in se ipso [Hilaridade e contentamento íntimo]. In: CALDERONI, David (Org.). *Psicopatologia: Clínicas de Hoje*. São Paulo: Via Lettera, 2006.
- BULFINCH, Thomas. *O livro de ouro da mitologia: (a idade da fábula): histórias de deuses e heróis*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- CAMUS, A. *La crise de l'homme. Obras completas*. t. II, p. 744 apud BOVE, Laurent. *Espinosa e a psicologia social – ensaios de ontologia política e antropologia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- CAMUS, A. *Ni victimes ni bourreaux. Obras completas*. t. II, p. 438 apud BOVE, Laurent. *Espinosa e a psicologia social – ensaios de ontologia política e antropologia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- CALDERONI, David (Org.). *Psicopatologia: Clínicas de Hoje*. São Paulo: Via Lettera, 2006.
- CALDERONI, David. Psicopatologia para a Saúde Pública. Motivações, conceitos e estratégias metodológicas. In: JUSTO, Marcelo G. *Invenções democráticas: a dimensão social da saúde*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p. 23-27.
- CALDERONI, Maria Lúcia de Moraes Borges. Uma contribuição psicanalítica para a Psicopatologia para a Saúde Pública - contribuição aos fundamentos do Nupsi. In: *Documento de proposição do Nupsi-USP à Pró-Reitoria de Cultura e Extensão Universitária da USP*, mimeo, maio de 2009, p. 109-113

CASTEL, Robert. De L'indigence a l'exclusion. La désaffiliation: précarité du travail et vulnérabilité relationnelle. In: DANZELOT, Jacques (Org.). *Face à l'exclusion: le modèle français*. Paris: Esprit, 1991.

CASTORIADIS, Cornelius. Valor, igualdade, justiça, política: de Marx a Aristóteles e de Aristóteles até nós. In: *As encruzilhadas do labirinto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 281-283.

CLASTRES, Pierre. Liberdade, mau encontro, Inominável. In: BOÉTIE, Etienne de la. *Discurso da servidão voluntária ou o contra um*. 4. ed. Manuscrito de Mesmes. Texto estabelecido por Pierre Léonard. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

COMTE-SPONVILLE, A. Spinoza contre les herméneutes, *Une éducation philosophique*. Paris: PUF, 1989.

COUTROT, Thomas, Démocracie contre capitalisme, Paris, La Dispute / SNEDIT, 2005 p. 29-30 *apud* SINGER, Paul. A Economia Solidária e a dimensão social da saúde – contribuição aos fundamentos do Nupsi. In: *Documento de proposição do Nupsi-USP à Pró-Reitoria de Cultura e Extensão Universitária da USP*, mimeo, maio de 2009.

DALGALARRONDO, Paulo. *Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais*. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2008.

FERENCZI, S. Análise de crianças com adultos. In: *Escritos psicanalíticos*. Rio de Janeiro: Livraria Taurus, s.d.

FREUD, S. Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa. (1896). In: *Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Imago, s/d.

FREUD, S., Psicologia de grupo e análise do ego [Massenpsychologie und Ich-Analyse], ESB – *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1989, v. XVIII.

GALLO, Paulo Rogério. Sobre o campo complexo das relações entre sociedade e saúde. In: JUSTO, Marcelo G. *Invenções democráticas: a dimensão social da saúde*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p. 37-38.

HESÍODO. *Teogonia. A origem dos deuses*. Estudo e Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2003.

ISAACS, Susan. A natureza e a função das fantasias. In: KLEIN, Melanie; HEIMAN, Paula; ISAACS, Susan; RIVIERE, Joan. *Os progressos da psicanálise*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

KELIAN, L. A. A educação democrática e a dimensão social da saúde. In: JUSTO, Marcelo G. *Invenções democráticas: a dimensão social da saúde*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p. 101-103.

KOWARICK, Lúcio. *Viver em risco. Sobre a vulnerabilidade socioeconômica e civil*. São Paulo: Ed. 34, 2009.

- LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Fantasia originária, fantasias das origens, origens da fantasia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- LUXEMBURG, Rosa. *A acumulação do capital. Estudo sobre a interpretação econômica do imperialismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1970.
- MATOS, Olgária C. F. *Os arcanos do inteiramente outro. A escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- MESSAS, Guilherme Peres. Uma perspectiva fenômeno-estrutural para a clínica atual. In: CALDERONI, David (Org.). *Psicopatologia: Clínicas de Hoje*. São Paulo: Via Lettera, 2006.
- MIGLIORI, Maria Luci Buff. A Justiça Restaurativa (JR) frente aos princípios e missões do Nupsi-USP – contribuição aos fundamentos do Nupsi. In: *Documento de proposição do Nupsi-USP à Pró-Reitoria de Cultura e Extensão Universitária da USP*, mimeo, maio de 2009.
- MIGLIORI, Maria Luci B. A Justiça Restaurativa (JR) perante os princípios e as missões do Nupsi. In: JUSTO, Marcelo G. *Invenções democráticas: a dimensão social da saúde*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p. 121-133.
- PENOT, B. *Figuras da recusa: alguém do negativo*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992.
- REZENDE, Cristiano N. Saúde mental pública em Espinosa. In: JUSTO, Marcelo G. *Invenções democráticas: a dimensão social da saúde*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- SINGER, Paul. A Economia Solidária e a dimensão social da saúde – contribuição aos fundamentos do Nupsi-USP. In: *Documento de proposição do Nupsi-USP à Pró-Reitoria de Cultura e Extensão Universitária da USP*, maio de 2009, mimeo.
- SINGER, Paul. A Economia Solidária e a dimensão social da saúde – contribuição aos fundamentos do Nupsi-USP. In: JUSTO, Marcelo G. *Invenções democráticas: a dimensão social da saúde*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p. 83-87.
- SILVER, Hilary (1994). Exclusion sociale et solidarité sociale: trois paradigmes. *Revue Internationale du Travail*, Genebra, v. 133, n. 5/6 *apud* KOWARICK, Lúcio. *Viver em risco. Sobre a vulnerabilidade socioeconômica e civil*. São Paulo: Ed. 34, 2009.
- SINGER, Paul. *Uma utopia militante: repensando o socialismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- TORRANO, Jaa. O mundo como função de Musas. In: HESÍODO. *Teogonia. A origem dos Deuses*. Estudo e Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- VAN NESS, Daniel; STRONG, Karen H. *Restoring Justice*. Cincinnati: Anderson Publishing, 1997.