

# Saúde ético-política: uma ideia reguladora da práxis psicossocial na Política Pública de Assistência Social

Bader Burihan Sawaia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo  
Flávia Roberta Busarello. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

## Resumo

Apresentamos o conceito de saúde ético-política, suas bases filosóficas e teóricas, defendendo sua pertinência como ideia reguladora da ação psicossocial no Sistema Único de Assistência Social (SUAS). Compreendemos que essa política pública trabalha com a ideia de saúde na sua dimensão cidadã, o que significa considerar a potência de luta individual e coletiva pela autonomia. Esse conceito foi cunhado a partir de pesquisas sobre a vivência do sofrimento ético-político (Sawaia, 2001), em diferentes contextos de inclusão perversa, à luz da filosofia de Spinoza e da teoria sócio-histórica de Vigotski, dialogando com contemporâneos que usam esses referenciais, tais quais Sawaia, Chauí, Bove e Deleuze. Concluímos, apontando orientações à prática psicossocial no Suas, que não há direitos sociais sem indivíduos ativos e coletivos potentes, sem a substituição da matricialidade familiar pela territorialidade, sem a valorização das experiências de alegria, do sentimento de comum e do combate à burocratização da desafeção dos corpos, não esquecendo que não há potência sem poder político.

**Palavras-chave:** afeto; psicologia social; política pública; assistência social; saúde.

## Abstract

*Ethical-political health: a regulatory idea of social psychology praxis in the Public Social Assistance Policy. This study describes the concept of ethical-political-health and its philosophical and theoretical bases, defending its relevance as a regulatory idea of psychosocial action in the Brazilian Unified Social Assistance System (Suas), and reflecting that this public policy works with health in its citizen dimension, which means considering the power of individual and collective struggle for autonomy. This concept was developed based on research on the experience of ethical-political -suffering (Sawaia, 2001) in different contexts of perverse inclusion following Spinoza's philosophy and Vygotsky's socio-historical theory and interacting with contemporary researchers who use the following references: Sawaia, Chauí, Bove, and Deleuze. The conclusion provides guidance for psychosocial practice in Suas, such as: no social rights exist without active individuals and a powerful collective; replacing the centrality of the family with territoriality, taking the experiences of joy, the feeling of common, and the fight against the bureaucratization of desensitized bodies seriously. Moreover, no life power exists without political power.*

**Keywords:** affections; social psychology, public policy; social assistance; health.

## Resumen

*Salud ético-política: una idea reguladora de la praxis psicossocial en la Política Pública de Asistencia Social. En este estudio presentamos el concepto de salud ético-política, sus bases filosóficas y teóricas, defendiendo su relevancia como idea reguladora de la acción psicossocial en el Sistema Único de Asistencia Social (SUAS). Entendemos que esta política pública trabaja con la idea de salud en su dimensión ciudadana, lo que significa considerar el poder de la lucha individual y colectiva por la autonomía. Este concepto surgió en la investigación sobre la experiencia del sufrimiento ético-político en diferentes contextos de inclusión perversa a la luz de la filosofía de Spinoza y la teoría sociohistórica de Vygotsky, dialogando con contemporáneos que utilizan estas referencias como Sawaia, Chauí, Bove y Deleuze. Concluimos con pautas para la práctica psicossocial en el SUAS de que no hay derechos sociales sin individuos activos y colectivos poderosos, sin la sustitución de la matricialidad familiar por la territorialidad, sin la valorización de las experiencias de alegría, el sentimiento de lo común y el enfrentamiento de la burocratización de la desafección de los cuerpos, y sin olvidar que no hay poder sin poder político.*

**Palabras clave:** afecto; psicología social; políticas públicas; asistencia social; salud.

## Introdução

Este artigo visa provocar outras possibilidades de problematização do cuidado em saúde a partir de referenciais ontoepistemológicos<sup>1</sup>, historicamente excluídos pela epistemologia dominante, que introduzem na análise de questões sociais categorias como: desejo, corpo, imaginação, felicidade e potência de ação. Para tanto, elege o conceito de saúde ético-política como ideia reguladora da reflexão, além de determinar o Sistema Único de Assistência Social (SUAS) como local privilegiado de ação, visando colaborar com o aprimoramento de práticas de combate à desigualdade social e às formas de inclusão perversa ou de fortalecimento da imunidade à servidão.

Malgrado as contradições que atravessam as políticas públicas em sociedades marcadas pelo conflito de interesses, o SUAS é um espaço privilegiado de garantia dos direitos do cidadão, afinal, é esse o objetivo instituído pelo Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome (MDS) (2004). A sua criação marca o combate ao assistencialismo e aponta o potencial revolucionário das políticas públicas, bem como a importância do trabalho interdisciplinar. Seu objetivo vai além da inclusão da população mais empobrecida em um amplo conjunto de serviços, benefícios e programas. A legislação do SUAS prevê a garantia de direitos básicos e fundamentais, por exemplo, direito à renda, à vida digna, à convivência, à autonomia e à participação nos processos democráticos de controle de abusos do poder; e mais, situa a garantia de direitos na confluência entre indivíduo e sociedade e entre objetividade e subjetividade, tanto que incorpora em sua equipe técnica básica o(a) psicólogo(a), ao lado do(a) assistente social.

