

Psicologia & Sociedade

ISSN: 0102-7182

revistapsisoc@gmail.com

Associação Brasileira de Psicologia Social  
Brasil

Burihan Sawaia, Bader

TRANSFORMAÇÃO SOCIAL: UM OBJETO PERTINENTE À PSICOLOGIA SOCIAL?

Psicologia & Sociedade, vol. 26, núm. 2, 2014, pp. 4-17

Associação Brasileira de Psicologia Social

Minas Gerais, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=309332930002>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

## **TRANSFORMAÇÃO SOCIAL: UM OBJETO PERTINENTE À PSICOLOGIA SOCIAL?**

*TRANSFORMACIÓN SOCIAL: ¿UN OBJETO RELEVANTE PARA LA PSICOLOGÍA SOCIAL?*

*SOCIAL TRANSFORMATION: AN OBJECT APPROPRIATE TO SOCIAL PSYCHOLOGY?*

**Bader Burihan Sawaia**

*Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo/SP, Brasil*

---

### **RESUMO**

“SIM” é a resposta à pergunta título defendida da perspectiva da psicologia sócio-histórica, que recupera as raízes espinosas de Marx, Vigotski, Lukács. Considerando que uma teoria pode se transformar em força prática a favor da vida, entende-se que a negação dialética do neoliberalismo extrapola a negação do trabalho alienado: ela é a negação da essência do trabalhador como incapaz de criar, de desejar e de agir coletivamente. Destaca a inoperância das lutas exclusivamente contra alienações particulares ou decorrentes do capital, defendendo que devem se dirigir também à *potência de ação*, para evitar a *reação*. Define o trabalho do psicólogo social como atividade revolucionária prático-crítica, orientando-se pela dupla espinosista *comum-multitudo* e propõe a dialética singular/particular/universal como o seu espaço ontológico.

**Palavras-chave:** transformação social; dialética singular/particular/universal, emoção/razão; multitudo/comum; atividade prática-crítica.

### **RESUMEN**

“SÍ” es la respuesta a la pregunta título, defendida desde la perspectiva de la psicología socio-histórico, que recupera las raíces espinosas de Marx, Vygotsky, Lukács. Mientras que la teoría puede transformarse en una fuerza a favor de la vida práctica, se entiende que la negación dialéctica del neoliberalismo extrapola la negación del trabajo alienado: es la negación de la negación de la actividad creadora del trabajador y de su deseo de actuar colectivamente. Pone de relieve la ineffectividad de las luchas exclusivamente contra disposiciones alienantes particulares y aquellas derivadas solamente de lo capital, argumentando que debe ir también a la *potencia de acción*, para evitar la *reacción*. Establece el trabajo del psicólogo social como la actividad revolucionaria práctica crítica, guiada por el dúo espinosista *común-multitud* y propone la dialéctica singular/particular/universal como su espacio ontológico.

**Palabras clave:** transformación social; dialéctica singular/particular/universal, emoción-razón; común-multitud; actividad práctica crítica.

### **ABSTRACT**

“Yes” is the answer to the title from a specific theoretical framework: the socio-historical psychology, which retrieves the spinozist roots of Marx, Vygotsky and Lukács. It draws from the concerns they share with Spinoza that a theory can become a practical force; not against something, but for life. It is believed that dialectical negation of neoliberalism is more than the denial of the alienated work: it is the negation of the creative activity of the worker and his power of wishing and acting in common. The article highlights the ineffectiveness of the struggle only against private alienations and those arising solely from capital, arguing that they also must turn to the power of action, to avoid reaction. It reflects on the work of the social psychologist as revolutionary practical-critical activity guided by Spinoza’s common-multiplicity, proposing the dialectic of singular / particular / universal as the ontological space of this activity.

**Keywords:** social transformation; dialectic of singular-particular/universal, reason/emotion; common/multitude; practical-critical activity.

---

*O regime da paz verdadeiro se apoia, paradoxalmente, no direito de guerra (jus belli) da própria multidão.*

(Tratado político)

Inicio o texto deixando claro que aqui se discute a transformação social da perspectiva da psicologia social, o que significa considerar que a transformação não é apenas uma questão estrutural, política ou econômica, e a subjetividade, uma mera panaceia. Ao contrário, tal perspectiva pressupõe a essencialidade do engajamento subjetivo para a transformação social ou, em outras palavras, que a subjetividade é uma das dimensões no interior da qual o processo revolucionário se constrói.

Ao mesmo tempo, esclareço que o referencial teórico que orienta a presente reflexão é o da Psicologia Sócio-histórica, cuja matriz é a obra marxiana, que destaca a materialidade da transformação social, elege a luta de classes, como o seu motor na forma de crítica à economia política, e conclui que o sentido da história da luta de classes é o comunismo.

Esses dois parágrafos iniciais contêm as ideias centrais do presente texto, as quais costumam gerar apaixonadas críticas, como estas: (a) afirmar a subjetividade e, ao mesmo tempo, a materialidade é ficar dilacerado entre duas posturas epistemológicas antagônicas; (b) aliar transformação à luta de classes e ao comunismo é adotar uma teleologia e uma concepção estruturalista ortodoxa de transformação que nega a ação do homem ou do coletivo de homens; (c) acreditar que o psicólogo social pode colaborar com a transformação social pode parecer devaneios de Alice no País das Maravilhas ou, então, uma intenção de marcar a posição militante-ideológica, mesmo porque ela não está mais na linha do horizonte da contemporaneidade.

Defender nosso posicionamento em relação à primeira crítica é mais fácil do que em relação às outras duas, pois ela trata de uma questão amplamente debatida na psicologia social e que é constituinte da psicologia sócio-histórica: a superação das dicotomias clássicas da Psicologia, especialmente entre objetividade e subjetividade, intenção já manifestada por Vygotski em 1927 (Vygotski, 1991b).

Destacar a subjetividade *não significa optar pelo idealismo criticado por Marx em Hegel*, assim como destacar a materialidade histórica não é cair no essencialismo da facticidade, mas, sim, considerar que a transformação é realizada pela atividade (pensar, sentir e agir) dos homens, que se materializa historicamente em relações de produção, dominação política e processos de subjetivação; assim,

contraditoriamente, cria obstáculos à transformação, sem contudo impedi-la.

É nessa relação dialética que a psicologia sócio-histórica trabalha. Afirma a materialidade, mas nega o determinismo estrutural e a ordem natural dos fenômenos, apresentando uma concepção muito profícua de que a materialidade já contém a subjetividade historicamente incrustada, o que significa que a materialidade não é física, e que a subjetividade não é ideia pura: ambas são configuradas e configuram a história pela mediação do trabalho.

Segundo Carone (2005, p. 21), “é preciso reconhecer que o materialismo de Marx não é o de Demócrito, a materialidade do valor (da mercadoria) é impalpável aos sentidos, porque resulta do trabalho social dos homens”, o que é comprovado pelo “efeito encantatório da forma-mercadoria”.

A subjetividade, por sua vez, ao mesmo tempo que é constituinte das relações de alienação, antagonismo e exploração, que estão na essência das relações capitalistas de produção, adquire os contornos, a estrutura e os movimentos dessa sociedade. Portanto, é também categoria dialética, que não se reduz a um mero reflexo dessa realidade ou a uma variável independente, pois muda a realidade por meio de suas diferentes formas de objetivação histórica.

A determinação social pode bloquear, canalizar e alienar a ação criativa e singular, porém não a elimina do processo histórico da humanização do homem. O fato de a essência da subjetividade ser o conjunto das relações sociais não lhe tira o poder de atuar sobre essas relações, como já disse Lenin (1894): “o poder rebelde deve comprimir o tempo da história através da antecipação subjetiva” (citado por Negri, 2010, p. 222). Mas sem esquecer que a subjetividade só pode antecipar a história dentro das condições materiais que ela lhe apresenta ou “estão em vias de existir”, porque, se é a realidade social que determina a consciência, a “humanidade não se propõe nunca senão os problemas que ela pode resolver, pois ... o próprio problema só se apresenta quando as condições materiais para resolvê-lo existem ou estão em vias de existir” (Marx, 1981, p. 53). Em síntese, transformar o mundo não é só compatível com uma reflexão da dimensão subjetiva, como é impossível sem ela.