Para o psicólogo(a), participar do SUAS significa a possibilidade de concretizar os objetivos defendidos pelos mestres insurgentes da psicologia social crítica latino-americana, Martín Baró e Silvia Lane, que já nos anos de 1970 buscavam por teorias que concretizassem o compromisso social dessa ciência com a nossa realidade, ou melhor, com o combate à desigualdade social. Também significa a oportunidade de partilhar da impressionante estrutura que possibilita a permeabilidade do SUAS em praticamente todo o território nacional.

Porém, são essas as qualidades que fazem com que a política pública do SUAS fique vulnerável às contradições inerentes ao capitalismo. Assim, ser guardião da justiça social em meio ao conflito de interesses faz com que o SUAS seja alvo de ataques que se

agudizaram nos últimos anos, sobretudo durante a pandemia da covid-19, embora tenha demonstrado sua importância na garantia do mínimo necessário à preservação de vidas. Esses ataques vieram de várias formas: (1) do Estado ao tratar as populações pobres e tradicionais com programas de perfil controlador e ultraconservador, orientados por uma lógica fiscalista e de caça à fraude, que tratam o auxílio como despesa; (2) no fechamento de vários Centros de Referência em Assistência Social (CRAS) por todo o país e na centralização do cadastramento na instância federal; (3) na busca de substituição do Cadastro Único para Programas Sociais (CadÚnico) – porta de entrada humanizada da assistência – pelo autocadastramento dos beneficiários via aplicativo para celular; (4) na redução dos recursos e das funções de seus técnicos que estão ocupando seu tempo em prestação de contas, além de terem sua atuação forçada ao retrocesso do paradigma da manutenção da ordem e da inclusão perversa; e, por fim, o ponto a se destacar neste texto, (5) as ações do Estado ainda não consideram esses indivíduos em sua autonomia. Ao contrário, toma decisões sem considerar seus reais interesses, territórios e direito à participação política, muitas vezes baseadas em políticas higienistas.

Nesse contexto, corre-se o risco de a garantia de direitos transformar-se em assistencialismo, que é vivenciado como doação ou benevolência, e o sujeito/ usuário ficar vulnerável ao risco da impotência para buscar seus direitos. Com essas constatações, na busca de orientação à ação psicossocial no SUAS, chegamos à ideia de saúde ético-política para ressaltar justamente uma dimensão da saúde plenamente multidisciplinar, que passa por instâncias políticas, jurídicas, econômicas e psicológicas.

Trata-se de uma dimensão que nos institui como cidadãos com potência para participar dos debates sobre os negócios públicos, o que fortalece a luta individual e coletiva contra os desrespeitos aos direitos humanos, apesar das instituições democráticas de defesa deles. Dessa forma, constitui a base de sustentação de barreiras ao surgimento de fascismos, autoritarismos, populismos e fundamentalismos.

O conceito de saúde ético-política parte do pressuposto de que a emancipação política representa um grande progresso, mas não alcança a dimensão real e prática que é a emancipação humana, pois refere-se a um “Estado livre sem que o homem seja um homem livre” (Marx, 2010, p. 23). Assim, “somente quando o homem individual real concretiza o cidadão abstrato

[...], e quando já não separa de si a força social sob a forma de força política, somente então se processa a emancipação humana” (Marx, 2010, p. 52).

Nessa direção, Sen (2010) ressalta que a garantia de direitos sociais não deve fundamentar-se apenas em um marco legislativo de proteção, mas principalmente em uma ética social sobre o justo, a servidão e a autonomia. Além disso, deve ser fruto da conquista de pessoas éticas e politicamente saudáveis, o que é corroborado por Bove:

“Não há nada, escreve Espinosa, de mais lamentável que essa paz pela qual os homens, inúteis a si mesmos, solitários e mudos, sem compaixão, nem projeto, nem memória, fixados no presente de uma sobrevivência animal, sobrevivem efetivamente, na apatia, ao processo contínuo de sua própria morte. (Bove, 2010, p. 124)

Com essa reflexão, Bove salienta a concepção espinosista de política pautada em uma ontoepistemologia da liberdade e da felicidade, que concebe os seres humanos como todos os demais seres, uma potência para perseverar na existência. A esse desejo de existir, agir e expandir sua liberdade, Spinoza denomina por *conatus* (Spinoza, 2013).