As outras duas ideias são mais polêmicas. Para refletir sobre elas, convém iniciar pelo momento da introdução do conceito de transformação social no corpo teórico-metodológico da Psicologia. Essa história começa nos anos 60-70 do século XX, quando, à semelhança do que acontecia com as Ciências

Sociais, tal conceito é adotado como pressuposto da psicologia social para se opor à postura positivista dominante – que até então levava a Psicologia a se colocar como ciência da normatização, da adaptação e da resolução de conflitos – e para colocá-la a serviço da transformação da sociedade pautada pela extrema desigualdade social e dominação política, especialmente nos países latino-americanos. Na Europa, ela aparece mais fortemente na crítica à psiquiatria e ao seu caráter burguês e disciplinador – na forma do movimento antimanicomial da psicologia comunitária.

É importante ressaltar que a ideia de transformação social vem subsidiada pela teoria marxista, justamente num período em que os ventos já não sopravam mais a favor do marxismo na Europa. Parte dos marxistas (a nova esquerda dos anos 1960-1970), como afirma Hobsbawm (2011), caracterizava-se pela preocupação de superar a ortodoxia marxista e as experiências de Stalin e Mao. Além da rejeição ao modelo de comunismo soviético, criticava-se o movimento operário, pelo que era avaliado como integrismo, e desenhava-se um movimento de aproximação da teoria marxista à psicologia (Escola de Frankfurt e Sartre). Nessa direção, alguns buscaram autores clássicos ilustres para ampliar as referências analíticas marxistas, sem perder o caráter revolucionário, como Lukács e Gramsci. O historiador também apresenta, como os representantes típicos do pluralismo marxista do período, Althusser, Marcuse, Sartre, Habermas, Gunder Frank (cf. Hobsbawm, 2011, Cap. 14).

Em termos sociais, o acirrado embate entre comunismo e capitalismo caracterizou o cenário político internacional e favoreceu o aparecimento de duas tendências de organização política (a social-democracia e o liberalismo de Thatcher e Reagan) que reduziram o tamanho do Estado, aumentando as liberdades individuais. Esses acontecimentos, e mais o desenvolvimento surpreendente do capitalismo, que trouxe alguns benefícios no que se refere à qualidade de vida, levaram a um apaziguamento da luta de classes na Europa. Nesse período, começaram a se intensificar movimentos negros, de gênero, antimanicomial e ambiental, aos quais a esquerda intelectual se voltou, diversificando assim seus interesses.

No Brasil, como na maioria dos países da América Latina, o período anos 1960-1970 foi marcado por pobreza, concentração econômica urbana e agrária, além de dura repressão política. O medo do perigo comunista, representado pela proximidade com Cuba, foi um dos argumentos para a implantação do regime militar ditatorial.

### A transformação social no corpo teórico-metodológico da Psicologia Social brasileira

É nesse contexto que, em nosso continente, dois pensadores lideraram um movimento de crítica à psicologia social clássica, em paralelo ao movimento antimanicomial. Eles propunham a adoção do *compromisso social* e da *transformação social* como norte dos estudos e pesquisas dessa ciência: Silvia Tatiana Maurer Lane, no Brasil, e Martin Baró, em El Salvador.

Segundo Lane (1996a, 1996b), o contexto sociopolítico brasileiro exigia o redirecionamento da Psicologia às questões sociais de nosso País, em busca das estratégias de reorganização popular, o que só seria possível mediante conhecimentos obtidos por pesquisas empíricas sobre a nossa sociedade e seu povo. A autora buscava um novo referencial que permitisse atuar com a população em favelas, comunidades, movimentos sociais, sindicatos, periferias, entre outros, o que obrigaria o psicólogo a se defrontar diretamente com a interface entre a transformação social e a subjetividade. Ela buscou referências na psicologia soviética, especialmente na obra de Vigotski (1991b), crítico literário e psicólogo que também recusava a versão mecanicista e ideologizada do marxismo.<sup>1</sup> Assim, Lane deu início à criação da psicologia sócio-histórica brasileira, conhecida na América Latina como a Escola de São Paulo (cf. Sawaia, 2011).

Psicólogo e jesuíta, Martin Baró foi uma inspiração para a autora. Seu projeto de construção de uma psicologia latino-americana não propunha apenas que os psicólogos começassem a valorizar a produção latina e a fazer pesquisa sobre a realidade de seus povos, mas também que o conhecimento dessa realidade ocorresse pelo envolvimento do psicólogo e do pesquisador com ela, propondo, portanto, uma psicologia comprometida com a *libertação* dos povos oprimidos e explorados. Sua psicologia ficou conhecida como Psicologia da Libertação, por influência da Teologia da Libertação (Martín-Baró, 2001).

Na década de 1990, o marxismo sofre nova oposição da sociedade e da Academia, e com ele a questão da transformação social e da ação revolucionária, enquanto o neoliberalismo se impunha como ideologia política, e o capitalismo continuava a se reproduzir globalmente, cooptando ou destruindo tudo o que podia se interpor no seu inexorável caminho para a acumulação de riqueza.

A queda do muro de Berlim (1989) marcou simbolicamente esse momento de fortalecimento do liberalismo econômico e a presença do capitalismo

como a única via da história. Isto levou o cientista político de Stanford, Fukuyama, nesse mesmo ano, a prever o fim da história e, em consequência, da ideia de transformação social. O *Zeitgeist* do período foi caracterizado por hedonismo-solipsista, despolitização, retração dos movimentos sociais, marquetização e pragmatismo.

Na Academia, o movimento foi o da continuação da desconstrução das verdades científicas e políticas dominantes e de busca por ferramentas conceituais diferentes, liderado pela semiótica, que aparecia como revolução epistemológica. Essa teoria social baseada na linguística (a linguagem molda nosso pensamento, e nosso pensamento molda a cultura) era composta por diferentes abordagens, como a desconstrução de Derrida, a psicanálise pós-freudiana, o pós-feminismo, o pós-estruturalismo, os estudos culturais e a Física Quântica.

O capital continuava seu rumo expansionista, conquistando e absorvendo nele mesmo as esferas da vida social, nacional e internacional. Sua hegemonia tornou-se global em termos territoriais, e totalizante em termos ideológicos, de forma a se afirmar que não havia mais luta de classes, mas sim vulnerabilidade e resiliência, e a não se pensar mais em mudanças, mas em diminuição de riscos.

A palavra transformação cede lugar à ideia de salvação do Planeta ou do Eu.

No início do século XXI, porém, como se pode constatar empiricamente, o capitalismo, nos países ricos, entrou em mais uma séria crise quase “apocalíptica”, configurando algo inédito no cenário internacional. Após décadas de crescimento sustentado, a distribuição de renda piorou na Europa e nos Estados Unidos, aumentando a desigualdade interna, mas iniciou-se uma melhora, segundo os padrões locais, dos índices de qualidade de vida nos países ditos emergentes. O neoliberalismo criou uma moral particular, caracterizada, de um lado, por permissividade hedonista e, de outro, por intolerância rígida, com grande receptividade a ideias fundamentalistas. Ou seja, em princípio não há regras rígidas a serem seguidas, mas, ao mesmo tempo, tudo o que se disser ou fizer pode ser apontado como ofensa ou ameaça (cf. Zizek, 2011, Cap. 2).

No plano das reflexões científicas, em meio à desilusão epistêmica e ao descarte do humanismo que permanecera das décadas anteriores, reforça-se a aversão pela objetividade, a destituição do homem, o nihilismo, o pragmatismo e o relativismo; mas, ao mesmo tempo, surgem esforços filosóficos em busca de princípios (novos ou clássicos) explicativos da

história e do que vale a pena ser vivido, sendo um deles o marxismo.

Marx estava certo desde 1848, diz Roubini (2011), quando previu o que os economistas não perceberam: “onde a globalização capitalista levaria o mundo”.<sup>2</sup> Porém, são apenas os economistas que estão redescobrindo Marx para explicar a crise econômica.

A transformação social se coloca novamente no horizonte.

Pensadores importantes se unem para recuperar a ideia ou a hipótese do comunismo, para pensar a sociedades pós-crise do capital, como Zizek e Badiou, Hardt e Negri (cf. Badiou, 2010),<sup>3</sup> motivados pelo aparecimento de insurgências em vários continentes, tais como a primavera árabe, os movimentos Occupy Wall Street, dos inconformados contra o capitalismo financeiro, e dos estudantes no Chile, que apresentam nova forma de organização não atrelada a partidos ou a corporações, mas como multidão orientada por uma causa política. Eles também recuperaram a preocupação de que o pragmatismo, sem oposição pela redução das questões sociais a fenômenos discursivos, propicie a legitimação retórica de novas formas de dominações internacionais de uns países sobre outros.<sup>4</sup> Enfim, a crise financeira colocou novamente a questão da transformação social, e o relativismo motivou a busca de seus pressupostos orientadores.

### **Transformação/revolução x transformação/reforma**

E no Brasil (que segue aparentemente ileso da crise, com a emergência da nova classe C com um poder aquisitivo capaz de aquecer o mercado interno, despontando [junto com a Índia, Rússia e a China – Brics] como uma nova potência econômica), seria possível supor que a transformação retoma sua centralidade na psicologia social, como propuseram Lane e Baró nos anos 1970? É conveniente falar em transformação de algo que aparentemente vai bem e as pessoas se dizem felizes? Ou a proposta de ação deve ser a de acelerar e aperfeiçoar o desenvolvimento?

Para refletir sobre essas questões, a psicologia sócio-histórica procura ir além da facticidade e olhar as mediações que configuraram o particular da desigualdade social brasileira, a fim de não cair na

inação, em fundamentalismos teleológicos ou no seu contrário, no pragmatismo adaptador, esquecendo a opressão do Estado e a exploração capitalista.

De fato, o Brasil apresenta, em 2012, avanços indiscutíveis em relação à diminuição do índice de analfabetismo, da miséria (aumento da capacidade de consumo da pobreza extrema), além de avanços na criação de estratégias para a inclusão e o atendimento universal à saúde, à assistência social e ao desenvolvimento da Arte. No entanto, tais mudanças não alteram a integração das estruturas de apropriação econômica e de dominação política segundo a lógica dos interesses do capital. As estatísticas otimistas coexistem com um dos mais altos índices mundiais de desigualdade social e com diferentes formas de violência contra a população pobre (indígenas, sem-terra, sem-teto). Também se pode afirmar que, na dimensão psicosocial, continuamos imersos no individualismo e aceitando os interesses do capital e o consumo como leis naturais evidentes, e, como já analisava Marx no século XVI, “nossos sentidos continuam reduzidos ao sentido do ter” (Marx, 1984, p. 148).

Filósofos contemporâneos estão apontando diferentes avanços da alienação e exploração dos homens, mostrando como ela abraça o corpo e a mente na direção de uma animalização progressiva do homem, implementada por meio de técnicas cada vez mais sofisticadas de *inclusão excludente*. Agamben (2007, p. 81) recupera, com muita inspiração, uma figura do direito romano arcaico, a do *homo sacer* – aquele que pode ser morto sem que o ato seja considerado homicídio –, para explicitar “o progressivo convergir das decadentes democracias modernas com os estados totalitários” (p. 17).

Mas esse movimento não é monolítico, é dialético, e nessa perspectiva a contradição não se superou (negação da negação), mas se resolveu, encontrando soluções de acomodação e cooptação das forças negadoras do capitalismo. A criação de novos canais de atuação política ou de melhoria das condições de vida da população acaba sendo defendida dentro de uma agenda democrática puramente reformista, como demonstra a alta taxa de inadimplência da chamada “nova classe C”, alavancada da miséria pelas políticas econômica e social do governo federal. Atualmente, para se tornar consumidor, não é preciso poupar ou aumentar o salário, mas ampliar o crédito, o que implica aumentar a capacidade de endividamento. Tal apropriação reformista de ações transformadoras também pode ser exemplificada, do ponto de vista jurídico, pela inversão em tutela jurídica do esforço bem-sucedido de movimentos sociais para garantir o

exercício pleno de direitos de categorias classicamente excluídas, tais como velhos, crianças, mulheres, homossexuais.

Agamben denuncia essa inversão contrarrevolucionária, ao refletir sobre o ordenamento jurídico do estado de exceção, que funciona como “inclusão exclusiva”, “onde um fato é incluído na ordem jurídica por meio de sua exclusão” (2007, pp. 29, 33). Também encontramos em Foucault (1981) análises contundentes desse processo, que ele caracteriza como estratégias de governamentalidade (governo dos homens), como as políticas públicas de saúde, que, mesmo respondendo às reivindicações de movimentos populares, tornam-se governos de corpos, controle da vida em espaços privados.

Estaria aí configurada a negação histórica da lei da “negação da negação”, que, segundo a dialética marxista, gera o novo e nega a interpretação da “infinitude má da negação sem fim, ... ou das oposições fixas” (Zizek, 2011, p. 198)?

### **A ação psicosocial transformadora e a dialética do singular/particular/universal – a contribuição de Lukács**

Lukács (1981) responderia que não, e nos ajuda a entender que a aparente acomodação não significa o desaparecimento da contradição entre as forças transformadoras e as cooptadoras, ao inserir tal contradição na dialética do singular/particular/universal,<sup>5</sup> enfatizando o papel da alienação e da reificação no impedimento da “negação da negação”. Segundo ele, a cooptação depende da ação dos indivíduos singulares e coletivos, mas não acontece porque somos muito ingênuos ou pouco inteligentes. Ela ocorre pela mediação de diferentes formas de objetivação da alienação, material e ideológica. O indivíduo é o singular da espécie transformado em indivíduo real pelas mediações sociais. Essas mediações agem até nas formas mais íntimas do pensamento, do sentimento e da ação, alienando-as.

Sua concepção de alienação é muito profícua à práxis psicosocial transformadora. Lukács (1981) entende que a alienação decorre dos modos e das relações de produção, mas como fenômeno real do ser social apresenta-se na realidade de forma plural, como complexos dinâmicos de alienação. Não existe a alienação, mas muitas e diferentes alienações singulares, que têm autonomia recíproca, tanto que, frequentemente, as pessoas, enquanto combatem as influências alienantes em um complexo do seu ser, aceitam contrariamente outros, sem opor resistência.

Para exemplificar, Lukács cita os operários que lutam contra a alienação no campo do trabalho, mas na vida familiar alienam tiranicamente suas mulheres.

Outra decorrência importante dessa reflexão sobre a relativa autonomia das alienações singulares é a constatação de que elas operam diferentemente das determinações sociais mais amplas. Isto significa afirmar que os impulsos alienantes nascem da objetividade social e são homogêneos, mas na vida cotidiana pressupõem ações e decisões que também operam no campo dos sentidos e da intersubjetividade (Lukács, 1981, p. 63), como no caso da alienação feminina, em que a relativa autonomia econômica da mulher não tem sido suficiente para impor uma igualdade efetiva com relação aos homens – assim como o acento apenas sobre a sexualidade pode representar a mera substituição de uma alienação por outra.

Segundo Lukács (1981, citado por Macedo da Costa, 2007, p. 112): “Só quando os seres humanos tiverem encontrado relações recíprocas que os unifiquem como ser genérico será possível superar a alienação na vida”. Relativamente à transformação social, essas reflexões indicam a inoperância das lutas exclusivamente contra alienações particulares, bem como apenas contra as ações alienantes decorrentes exclusivamente do capital. Devem dirigir-se também à própria autolibertação interior (*personalidade para-si*), para não se reduzir à *re-ação* e, desta forma, correr o risco de representar a mera substituição de certa alienação por outra – e mais, de expressar um tipo de alienação na qual nos alienamos por escolha própria. Com essas análises, Lukács (1981) evidencia um importante território ontológico da atividade psicosocial transformadora: a dialética do universal/particular/singular.

Em várias obras, Marx já salientava essa dialética, como o *espaço ontológico* onde se encontra o parâmetro da transformação social, que é o da emancipação humana conquistada quando o homem individual se converte em ser genérico em suas relações cotidianas – em outras palavras, quando o ponto de vista do indivíduo singular é o ponto de vista do comum.