Não existe pura impotência na natureza; a essência do homem é o esforço de perseverar no seu ser, que não é senão a sua própria potência de existir. Essa potência não é transcendental, ela aumenta ou diminui de acordo com os encontros que partilhamos, o que a torna uma experiência histórica. Ressalta-se que ela varia em intensidade, mas jamais pode ser destruída. Embora a história seja marcada pela luta pelo poder, o qual sempre desenvolve estratégias para impedir determinados corpos de expressarem a sua potência, esses corpos por natureza se esforçam para destruir essa relação e buscar novos encontros ou relações que fortaleçam seus *conatus*, podendo assim constituir poderosos coletivos insurgentes (Criado, 2013).

Tal fundamento é totalmente contrário à lógica colonial, que acentua o poder do colonizador em uma relação de dominação que depende da anulação da potência do outro, conforme sugere Criado (2013), avaliando ser esse um dos componentes revolucionários da filosofia espinosista. Outro componente revolucionário da teoria política de Spinoza que merece destaque é o papel dos afetos na variação da potência de existir. Nós experimentamos o mundo pelas afecções de nossos corpos, isto é, pelos afetos. No entanto, eles não são apenas estímulos exteriores, mas formas de

configuração de experiências, de motivação e orientação da ação política, para o bem ou para o mal (autonomia e atividade ou servidão e passividade), pois eles contêm a ética. Conforme diz o filósofo: “por afeto entendendo as afecções do corpo pelas quais a potência de agir do próprio corpo (*conatus*) é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as idéias destas afecções.” (Spinoza, 2013, p. 98). Ao contrário da concepção clássica, os afetos não podem e não devem ser destruídos, daí a manipulação dos afetos ao fazer parte da política.

## Saúde Ético-Política

Esse termo foi cunhado a partir de pesquisas sobre a vivência do sofrimento ético-político<sup>2</sup> em diferentes contextos de inclusão perversa: Movimento Sem Terra (MST) (Souza & Sawaia, 2016), o rompimento da barragem de Mariana (MG) (Fernandes, 2021), jovens em medida socioeducativa (Veloso, 2022), pessoas em situação de rua (Santos, 2021), mulheres em situação de rua e excluídas do direito de cuidar de seus filhos (Assoni, 2022), jovens secundaristas que ocuparam as escolas (Purin, 2020), mulheres ribeirinhas e indígenas (Sanchez, 2021), mães que perderam os filhos pela violência do Estado (Oliveira, 2022) e jovens indígenas moradoras em contexto urbano (Busarello, 2022). As pesquisas mostram o predomínio de afetos tristes, além das tensões e conflitos. Essas populações estão expostas à fome, redução de horas de sono, doenças, hostilidade, humilhação, raiva, culpa, tristeza, ansiedade, medo, (des)esperança na forma de fatalismo e resignação, submissão à vontade de outrem e sentimento de impotência, ou seja, todos esses afetos demonstram uma dinâmica do sofrimento ético-político cujo principal sintoma é a redução da potência de agir em prol de seus direitos.

É preciso ressaltar, contudo, que o predomínio dos afetos tristes apontados nessas pesquisas não era monolítico: eles se misturavam aos alegres, pequenas alegrias, pontuais e fugidias. Compondo dinâmicas afetivas específicas a depender das dimensões da desigualdade em destaque nas situações estudadas como classe, gênero, raça, mas todas entrelaçadas por um componente comum que pode ser caracterizado como doença da cidadania, compreendida como insegurança, impossibilidade de escolha, de não ser reconhecido como gente, ter seus corpos reduzidos a função animal, sentimento de aprisionamento ao presente, desprezo de si (Spinoza, 2013) e ser obrigado a viver segundo a

compleição de um outro (Bove, 2010, p. 142), gerando impotência para transformar sua vida, conduzindo os sujeitos como um rebanho formado pela servidão (Spinoza, 2014a).

Usando a interpretação dada por Chauí (2011) à ideia espinosana de alienação, pode-se afirmar que o sofrimento daquele que, por impotência, deixa de estar *sui juris* para ficar sob o poderio de uma outra força, submetido a quatro situações simultâneas, resume o quadro inicial da servidão humana. As quatro situações são:

[...] a da alienação (*alienus juris*, ou, como prefere Espinosa, *alterius juris*); a da contrariedade (vendo o melhor, sente-se coagido a fazer o pior para si); a da violência (estando sob as forças dos afetos, é arrastado ao pior pela incerta e caprichosa fortuna); e da fraqueza (perda de direitos e poderes, sujeição) (Chauí, 2011, p. 208).

Também ficou claro que o sofrimento ético-político se torna uma doença quando se cristaliza em um signo emocional comum, como apontam Martín-Baró (1987) em sua análise sobre fatalismo dos latino-americanos, Barreto (2002) acerca da humilhação social, ou a vergonha de ser indígena que impede a criação de estratégias de *conatus* (Busarello, 2022).

Na parte IV da obra *Ética*, Spinoza trata da fixação da “mente na consideração de um único objeto de tal modo que ela não possa pensar em outros” (2013, p. 186). A constante vivência de maus encontros pode gerar a cristalização da tristeza, o que significa a despotencialização, a diminuição do *conatus* e, possivelmente, a morte em vida: melancolia. É o que Laurent Bove (2010) analisa como dinâmica do suicídio, que impede a persistência-resistência-produtividade. Trata-se de um risco que sofrem os usuários das políticas públicas e um obstáculo ao objetivo do SUAS de superar o assistencialismo na garantia de direitos em paralelo ao fatalismo. A saúde ético-política entende que a garantia de direitos é uma potência para construção de novos direitos, e não se resume apenas a receber aqueles definidos tradicionalmente. Para isso, compreende que a força está no coletivo, ou seja, esse é o ponto de partida de uma política emancipatória da democracia (Tatián, 2013). Um coletivo unido pelo direito natural de perseverar na existência compreende que para isso é necessário a cidadania e a garantia de direitos. Fomentar coletivos via SUAS significa polinizar o poder e a potência para a comunidade.

Outro complemento importante à ideia de saúde ético-política, especialmente ao embate entre potência e poder, é o conceito de Foucault de espiritualidade política. Ele o constrói à luz do movimento dos iranianos<sup>3</sup>, que derrubou a monarquia. O conceito reforça por uma perspectiva diferente questões já postas por Spinoza: como a confluência de desejos comuns pode tornar-se uma potente contestação ético-política, conforme análise de Farhi Neto, (Farhi Neto, 2012), alimentada da alegria de partilhar dessa vontade coletiva.

Também nos instiga a refletir sobre o papel da religiosidade nessa relação, quer como organizadora da vontade coletiva, tirando-nos da apatia, quer como cooptadora e fomentadora da resignação e fatalismo. Foucault se entusiasmou com a liderança de Khomeini, que catalisou o desejo de transformação tanto de si quanto da realidade exterior, tirando-a da resignação, apatia e unindo diferentes setores da população social, à primeira vista tão apartados, como estudantes e fiéis, prisioneiros políticos recentemente libertados e seus antigos opositores, operários em greve e a pequena burguesia em torno de interesse comum, pautado pela indignação com a injustiça da monarquia, arriscando até mesmo a própria vida (Farhi Neto, 2012). Porém, uma vez vitorioso o movimento, o novo governo rompeu os laços com a vontade coletiva insurrecional e o desejo livre foi capturado e cristalizado pelo fundamentalismo, demonstrando o protagonismo do poder.

Essas reflexões de Foucault são importantes para iluminar um dos processos da saúde ético-política, o de individuação de uma potência coletiva não capturada, singularidades criativas em insurgência, que unidas como multidão são capazes de imaginar uma outra sociedade, mas que precisa do poder para se efetivar. Importante ressaltar que a espiritualidade política não é o exercício de um poder, mas a vontade de não ser governado (Farhi Neto, 2012). O conceito implica o fervor, próprio da religião, mas aponta para o risco de se transformar em devoção. A religião muitas vezes é o único meio de expressão para o povo oprimido, mas pode ser “um remédio pior que a doença”, lançando os corpos em uma servidão e capturando-os para a devoção. Isso se reflete na diminuição da potência de vida, lançando luz sobre uma dimensão da saúde ético-política (a dialética entre potência e poder): potência no sentido de força para viver e expandir; e poder no sentido de capacidade de participar dos negócios públicos e do aparato jurídico.

## Dialética Potência e Poder

Segundo Spinoza (2013), somos potência de perseverar na existência, *conatus*, e essa é a essência de todos os seres. Um direito natural de todos nós, que deveria servir de base do direito civil, o que não deveria ser negado por nenhuma forma de governo. A história nos mostra formas de desmesura de poder, de luta pelo poder, que significa submeter a potência ao poder.

Assim pensando, o filósofo afirma desde o século XVII que não há potência sem poder. A potência de perseverar na existência constitui nossa essência, mas uma essência histórica, que se configura na experiência de afetações de meu corpo. Portanto, ela é tolhida e manipulada pelas relações de poder e luta de interesses. O poder é ardiloso no seu processo de reprodução e usa recursos dos diferentes lugares sociais que ocupa, desde o uso de armas até estratégias sutis de sedução. Tal constatação não nega a importância da potência da multidão; ao contrário, exige desta uma vigilância constante, o que, por sua vez, pressupõe expansão da potência de ação coletiva.

Nessa perspectiva, a garantia de direitos pressupõe potência de construção de novos direitos e poder para assegurá-los, bem como para construir novos. Os usuários do SUAS são cidadãos que têm o direito de participar do poder, segundo a distribuição definida na Constituição Federal, além do dever de obedecer às instituições públicas e à lei civil (Spinoza, 2014b), de forma que o desejo e o direito não se distingam.

Em decorrência disso, a ideia de saúde ético-política defronta o SUAS com categorias desprezadas pela psicologia tradicional, pautado pelo que se está chamando hoje de racismo/sexismo epistêmico (Grosfoguel, 2016). O corpo, o desejo e os afetos adquirem centralidade na ética, na proteção social e na garantia de direitos.