Em *A questão judaica*, ele afirma: “Somente quando o homem reconhece e organiza suas forças como forças sociais e quando, portanto, já não separa de si a força social sob a forma de força política, só então se processa a emancipação humana” (Marx, s.d.b, p. 52). Outros autores corroboram de diferentes perspectivas essa transmutação entre o individual e o social, como Foucault, que expõe tal união de forma

poética: “é preciso considerar que a Aufklärung é ao mesmo tempo um processo do qual os homens fazem parte coletivamente e um ato de coragem a realizar pessoalmente” (2008, p. 338).

O *Zeitgeist* contemporâneo já sabe disso, promovendo a valorização reificadora da subjetividade. Não é por acaso que a religião, a estética burguesa, o *marketing* e todas as ideologias *New Age* tentam cooptar, mistificar ou neutralizar essa dimensão, como o que vem ocorrendo com a felicidade, que se tornou um imperativo moral, *fashion*. Além do espaço ontológico (dialética do singular/particular/universal) da transformação social e do papel cerceador da alienação, Lukács nos alerta contra uma sutil estratégia contrarrevolucionária, mas que é significada e até estimulada como ação política revolucionária: a reação.

Zizek também destaca tal perigo, refletindo que o nazismo, em termos nietzschanos, foi um fenômeno profundamente re-ativo. Segundo ele, a re-ação “impede tentativas de transpor a negatividade revolucionária e chegar a uma ordem positiva verdadeiramente nova” (2011, p. 201). Reforçando tal concepção, Zizek cita um texto de Badiou, em que o autor “detalha duas atitudes subjetivas que contrabalançam um evento transformador: o sujeito reativo e o sujeito obscuro”.

#### **Perigo da re-ação: a contribuição da filosofia da produtibilidade e da componibilidade<sup>6</sup> do ser – a colaboração de Espinosa**

Espinosa nos ajuda a entender o alerta de Lukács. Re-agir é estar na heteronomia, guiado pelos interesses de outro e aprisionado a um único foco, já afirmava o filósofo no século XVI, preocupado em demonstrar que a re-atividade está na rede das paixões tristes, sendo mantida e mantendo o ódio, o ressentimento – e, o que é mais grave, na ilusão de estar defendendo ações emancipadoras. Não é de se estranhar essa consonância de pensamento, pois o de Espinosa serviu de base às reflexões de Marx e Lukács, como eles mesmos admitiram em muitas ocasiões.<sup>7</sup>

O filósofo, no *Tratado político*, não emprega a palavra “*resistere*” por julgá-la estática, passiva. Prefere expressões mais fortes, como “*repellere*” (repelir) e “*expellere*”, que indicam uma resposta de luta, uma oposição dinâmica, atividade resistente ou resistência ativa à opressão (Bove, 2010, p. 114). Re-agir é estar sob o poder de uma outra força; quando a reação é motivada por ódio ou medo, equivale a perpetuar os efeitos destrutivos naquilo que odeio, ou me amedrontar e agir exclusivamente em função

deles, reproduzindo as forças que me escravizam. Assim, na re-ação, nos destruímos a nós mesmos à força de culpabilidade, e destruímos os outros à força de ressentimento, propagando por toda parte nossa própria impotência e escravidão.

Aquele que fica sob o poder de outra força experimenta quatro situações simultaneamente: a da alienação (ilusão), a da contraditoriedade (ver o melhor, mas ser coagido a fazer o pior a si mesmo), a da violência (estando sob paixões tristes, ser levado a fazer o pior ao outro) e a da fraqueza (sujeição, perda dos direitos e poderes) (Chauí, 2011, p. 313). Já na resistência ativa, o homem experimenta a alegria de sentir sua potência aumentando pela própria aptidão à autonomia.

Essa correlação entre paixão triste, ação política e ética, que constitui a re-ação, só pode ser compreendida pela sua inscrição no plano da imanência da ontologia política espinosista, que afirma a liberdade como direito natural e a ética como afeto (Bove, 2010).

Na *Ética*, a resistência aparece como esforço para conservar a liberdade, como uma resistência ativa que é um sim à vida. Quando as forças externas bloqueiam esse desejo de expansão, o sofrimento gerado é *éticodepolítico* (Sawaia, 2012), “o sofrimento de uma vontade de potência negativa” (Deleuze, citado por Hardt, 1996, p. 94), pela experiência da perda da autonomia de meu corpo e minha alma.

Segundo Espinosa, somos força de existência – *conatus*: “O esforço para se conservar, que equivale ao desejo de liberdade e expansão, é o primeiro e único fundamento da virtude” (*Ética* IV, prop. 22, corol.) e, portanto, da política. Quando bloqueado pelos encontros, nosso *conatus* tem sua potência diminuída, então passamos de maior autonomia para maior heteronomia. Por autonomia, Espinosa entende o sentimento de que sou causa interna do que se passa em mim, isto é, quando “o que somos, fazemos, desejamos e pensamos são idênticos” (Chauí, 2011, p. 127). Assim, a ontologia política da potência dos afetos inverte a tradição clássica. Coloca a ética nos afetos, e eles como indicadores da forma como nossa imanência (*conatus*) se realiza em nossa existência. Pensamos e agimos eticamente não contra os afetos, mas graças a eles. Um conhecimento verdadeiro só pode mudar um afeto se ele próprio for um afeto, uma vez que uma ideia não pode refrear nenhum afeto, a não ser que seja considerada afeto.

É nesse contexto ontológico que se entende a tese de Espinosa de que os homens agem politicamente na proporção de seus afetos. A re-ação é a ação (individual ou coletiva) motivada por *sofrimento éticodepolítico*, por desejos nascidos da tristeza: ódio, medo,

esperança, ambição, orgulho, humildade, modéstia, ciúmes, avareza, vingança, remorso, arrependimento, inveja, afetos que excluem os demais da própria fruição, tornando os homens contrários uns aos outros. Tais afetos são experimentados nos maus encontros promovidos pelas diferentes formas de manifestação da desmesura do poder e repercutem socialmente na quebra da potência que unifica os homens como personalidades sociais inseparáveis. Em outras palavras, a re-ação dilui o sentido do comum que, para Espinosa, é a base da vida servil: lutar pela própria servidão, julgando ilusoriamente que se age visando à liberdade (*Ética* III e IV).

## O comum

Aqui se tem a indicação de outra ideia reguladora da ação política ativa – *o comum*. A resistência ativa contra a dominação só pode existir na potência do comum e não no individualismo, pois, quando os homens agem em comum, descobrem que sua força para existir e agir aumenta.

“A potência comum é mais poderosa do que o *conatus individual*” (*Tratado político*, cap. II, §13). Por isso Espinosa afirma que “nada é mais útil ao homem que o outro homem” (*Ética* IV, prop. 35, corol. I) e que é esse desejo do útil comum que está na base da criação da sociedade. Ele se contrapõe a Hobbes, defendendo que a sociedade nasce do consenso de que a constituição de um comum possibilita a fortalecimento do *conatus* de cada um (*Tratado político*, cap. II e V). Seguindo essa linha analítica, nesses mesmos capítulos, Espinosa defende que a democracia é o único *estado com aptidão para produzir um mundo comum, pela operatividade de um Direito comum* de potencializar a vida, pois é regime em que a potência coletiva não está cristalizada em um indivíduo ou grupo particular, mas que permanece nas mãos do comum (comunidade).<sup>8</sup>

Aqui cabe um alerta: essas reflexões de Espinosa não podem ser interpretadas, no plano da práxis transformadora, como se o psicólogo social devesse assumir como sua tarefa a indução da ética do comum pela conscientização. Na concepção desse autor, a ética do comum não é uma finalidade, mas desejo, mesmo porque somos uma força sem finalismo – sem o para que serve –, o que significa que não é a falta que nos move. Falta não é essencial, como em Freud e Lacan; para Espinosa, a falta é imaginária.

O que nos move é o desejo (*cupiditas*), desejo sem objeto externo, é a própria essência do homem quando concebida como determinada a fazer algo por uma afecção dela mesma e o desejo de cada um é

rentabilizar ao máximo a própria potência. Desejamos nos opor a tudo o que diminui nossa potência de ser e existir com autonomia, e nos aproximar do que aumenta a potência. Portanto, em lugar de agirmos para que o desejo se torne racional, como perseguia a filosofia, é a razão que precisa se tornar desejante para ser racional.