O corpo é fundamental para a saúde ético-política. É ele que recebe as afetações. Sofrer é condição primeira do corpo, segundo Deleuze (2002). O corpo não cessa de ser submetido à erupção contínua de encontros, com a luz, com o oxigênio (Lapoujade, 2002), com pessoas e objetos, o que não inibe sua sensibilidade, ao contrário, potencializa-a. Sem ele, cai-se no niilismo ou na felicidade ideologizada, que enfatiza o poder da mente: basta querer ser feliz ou é preciso cuidar do corpo. Nietzsche (2017) propõe que uma cultura não deve começar pelo cuidado “na ‘alma’”: o lugar

correto é o corpo, os gestos, a dieta, a fisiologia, o resto é consequência disso” (p. 81).

A pessoa na condição de extrema miséria corre o risco de que seu corpo marcado pela fome e violações de direitos fundamentais caia no isolamento de si e do outro – estado de melancolia como o grau zero de afetação. Outro agravante é a ideia de que os pobres não têm sutilezas psicológicas (Sawaia, 2001), materializado no exemplo de 2017, quando da proposta do governo de João Dória de distribuir ração humana, alimento granulado feito com itens perto da validade de vencimento, para famílias em insegurança alimentar. Esse exemplo ilustra a mentalidade burguesa/higienista que reduz a pessoa pobre à condição de sub-humano, com necessidades exclusivamente animais.

O que não se pode é deixar o corpo ser bloqueado na sua sensibilidade de afetar e ser afetado. Um risco à saúde ético-política, pois torna o sujeito alvo das vilanias da mente. Como Chantal Jaquet (2010) afirma, “o corpo não mente, ele é o campo das afetações, mas a alma, separada dele, é a rainha das infâmias” (p. 85), da desinformação e até mesmo das *fake news*.

Todo processo educativo não deve ter como alvo a obediência obrigatória, ela deve ocorrer por sentir que a obediência é boa para os educandos em seus processos de aprendizado, não um imperativo moral. O corpo sem os bloqueios colonialistas, livre para afetar e ser afetado, não mente, sente dor, fome, frio; sente o medo da morte.

Spinoza considera que o primeiro ato de liberdade é desbloquear a capacidade do corpo de afetar e ser afetado sob o risco de alienação e ilusão. É o corpo que recebe as afecções que se tornam ideia da mente. É o corpo que recebe os afetos dominantes de medo e desespero, que tornam os sujeitos suscetíveis às *fake news*, que hoje se alastram em quantidade e capacidade de convencimento a ponto de produzirem apoio popular às ações políticas que obstaculizam a própria cidadania e os direitos dos sujeitos afetados, muitas vezes com abnegação e sacrifício, conforme ocorrido nos acampamentos em frente aos quartéis e que culminaram no ataque à Praça dos Três Poderes em janeiro de 2023.

O SUAS pode colaborar com o enfrentamento às *fakes news* atacando de duas maneiras: (1) evitando o bloqueio dos corpos, pois para a eficácia da afetação das ideias falsas é preciso bloquear a capacidade do corpo de afetar e ser afetado, de experimentar os bons ou maus encontros, deixando-se dirigir não mais pelos acontecimentos, mas por representações ilusórias, supersticiosas e preconceituosas, bem como bloquear

a participação social; (2) promovendo a contrainformação, como ocorreu na década de 1980 com a criação das rádio comunitárias (Purin, 2015) ou com o poder da contrainformação na Revolução Iraniana pelo uso de fitas cassetes, destacadas por Foucault (2001).

## Felicidade

Dentre os afetos, a felicidade espinosista é a força expansiva da natureza e da emoção revolucionária. Por isso, conforme Sawaia (2003), temos fome de felicidade – não do afeto neoliberal, que pressupõe o individualismo e concorrência, mas sim da felicidade como potência. É preciso ressaltar que Spinoza entende a alegria como potência, e “a vida ética começa quando as paixões mais fortes, de alegria, sobrepujam as mais fracas, relacionadas ao medo, ódio, vingança e inveja” (Chauí, 1995, p. 70). O contentamento que ele aponta vem das afetações do corpo e está associado ao ganho de autonomia de pensar e agir, nos encontros que partilha, por isso, contém a ética e a política. Diferentes formas de felicidade pós-modernas, ilusórias e sem base material, são fantasmagóricas e nessa qualidade se tornam destrutivas psíquica e socialmente, assim como a tristeza. Uma felicidade paixão, como diria Spinoza, sustenta uma doença ético-política configurada na intersecção entre defender a própria servidão pensando defender sua liberdade, desejar o individualismo e sentir-se culpado por não ser feliz, uma vez que “está ao alcance de todos”, no “basta querer”.

Ser feliz é um ato político quando se ultrapassa a prática do individualismo e do corporativismo para abrir-se à humanidade. A felicidade ético-política “é experienciada apenas pelos que sentem a alegria como conquista da cidadania, do conhecimento e da liberdade de si e do outro, e não apenas de bens materiais circunscritos” (Sawaia, 2001, p. 105). Essa felicidade não se generaliza ou massifica – como a alegria má –, mas compõe e se expande por meio dos outros corpos, considerando a singularidade de cada sujeito quando sentida.

Trabalhar felicidade no SUAS é uma oportunidade também para combater e se contrapor à essa ideologia neoliberal de que a felicidade está ao alcance de todos, basta querer, ter fé e se esforçar para isso. Tal concepção fortalece a política das paixões tristes pelo imperativo do “seja feliz” e do “exercite a alegria”, e dessa forma passa a compor o sofrimento ético-político, agravando-o ainda mais, pois nega o que o corpo sente, bloqueando sua sensibilidade às afetações.

## Melancolia

Enquanto a felicidade é potencializadora da saúde ético-política, a melancolia é seu contraponto. Ela é o sentimento de que a vida não pode oferecer nenhuma satisfação e, portanto, não merece nossa lealdade nem nosso esforço, aprisionando-nos à resignação da inexorabilidade do presente, roubando assim nosso futuro e mantendo os corpos nas ideias inadequadas, diminuindo a potência (*conatus*) e levando o sujeito à passividade, instalando e cristalizando ideias confusas sobre a realidade que instituem o padecimento do futuro. A melancolia se mostra uma das grandes doenças ético-políticas, que impossibilita e bloqueia o esforço em perseverar na existência (potência), cristalizando o corpo e a mente e, por conseguinte, o direito de cidadania (poder).

Quando a mente imagina sua impotência, ela se entristece e busca sinais de confiança em determinadas ideias pelo poder de quem as expressa, continua nos ensinando Spinoza (2013). Submete-se assim às ideias e pessoas com símbolo de autoridade, negando as afecções do próprio corpo e julgando-se incapaz de conhecer e agir. Já outros afetos políticos negativos, como o ódio, a vingança e a indignação, se expressam em discórdia, violência e polarização, alimentando atos terríveis que tiram todos os efeitos positivos que possam ter, inclusive em relação ao futuro. Como Spinoza afirma no *Tratado Político* (2014b), se o futuro nascer do medo e do ódio, o futuro nascerá da impotência e da fraqueza de seus fundadores; se nascer do desejo de vida e do sentimento do comum, nascerá da força de seus fundadores, o que se exprimirá em suas instituições.

Bove (2010) explica a “melancolia do corpo comum” como um regime de depressão generalizada do corpo político, ao qual corresponde “uma queda e uma queda interior, pela perda da confiança essencial e, por isso mesmo, de toda possibilidade de resistência” (Bove, 2010, p. 110). Um corpo político que perde suas resistências, a intensidade do seu *conatus*, tende ao colapso. A melancolia é sempre má, é uma paixão antipolítica extrema, que quando socialmente hegemônica designa um estado de solidão (Spinoza, 2014b) e de imobilismo. A fixação desses afetos é a doença que cabe ao psicólogo(a) combater na sua atuação no SUAS, paralelamente à promoção de encontros alegres. Ao adotar a saúde ético-política como ideia reguladora, o SUAS olha para os afetos como um radar de luta, compreendendo que o corpo aumenta sua potência de ação com alimento, mas também com alegrias. Daí a importância

de tomar o território como matricialidade da ação, mesmo porque essa é a lógica de sua estrutura de ação.

## Território

O território é espaço privilegiado de atuação na dialética entre poder e potência, de união de *conatus* enfraquecidos, pois, conforme Spinoza: “Se duas pessoas se põem de acordo e unem suas forças, mais elas podem juntas e, conseqüentemente, mais direito têm do que cada uma delas tinha por si só na natureza” (2014b, p. 379). É ele que oferece bons ou maus encontros, podendo tornar-se um espaço de resistência e de fortalecimento e formação de coletivos potentes, células reguladoras da vida política para evitar a desmesura do poder, visto que, conforme alerta Spinoza, só as instituições, as legislações e as políticas públicas não são capazes de garantir a democracia; há sempre o risco da desmesura do poder.

É nele que se dão as estratégias de *conatus*, segundo as diversidades de locais e espaços que os corpos – singulares e coletivos – circulam. São nessas múltiplas afetações de encontros que os sujeitos constituem seus corpos memoriosos (Chauí, 1995) e unem seus *conatus*.

Para isso, é necessário atuar no território e criar hábitos e costumes, redes e coletivos. É importante conhecer os espaços de afeto e de ação coletiva como a igreja, vizinhanças, compadrios, grupos de amigos, escola e os afetos que marcam o território em suas diferentes dimensões tristes e alegres, unindo-se a eles no combate à intolerância e violência racial, de gênero e criando espaços de denúncia e enfrentamento a todas as formas de violências. Além disso, é preciso fortalecer campos de potência de agir, ou seja, espaços e tempos em que potência de agir é produzida para preparar espaços públicos (Arendt, 2007), alertando para que a preocupação em fortalecer a potência não se descuide do poder que pode obstaculizá-la.