Em termos políticos, Espinosa está afirmando que a vigilância contra os encontros (cotidianos e históricos) que diminuem a potência e, consequentemente, o direito de guerra é inseparável do dissenso constituinte da democracia. É um direito natural, uma necessidade interna de nossa essência, que é o desejo comum de cada um pela liberdade.<sup>9</sup>

Nessa linha analítica, Badiou e Zizek (2010) estão reafirmando, atualmente, a hipótese do comunismo como norte do processo histórico, como uma possibilidade de enfrentar o relativismo sem cair na teodiceia; não o comunismo como modelo de estado, mas como um desejo que nos lança ao outro e nos tira da solidão, e que constitui a base da resistência ativa.

Se duas pessoas concordam entre si e unem as suas forças, terão mais poder conjuntamente e, consequentemente, um direito superior sobre a Natureza que cada uma delas não possui sozinha, e, quanto mais numerosos forem os homens que tenham posto as suas forças em comum, mais direito terão todos. (*Tratado político*, cap. II, §13)

A primeira coisa que a desmesura do poder promove é a quebra do comum no plano jurídico, político e subjetivo, como o que ocorre no capitalismo:

A propriedade privada nos fez tão estúpidos e tão parciais que consideramos que um objeto só é *nossa* quando o possuímos, quando existe para nós como capital ou quando é imediatamente possuído, comido, bebido ... em resumo, utilizado por nós. (Marx, 1984, p. 148)

Hardt retoma essa reflexão, atualizando-a na perspectiva da ideia espinosista de comum. Segundo ele, nós nos tornamos *tão* estúpidos que só podemos reconhecer o mundo como privado ou como público. “Nos tornamos cegos ao comum” (2010, p 141), alienando-o na forma de submissão ao eu grandioso, à mercadoria e ao consumo, configurando, desta forma, um comum autônomo, massificado.

### **Multitudo**

Caso Espinosa tivesse previsto algo semelhante ao que está ocorrendo na contemporaneidade capitalista, certamente reafirmaria sua tese (*Tratado*

*político*) de que o poder deve continuar nas mãos da *multitudo*<sup>10</sup>, pois ela é o “sujeito político” que representa a passagem de foco individualizante e separado para a comunhão e garante a proporcionalidade de poder entre os membros do corpo político (Chauí, 2003, p. 256).

Aqui se tem a dupla espinosista comum-*multitudo* como centro das reflexões políticas.

Antes da luta de classes se tornar o centro da história, Espinosa, no século XVI, denuncia a dominação, a desigualdade, e destaca a *multitudo* (conjunto de cidadãos) como um encontro possível para garantir o direito à vigilância contra a desmesura do poder. Segundo Yovel (1993, p. 314), Espinosa, assim como Marx, tinha uma perspectiva histórica e um plano para o futuro baseados na multidão como substrato de mudança.

Apesar da ênfase no papel necessário da *multitudo* para limitar o poder do soberano, Espinosa não tem ilusões quanto a esse conjunto de cidadãos, considerando-a como massa simultaneamente servil e temível (*Tratado político* I, §3, II). O filósofo reconhece que a *multitudo* tem índole mutável, podendo ser arrebatada e corrompida pelo medo e pelo furor, tornando-se multidão *re-ativa*. Mesmo assim, seu maior esforço se concentra na demonstração das virtualidades da *multitudo ativa*, no que diz respeito à garantia da proporcionalidade de poder, o que leva a um equilíbrio político ou à transformação social nessa direção.<sup>11</sup>

A *multitudo* não equivale à multidão no sentido leboniano ou freudiano, de massa sem nenhuma ordem, que age por contágio ou por identificação com um líder. Ela é regida pelo desejo de cada um de autonomia que só é atingida no comum. A *multitudo* é poderosa não porque muitas pessoas se aglutinam, o que implicaria sacrifício pessoal para obter o bem coletivo extrínseco. Ao invés disso, a potência de resistência se baseia precisamente no fato de que as pessoas desejam e agem juntas, formando um conjunto poderoso.

Essa é a ideia de *multitudo*, segundo Hardt, Negri e Bove, que queremos destacar aqui como orientadora da práxis psicossocial de transformação social. É a concretização do sentimento do comum, um acúmulo de desejo, imaginação, potência e poder, cujo afeto dominante é a “*hilaritas*”. *Hilaritas* é diferente da “infantilização coletiva feliz” (Bove, 2010 p. 50), um imperativo ideológico contemporâneo que aliena a mente dos efeitos das afecções do corpo. Ao contrário, na *hilaritas*, “a afecção de alegria é referida simultaneamente à alma e ao corpo” (*Ética III*, esc. prop. XI); tanto o corpo como a alma são ativos, o que significa que a ideia é tão prazerosa como a imaginação

do corpo. Daí o seu poder de vigilância na vida pública contra a servidão.

A *multitudo* se objetiva na história sob diferentes formas de insurreições e instituições, em que se reconhece o desejo de vigilância contra a desmesura do poder ou, como diria Marx, onde se reconhece a luta de classes, tais como greve, quebra-quebra, mobilidade dos migrantes refugiados, movimentos sociais, comitês, etc. Por isso, alguns dos mais importantes pensadores do momento (citados anteriormente) – como Negri, Hardt, Zizek e Badiou – se entusiasmaram com o fato de grandes metrópoles terem se tornado, em 2010, arenas de insurgências de cidadãos, que na indignação descobriram a força popular para agir contra a opressão. São movimentos sem vinculação partidária ou lideranças claras, com extensa pauta de transformação social e política: contra ditaduras políticas e financeiras, com ênfase na desigualdade e na opressão econômica e política. Negri (2010) as saúda como forças anticapitalistas que, por sua própria existência, já representam um afrontamento forte e articulado sobre os pontos cruciais da regulação capitalista da sociedade. Tais acontecimentos, no âmbito das presentes reflexões, podem ser considerados como uma demonstração de que a potência da vigilância da sociedade civil não foi eliminada pelos poderes soberanos. No entanto, não foram suficientes para se transformar em potência constituinte, tendo sido cooptadas de diferentes formas: pelo desgaste de energia, pelo pseudorreconhecimento social, pelas tentativas de barganhas, pela repressão violenta e, também, pela interferência de interesses espúrios internacionais.

Nos Estados Unidos, os protestos contra a desigualdade (*Ocupe Wall Street*, contra o poder financeiro) foram enxotados do espaço público. Outros dois movimentos tiveram grande impacto, chegando a derrubar regimes autocráticos, como na Tunísia e no Egito, e mostraram o poder das redes sociais para a convocação de coletivos poderosos. Mas não foram suficientes para vencer a confluência de forças internas e internacionais unidas no interesse de manter ou instituir poderes econômicos e políticos.<sup>12</sup>

Não cabe, no âmbito deste texto, descrever todas as forças externas poderosas que impediram as insurreições de instituírem o novo e transformaram a *hilaritas* em melancolia ou ódio. Cítá-las, neste momento da reflexão sobre a transformação como questão da psicologia social, deve-se ao fato de que elas revelam, como já apontado, o processo contínuo de atualização das forças bloqueadoras da ação comum transformadora, que, por sua vez, insiste em desponiar ao longo da história das sociedades. Em

outras palavras, o embate entre forças revolucionárias e contrarrevolucionárias reforça a ideia central do presente texto, inspirado no alerta feito por Lukács (1981) de que a ação revolucionária não pode ser re-ativa, visando apenas à alienação decorrente diretamente do capital – mesmo porque o capital derrubou fronteiras e modos de produção, sofisticando e fluidificando formas de dominação, exploração e alienação. A ação transformadora deve se dirigir à potência do comum, ideia também defendida por Espinosa; ele paralelamente destaca que não há potência sem poder político e econômico.

Nesse sentido, uma pergunta se faz pertinente: considerando de maneira realista as condições econômicas, políticas e subjetivas que limitam nosso poder político, como traçar a ação não re-ativa do psicólogo visando à transformação?

### **A atividade revolucionária, prático-crítica: a contribuição de Vigotski**

O psicólogo social não intervém diretamente nos mecanismos socioeconômicos e nas relações internacionais de poder, embora haja iniciativas nessa direção, como o filósofo hegeliano Kojève, que depois da Segunda Guerra Mundial se tornou economista para tentar organizar um pouco melhor, segundo as regras da razão filosófica, a realidade mundial (Châtelet, 1994, p. 122).