O SUAS está presente em todas as regiões do Brasil, mas precisa abrir-se ao território em que se insere, ampliando sua atuação para os coletivos e espaços de circulação dos afetos que já existem nesse local, especialmente, do sofrimento ético-político: igrejas, tráfico, bailes, coletivos de arte, vizinhança, escola, parques. Compreende-se que o território é um espaço de afetos e encontros, bem como espaço de contradição e afetações que testemunham as memórias dos corpos que aí vivem.

Internamente, enquanto instituição, promover bons encontros até na elaboração do Cadastro Único: ouvir sem julgamentos nem sobreposição de verdades ou sem afetos tristes, como o medo ou a vergonha, ou mesmo a humilhação social, mas com confiança mútua. Os afetos, simultaneamente à razão, sem hierarquia entre eles, são os baluartes dessa ação e também marcam os territórios, tornando-se parte dele. Parafraçando Spinoza (2014a), como o trovão está para a tempestade e o calor para o frio, os afetos estão para o território.

Importante destacar que a ideia de território vai além da matricialidade<sup>4</sup>, espaço que não se tem somente um grupo familiar, mas famílias em relação de potência. O território oportuniza a política de assistência social para atuar na dialética entre potência e poder (já apresentada anteriormente) em uma forma ampla de diálogo, visto que considera as redes de saúde e de educação e a comunidade afetiva em que os sujeitos residem.

## Considerações Finais

Enquanto a felicidade é potencializadora da saúde ético-política, a melancolia é seu contraponto. Ela é o sentimento de que a vida não pode oferecer nenhuma satisfação, portanto, não merece nossa lealdade nem nosso esforço, aprisionando-nos à resignação da inexorabilidade do presente. Rouba-se, assim, nosso futuro, mantendo os corpos nas ideias inadequadas, diminuindo a potência (*conatus*) e levando o sujeito à passividade, instalando e cristalizando ideias confusas sobre a realidade que constituem o padecimento de futuro. A melancolia se mostra uma das grandes doenças ético-políticas, que impossibilita e bloqueia o esforço em perseverar na existência (potência), cristalizando o corpo e a mente e, por conseguinte, o direito de cidadania (poder).

Quando a mente imagina sua impotência, ela se entristece e busca sinais de confiança em determinadas ideias pelo poder de quem as expressa, continua nos ensinando Spinoza (2013). Submete-se assim às ideias e pessoas com símbolo de autoridade, negando as afecções do próprio corpo e julgando-se incapaz de conhecer e agir. Portanto, fortalecer o SUAS em sua capacidade de cuidar da saúde ético-política equivale a reconhecê-lo como operador da transformação do indivíduo num ser *sui juris* (Spinoza, 2014a, p. 239), ou seja, agir na relação entre poder e potência. A transferência de renda é fundamental, sim, mas não é suficiente para

o SUAS atingir seu objetivo. Regimes ditatoriais podem até garantir direitos econômicos e assegurar que as pessoas não morram de fome, mas retiram da população/sociedade inúmeros direitos fundamentais, tais quais os relacionados à liberdade de expressão, à diversidade racial, religiosas e de gênero (Benevides, 2020).

Considerar o SUAS como lugar de cuidado da saúde ético-política equivale a lembrar que, primeiro, não há direitos sociais sem indivíduo ativo e coletivos potentes como os que vêm ascendendo nas periferias das cidades, porém, ressalta-se que essa potência precisa do poder para se efetivar. Portanto, a garantia de direito deve ser entendida como garantia de potência e de poder. Segundo, a saúde passa por várias instâncias políticas, jurídicas, econômicas, psicológicas, culturais e biológicas, o que não é novidade, visto que em 2004, quando se inaugurou um debate sobre os resultados esperados de proteção de assistência social, afirmou-se que para a garantia de direitos e proteção social seria necessário garantir segurança de renda, de acolhida, de convivência e de autonomia para, assim, ser capaz de afetar as dinâmicas públicas e as liberdades para formar coletivos com potência e poder. Terceiro, os técnicos devem sentir que os usuários do SUAS, como todas as pessoas, têm sutilezas psicológicas e estão sempre em busca da felicidade para aumentar sua potência de vida, o que é um direito natural de todos, ou seja, o de existir e agir com autonomia e segurança (Spinoza, 2014a). Dessa forma, devem refletir criticamente se o SUAS não estaria promovendo a burocratização da desafeição (Arendt, 1999) dos corpos, de sua capacidade de sentir o mundo e ter projeto de futuro, aprisionando-os no medo sem esperança e na mediocridade do não pensar, mantendo o foco somente no cumprimento de ordens.