A ação da psicologia social é mais um trabalho “cinzento”, de intervenção cotidiana e contínua nos processos destacados por todos os pensadores citados: o confronto do individual e do universal, mediado pelo particular de cada momento histórico, que está ali onde a dialética revolução/contrarrevolução, autonomia/servidão se objetiva e se legitima.

Espinosa, no século XVI, já enunciava o que a história continuaria demonstrando: nós não podemos transformar as sociedades exclusivamente com nossa própria potência; só a *multitudo*, a história rebelde da luta do cidadão contra a servidão, pode fazê-lo. A resistência ativa contra a dominação só pode existir na potência do comum e não no individualismo, uma potência já enfraquecida pelas forças externas poderosa, mas não destruída.

A insistência da *multitudo* em aparecer na atualidade, em diferentes línguas, mostra que “Nenhuma coação consegue impedir que os homens abram mão de seu desejo de liberdade. Mesmo nos seres mais submetidos à servidão, pode-se ler uma resistência nos afetos mais secretos de vingança” (Bove, 2010, p. 126).

Essa insistência histórica em aparecer, apesar das eficientes formas de cooptação, configura uma territorialidade propícia ao “trabalho cinzento” do psicólogo social como um processo de libertação individual, que é ao mesmo tempo uma libertação coletiva. Um trabalho de tradução das ações coletivas e individuais em *potência constituinte*, que se inicia desbloqueando o sentimento que transforma cada indivíduo solitário em parte de um todo maior, realizado em qualquer que seja o espaço de atuação profissional do psicólogo social: políticas públicas, consultórios, comunidade, movimentos sociais, território, instituições.

Neste momento do texto, quando se enuncia a sua conclusão, é mister fazer mais um alerta, apontado veementemente por Deleuze (citado por Hardt, 1996, p. 124), de que a principal dificuldade da teoria espinosana é a tendência idealista ou subjetivista de suas diferentes leituras, e que, portanto, temos que manter uma interpretação estritamente materialista – ao que eu acrescento: inclusive de uma de suas ideias mais desvirtuadas pela leitura idealista de que a salvação da servidão vem pelo conhecimento (*Ética*).

Esse perigo do idealismo não se restringe à obra de Espinosa, mas ronda todas as análises da transformação social centradas na subjetividade, o que pode ser percebido no uso indevido do conceito de ideologia como ideia falsa que adere à materialidade, transformando-a. Tal concepção desconsidera que as ideias são produtos das relações entre capital e trabalho que elas ocultam; e que, portanto, todas as formas e todos os produtos da consciência não podem ser dissolvidos por força da crítica espiritual, mas só pela derrocada prática das relações reais das quais emanam tais ideologias. A esse perigo, podemos agregar o do psicologismo, que reduz a subjetividade a um psiquismo autônomo e solipsista, legitimando o individualismo alienante.

A ameaça da tendência idealista ou psicologizante do pensamento de Espinosa se dissolve, quando ele é inserido nos fundamentos de sua reflexão ontológica, que elimina a hierarquia entre mente e corpo, potência de agir e de pensar, razão e emoção. O ser é pura atividade, de afetar e ser afetado, é potência em ato, uma singularidade que tem uma duração no tempo, formada pelas afecções do corpo nos encontros que configuram sua existência. Sua filosofia tem poder prático: não é simplesmente pensar o mundo, é uma filosofia do como “tornar-se ativo” (individual e coletivamente) na resistência contra a servidão.

Um autor que leva essa filosofia à psicologia para superar as dicotomias que a dilaceravam no início do século XX, e assim trabalhar questões sociais no âmbito da intersubjetividade, da singularidade e da

afetividade – sem cair no psicologismo, no idealismo ou mesmo no determinismo mecanicista –, é Vigotski, o pensador maior da psicologia sócio-histórica, que elege a categoria de atividade como base da análise da transformação social.

Vigotski é acusado de não ter falado em transformação social, mas apenas do desenvolvimento humano, e, desse modo, de ter negado a historicidade e a dialética. Isso não é verdade, conforme demonstram três proposições centrais na sua obra.<sup>13</sup>

Primeiro, é preciso ter em conta que ele viveu na Rússia pós-revolucionária, momento em que todos os intelectuais, cientistas e educadores estavam apaixonadamente engajados no *Day After*, na formação do novo homem para a nova sociedade, e considerando a arte como instrumento eficaz desse processo. Motivado por esses objetivos e por sua paixão pela arte,<sup>14</sup> ele foi à psicologia para entender a recepção estética, ou seja, entender “a maneira criativa de o próprio sentimento encontrar sua catarse” (Vigotski, 1970, p. 304), pois, segundo ele, somente neste caso se manifestará, em sua plenitude, a ação da arte. Dentro da psicologia, procura formas de construir o novo homem, pós-revolução. Assim, reflete sobre a possibilidade de trabalhar no particular para mudar a sociedade. Orientado pelo método dialético, busca compreender os processos de *transformação interna*, subterrâneos, mas que têm caráter social, defendendo o pressuposto de que a vida psíquica é lugar de luta entre impulsos contraditórios.

Segundo, o desenvolvimento em Vigotski tem a ideia de ruptura com o desenvolvimento natural, com as leis impositivas, da natureza e dos czares, estando, portanto, associado à capacidade de criação e imaginação. Desenvolvimento remete ao futuro construído na luta pela libertação das forças opressivas (biológicas e sociais), como resultado da busca de não permanecer como algo tornado, mas que está no movimento absoluto do vir a ser. É uma concepção de desenvolvimento semelhante à apresentada por Marx ao discorrer sobre o que é a riqueza:

De fato, porém, se despojada da estreita forma burguesa, o que é a riqueza senão a universalidade das necessidades, capacidades, gozos, forças produtivas, etc., dos indivíduos, gerada pela troca universal? [O que é senão o] pleno desenvolvimento do domínio humano sobre as forças naturais, sobre as forças da assim chamada natureza, bem como sobre as forças de sua própria natureza? [O que é senão a] elaboração absoluta de seus talentos criativos, sem qualquer outro pressuposto além do desenvolvimento histórico precedente, que faz dessa totalidade do desenvolvimento um fim em si mesmo, i.e., do desenvolvimento de todas as forças humanas

enquanto tais, sem que sejam medidas por um padrão predeterminado. (Marx, 2011, p. 399)

O desenvolvimento humano não é a realização de uma essência humana, mas da capacidade criativa do Homem. É a transformação produzida pelo indivíduo, por meio de instrumentais mentais e materiais que o permitem livrar-se das leis da natureza. Portanto, ele não é natural, nem regido exclusivamente por forças exteriores, mas está atrelado à atividade e, portanto, tem o senso de apropriação-transformação (Brossard, 2009, pp. 100, 109).

Terceiro, sua compreensão de atividade ressalta o que Marx já descobrira – seu caráter revolucionário. Sua concepção derruba a noção empirista de atividade particular para um determinado fim, o que na realidade é comportamento. Atividade revolucionária para ele não é a de fazer uma revolução específica, é a atividade humana histórica, ordinária, cotidiana, particular, de imaginar e de criar, mudando a totalidade das circunstâncias, que Newman e Holzman (2002, p. 60) denominam atividade revolucionária prático-crítica.<sup>15</sup> Como diria Espinosa, a atividade revolucionária prático-crítica é o desejo de expansão da potência do corpo de agir e da mente de pensar, desejo de libertar-se das forças cerceadoras dessa potência. Mas o que é igualmente importante: esses dois analistas da obra de Vigotski ressaltam que atividade revolucionária prático-crítica é diferente de atividade revolucionária, mas depende dela como projeto. Na ausência histórica do fazer a revolução ou de uma teoria revolucionária, a atividade revolucionária prático-crítica cotidiana acaba por se transformar em reforma ou revolta. Isso significa que alguém é capaz de ação revolucionária como indivíduo somente na medida em que está envolvido na atividade de mudar a sociedade. Nessa dialética entre ação individual e social, cotidiana e histórica, a atividade torna-se uma potência de expansão, uma força que nos remete para além de nossas vidas, nos faz ver o que há do outro lado da vida rotineira e habitual. O sujeito dessa atividade é crítico, criativo. Sua subjetividade é desprivatizada e despsicologizada, e sempre remetida ao coletivo.

Para explicar melhor essa qualidade da atividade, Newman e Holzman (2002, pp. 71-72) destacam que Vigotski criou uma unidade psicológica revolucionária, a ZDP (zona de desenvolvimento proximal). Trata-se de uma estratégia de educação baseada na ideia de que a avaliação do estado de desenvolvimento da criança não deve considerar apenas o nível atual de desenvolvimento, mas o potencial. Dessa forma, a ação educativa deve visar o que a criança pode aprender com a colaboração de alguém com mais

conhecimentos, e não somente aquilo que já está amadurecido. Transportando essas ideias a outras atividades além da escola, pode-se considerar a ZDP como unidades psicológicas revolucionárias, espaços de desenvolvimento de possibilidades não realizadas, um ambiente no qual os indivíduos com níveis diferentes de desenvolvimento e ideias podem trabalhar juntos para aprender, criar novos sentidos e novas ações e assim passarem, individualmente, da heteronomia (paixão) para a autonomia (emoção) e, coletivamente, promoverem a transformação social. Parafraseando Espinosa, ZDPs seriam embriões de *multitudo*.

Vigotski usou o teatro como instrumento para criar ZDPs. Era um entusiasta dos instrumentos como mediação do desenvolvimento humano, afirmando que eles modificam globalmente a estrutura e função psíquicas.

No comportamento do homem surge uma série de dispositivos artificiais dirigidos ao domínio dos próprios processos psíquicos. Por analogia com a técnica, esses dispositivos podem receber, com justiça, a denominação convencional de ferramentas ou instrumento psicológico. (Vygotski, 1991a, p. 65)

Como exemplo, ele cita a linguagem, a obra de arte, o desenho, os mapas, etc.<sup>16</sup>

Vigotski, como a maioria dos intelectuais inovadores da Rússia pós-revolucionária, como já foi dito, dedicou-se pessoalmente a trabalhos relacionados à arte,<sup>17</sup> considerando-a uma ferramenta para transformar cada área da vida humana – política, economia, cultura, ciência, família, educação e trabalho –, apontando, assim, a necessidade de a psicologia reestabelecer a conexão entre *emoção*, *imaginação*, *pensamento* e *ação* nos dois espaços simultâneos de vida: história (a totalidade da existência) e o cotidiano (específicos arranjos espaço-temporal dentro da história).

Enfim, creio que já temos elementos analíticos para finalizar o texto e retomar à pergunta que lhe deu origem: a transformação social continua sendo objetivo pertinente à psicologia social brasileira na contemporaneidade? Espero ter demonstrado que sim, pelo menos foi essa a intenção, e, o que é também importante, ter demonstrado que a afirmativa não pretende a universalidade, ao contrário, ela se circunscreve a uma teoria.

A transformação social é conceito que pede abordagem teórica, que lhe outorga sentido e norte.

A demonstração da pertinência da transformação como objeto da psicologia social, no presente texto, foi

orientada pelo referencial da psicologia sócio-histórica, que recupera as raízes espinosanas de Marx, Vigotski e Lukács – uma abordagem inspirada na preocupação que os três pensadores partilham com Espinosa de que uma teoria pode se transformar em uma força prática, não contra algo, mas a favor da vida.<sup>18</sup> Dessa maneira, entende que a negação dialética do neoliberalismo é mais do que a negação do trabalho: ela é a negação da negação da essência do trabalhador como incapaz de criar, de imaginar, de desejar e de agir em comum.

Daí a proposição de que a dialética do singular/universal/particular é o espaço ontológico da ação da psicologia social, que pode ser sintetizada, dentre as inúmeras formas de sua materialização histórica, no *sofrimento ético-político* (Sawaia, 2012). Essa categoria lembra que a luta de classes é uma questão social que passa pelas afecções do corpo e da mente de cada um, mediados pelos modos particulares de alienação, na forma de paixões tristes, mas que, apesar da eficácia disciplinadora, não conseguem eliminar a potência de vida e de *multitudo*.

Atuar no sofrimento ético-político é adotar como objeto do trabalho cinzento do psicólogo a atividade cotidiana de um indivíduo, seus desejos e afetos com significação política. Em outras palavras, é agir nas afecções do corpo e da mente como fenômenos sociais e como lugar de transformação para o conjunto da sociedade. Enfim, é entender que o social e o individual constituem uma única substância.

A psicologia social não marxista entende o social de modo grosseiramente empírico, necessariamente como multidão, coletivo, relação com outros indivíduos. A sociedade é entendida como um conjunto de homens e como condição suplementar da atividade de um indivíduo. Esses psicólogos não admitem a ideia de que o mais íntimo e pessoal movimento do pensamento, da sensação, etc., a inteira mentalidade de um indivíduo isolado segue sendo social e socialmente condicionado. ... Não existem duas mentalidades: a individual e a social. O contrário é esquecer que o homem só pode se individualizar em sociedade. (Vigotski, 1970, pp. 30-31)

## Notas

<sup>1</sup> Vigotski, no texto *O significado histórico da crise da psicologia*, de 1927, defende que “é equivocada a definição de psicologia como marxista”. E acrescenta: “Um manual de psicologia escrito do ponto de vista do materialismo dialético viria essencialmente a ser igual a um manual de mineralogia escrito do ponto de vista da lógica formal” (1991b, p. 390).

<sup>2</sup> Esta citação e todas as demais extraídas de obras estrangeiras foram traduzidas.

<sup>3</sup> Ver resenha do citado livro na presente revista.

<sup>4</sup> Outra motivação, apontada por alguns pensadores para esse redirecionamento ao comunismo, é o surgimento de adversários do capital, credíveis em nível nacional, em países da América Latina: o chavismo e o bolivarianismo.

<sup>5</sup> O livro de Gilmaisa Macedo da Costa (2007) orienta as presentes reflexões sobre o Cap. IV da segunda parte da obra de Lukács (1981) *Para a ontologia do ser social*.

<sup>6</sup> Produtibilidade e componibilidade do ser são expressões usadas por Deleuze para qualificar a filosofia de Espinosa (ver Hardt, 1996, p. 181).

<sup>7</sup> Aos 23 anos, Marx compilou extensos parágrafos do *Tratado teológico-político* e da *Correspondência* de Espinosa, que publicou com o título *Tratado teológico-político de Spinoza*, por Karl Heinrich Marx, Berlim, 1841 (Yovel, 1993, p. 295). Segundo Carpintero, essa compilação poderia parecer um plágio, mas na realidade foi uma apropriação filosófica. O pensamento de Espinosa foi a base do pensamento de Marx (Carpintero, 2007). Para mais informações, ver Varela (2012).

<sup>8</sup> Segundo Pogrebinschi (2007), Marx buscou em Espinosa a noção de democracia.

<sup>9</sup> Cabe um alerta em relação à concepção de direito natural. Segundo Ferreira (1997, p. 509), as “críticas às teorias do pacto social criador das sociedades levaram Espinosa a substituir a idéia de direito natural – contratualismo – baseado na Natureza, que aparece no TTP, pela figura de consentimento comum (*communis consensus*) e consenso comum do direito natural” (Vide *Tratado político*, Cap. II, §§, 17, e Cap. III.).

<sup>10</sup> Segundo Chauí (2003, p. 299), *multitudo* é “conjunto dos cidadãos que se unem para produzir um efeito”, conjunto de potências individuais cujo equilíbrio firma uma espécie de potência de agir coletiva. Hardt e Negri (2001) interpretam a *multitudo* como expressão de uma razão coletiva, constituída pela soma de *conatus* individuais e concretizada na atividade política, que, na direção contrária da dimensão do privado, procura o comum.

<sup>11</sup> Análise feita por Ferreira (1997, pp. 504-508).

<sup>12</sup> A Praça Tahrir – símbolo desses recentes movimentos, que, em apenas dezoito dias de manifestações pacíficas, derrubaram uma ditadura de trinta anos, quase dois anos depois (11/2012) volta a ser palco da indignação popular contra as medidas tomadas pelo presidente eleito para fortalecer seus poderes. O Ocupe Wall Street, após a passagem do furacão Sandy por Nova York, passou a usar sua capacidade de organização, a fim de levantar fundos para distribuir refeições e levar crianças que tiveram suas escolas destruídas a outras salas de aula. Também está comprando a dívida de bancos, (que é vendida com o mesmo prejuízo, mas se recusam a perdoar) e perdoando o devedor (Guimarães, 2012, p. C3).

<sup>13</sup> Reflexões baseadas em *El significado histórico de la crisis de la psicología: una investigación metodológica* (1991b), *A construção do pensamento e da linguagem* (2001) e *Psicología del arte* (1970).

<sup>14</sup> Vigotski mantinha estreita relação com integrantes da vanguarda artística russa, tendo coordenado um círculo de estudos no qual se discutiam, dentre outros, Shakespeare, Goethe, Maiakovski, Pushkin. Em Gomel, chefiou a Seção de Teatro do Departamento de Educação Popular.

<sup>15</sup> Pode-se buscar a gênese dessa concepção vigotskiana na reflexão de Marx sobre o “trabalho como criador de valores

- de uso, como trabalho útil, indispensável à existência dos homens” (Marx, s.d.a, p. 50).
- <sup>16</sup> Lenin, à época, ficou muito entusiasmado com as novas tecnologias de comunicação em massa, como o rádio e o gramofone, e com sua capacidade de educar a população camponesa da Rússia, que, em sua maioria, era analfabeta, chegando a gravar palestras com o gramofone.
- <sup>17</sup> A Ate, segundo o autor, é um instrumento criado pelo ser humano para dar uma existência social objetiva aos sentimentos, possibilitando-o a falar sobre questões sociais na linguagem dos sentimentos.
- <sup>18</sup> Sobre essa preocupação comum a Espinosa e Marx, ver Yovel (1993).

## Referências

- Agamben, G. (2007). *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG.
- Badiou, A. (2010). L'idée du communisme. In A. Badiou & S. Zizek (Orgs.), *L'idée du communisme* (pp. 5-27). Paris: Nouvelles Éditions Lignes.
- Badiou, A. & Zizek, S. (Orgs.). (2010). *L'idée du communisme*. Paris: Nouvelles Éditions Lignes.
- Bove, L. (2010). *Espinosa e a psicologia social: ensaios de ontologia política e antropogênese*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Brossard, M. (2009). Le développement comme transformation par appropriation des œuvres de la culture. In Y. Clot (Dir.), *Vygotski maintenant* (pp. 95-116). Paris: La Dispute.
- Carone, I. (2005). Os efeitos encantatórios da forma-mercadoria. In A. A. Abrantes, N. R. Silva, & S. T. F. Martins (Orgs.), *Método histórico-social na Psicologia Social* (pp. 19-24). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Carpintero, E. (2007). *La alegría de lo necesario: las pasiones y el poder en Spinoza y Freud* (2<sup>a</sup> ed.). Buenos Aires: Topía.
- Châtelet, F. (1994). *Uma história da razão: entrevista com Émile Noel*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Chauí, M. (2003). *Política em Espinosa*. São Paulo: Cia. das Letras.
- Chauí, M. (2011). *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Cia. das Letras.
- Espinosa, B. (1955). *Ética* (3<sup>a</sup> ed.). São Paulo: Atena. (Original publicado em 1677)
- Espinosa, B. (1977). *Tratado político* (2<sup>a</sup> ed.). Lisboa: Estampa.
- Ferreira, M. L. (1997). *A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica.
- Foucault, M. (1981). *Microfísica do poder* (2<sup>a</sup> ed.). Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, M. (2008). *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Guimarães, L. (2012, 26 de novembro). Sexta-feira jeca [Caderno 2]. *O Estado de São Paulo*, p. C3.
- Hardt, M. (1996). *Gillez Deleuze: um aprendizado e filosofia*. São Paulo: Ed. 34.
- Hardt, M. (2010). Le commun et le communism. In A. Badiou & S. Zizek (Orgs.), *L'idée du communisme* (pp. 157-177). Paris: Nouvelles Éditions Lignes.
- Hardt, M. & Negri, T. (2001). A multidão contra o Império. In M. Hardt & T. Negri, *Império* (pp. 417-437). Rio de Janeiro: Record.
- Hobsbawm, E. (2011). *Como mudar o mundo*. São Paulo: Cia. das Letras.
- Lane, S. T. M. (1996a). Histórico e fundamentos da psicologia comunitária no Brasil. In R. H. F. Campos (Ed.), *Psicologia social comunitária: da solidariedade à autonomia* (pp. 17-34). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Lane, S. T. M. (1996b). Parar para pensar e depois fazer. Entrevista. *Psicologia & Sociedade*. São Paulo, 8(1), 3-15.
- Lukács, G. (1981). *Per l'ontologia dell'essere sociale, a cura di* (A. Scaponi, Trad.). Roma: Ruiniti.
- Macedo da Costa, G. (2007). *Indivíduo e sociedade: sobre a teoria de personalidade em Georg Lukács*. Maceió: Edufal.
- Martín-Baró, I. (2001). *Acción e ideología-psicología social desde Centroamérica* (11<sup>a</sup> ed.). El Salvador: UCA Editores.
- Marx, K. (s.d.a). *O capital. Livro I – Do processo de produção do capital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Marx, K. (s.d.b). *A questão judaica*. São Paulo: Moraes.
- Marx, K. (1984). *Manuscritos Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza.
- Marx, K. (2011). *Grundisse*. São Paulo: Boitempo.
- Negri, T. (2010). Communisme: quelques réflexions sur le concept et la critique. In A. Badiou & S. Zizek (Orgs.), *L'idée du communisme* (pp. 215-231). Paris: Nouvelles Éditions Lignes.
- Newman, F. & Holzman, L. (2002). *Lev Vygotsky: cientista revolucionário*. São Paulo: Loyola.
- Pogrebinschi, T. (2007, fevereiro). O enigma da democracia em Marx. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, 22(63), 55-67.
- Roubini, N. (2011, 13 de agosto). Karl Marx was right [Karl Marx estava certo]. *The International Business Time*. Acesso em novembro, 2012, em <http://www.ibtimes.com/nouriel-dr-doom-roubini-karl-marx-was-right-841825>
- Sawaia, B. B. (2011). Da consciência à potência de ação: um movimento possível do sujeito revolucionário na psicologia social laneana. In B. Medrado & W. Galindo (Orgs.), *Psicologia Social e seus movimentos: 30 anos de Abrapso* (pp. 35-53). Recife: Ed. Universitária.
- Sawaia, B. B. (2012). *As artimanhas da exclusão* (12<sup>a</sup> ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Varela, N. G. (2012). *Karl Heinrich Marx. Cuaderno Spinoza (1841)*. Barcelona: Montesinos.
- Vigotski, L. S. (1970). *Psicología del arte*. Barcelona: Barral Editores.
- Vygotski, L. S. (1991a). El método instrumental en la psicología. In L. S. Vygotski, *Obras escogidas* (Vol. 1, pp. 65-71). Madri: Visor.
- Vygotski, L. S. (1991b). El significado histórico de la crisis de la psicología: una investigación metodológica. In L. S. Vygotski, *Obras escogidas* (Vol. 1, pp. 257-407). Madri: Visor.
- Vygotski, L. S. (2001). *A construção do pensamento e da linguagem*. São Paulo: Martins Fontes.
- Yovel, Y. (1993). *Espinosa e outros hereges*. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda.
- Zizek, S. (2011). *Em defesa das causas perdidas*. São Paulo: Boitempo.

Submissão em: 01/12/2012

Revisão em: 06/04/2014

Aceite em: 15/09/2014

*Bader Burihan Sawaia* é professora do Programa de Pos-Graduação em Psicologia Social da PUCSP; Coordenadora do NEXIN: Núcleo de estudos psicosociais da /inclusão; Coordenadora do GT/CNPq: afetividade e a dialética exclusão/inclusão. Membro do GT/ANPEPP: a psicologia sócio histórica e o contexto brasileiro de desigualdade social. Endereço: R. Lisboa, 225, apto.31, São Paulo/ SP, Brasil. CEP 05413-000.

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