Quarto, o cuidado da saúde ético-política é interdisciplinar e multidimensional, contém o político – luta de classes, desemprego, suspensão de benefícios sociais, desmonte de políticas públicas, desigualdade social, colonialidade e violência de Estado – e ações referentes às pequenas coisas do cotidiano, aquelas consideradas insignificantes, por exemplo, alimento, diversão, emoções, superstições, costumes, hábitos, mas que afetam a potência de cidadania, expandindo-a ou bloqueando-a. Dessa maneira, o ético diz respeito não somente ao indivíduo, mas também ao cotidiano, pois é pelo costume que os humanos se juntam e se relacionam, e é no cotidiano que se objetivam as leis e se sustenta a sociedade. Assim, adquirir um hábito é também adquirir um costume e articular-se com o tecido

de relações humanas. E, por fim, a saúde ético-política precisa ser cuidada desde a infância para armazenar no corpo memorioso experiências de alegria, base para superação da servidão. As pequenas alegrias e o brincar não mudam a estrutura social de imediato, mas são fundamentais para o desenvolvimento de uma subjetividade revolucionária, afinal, quem não tem experiência da alegria tem dificuldade de pensar nesse afeto ou lutar por ele, favorecendo assim a instalação da servidão como um costume, uma cristalização afetiva marcada no corpo como cicatriz da vivência com a desigualdade social.

## Referências

- Arendt, H. (1999). *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal*. Companhia das Letras.
- Arendt, H. (2007). *A condição humana*. Forense Universitária
- Assoni, G. F. (2022). *Processo(s) de destituição do poder familiar que envolvem mulheres em situação de rua e seus bebês: Uma análise psicossocial* (Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo). Recuperado de <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/30829>
- Barreto, M. M. S. (2002). *Uma jornada de humilhação*. Educ.
- Bove, L. (2010). *Espinosa e a Psicologia social: Ensaios de ontologia política e antropogênese*. Autêntica.
- Busarello, F. R. (2022). *A luta das indígenas pelo direito à cidade: Uma análise centrada nos afetos* (Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo). Recuperado de <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/26523>
- Chauí, M. (1995). *Espinosa: Uma filosofia da liberdade*. Moderna.
- Chauí, M. (2011). *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. Companhia das Letras.
- Criado, G. J. (2013). Spinoza y la colonialidad del poder. In D. Tatián, C. A. Ferez & L. Rodrigues (Orgs.), *Spinoza: Noveno Coloquio* (pp. 63-74). Brujas.
- Deleuze, G. (2002). *Espinosa: Filosofia prática*. Escuta.
- Farhi Neto, L. (2012). *Espiritualidade política: A partir de Foucault e de Spinoza* (Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina). Recuperado de <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/100643>
- Fernandes, D. J. (2021). *Em busca da saúde ético-política: A atuação da psicologia social no desastre em mineração* (Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo). Recuperado de <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/24390>
- Grosfoguel, R. A. (2016) Estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: Racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*, 31(1), 25-49. doi: 10.1590/S0102-69922016000100003
- Jaquet, C. (2010). *A força do corpo humano*. Annablume.
- Lapoujade, D. (2002). O corpo que não aguenta mais. In D. Lins & S. Gadella (Orgs.), *Nietzsche e Deleuze: Que pode o corpo?* (pp. 81-90). Relume Dumará.
- Martín-Baró, I. (1987). El latino indolente. Carácter ideológico del fatalismo latinoamericano. In M. Montero (Org.), *Psicología Política Latinoamericana* (pp. 135-162). Panapo.

- Marx, K. (2010). *Sobre a questão judaica*. Boitempo.
- Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. (2004). *Política Nacional de Assistência Social*. Recuperado de [http://blog.mds.gov.br/redesuas/wp-content/uploads/2019/07/PNAS\\_2004.pdf](http://blog.mds.gov.br/redesuas/wp-content/uploads/2019/07/PNAS_2004.pdf)
- Nietzsche, F. (2017). *Crepúsculo dos Ídolos*. Companhia de Bolso.
- Oliveira, J. C. (2022). *A vivência comum dos afetos: Arte, biopotência e servidão biodiaconal* (Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo). Recuperado de <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/30938>
- Purin, G. T. (2020). *Implicações psicossociais da participação de estudantes no Movimento Secundarista Autônomo de São Paulo* (Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo). Recuperado de <https://tede.pucsp.br/handle/handle/23616>
- Purin, G. T. (2015). *Rádio comunitária e potência de ação coletiva: Uma análise da perspectiva do radialista da rádio comunitária Heliópolis FM* (Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo). Recuperado de <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/17135>
- Queiroz, C. (2020, fevereiro). Maria Victoria de Mesquita Benevides: O direito à democracia. *Pesquisa Fapesp*, (312). Recuperado de <https://revistapesquisa.fapesp.br/maria-victoria-de-mesquita-benevides-o-direito-a-democracia/>
- Sanchez, B. M. (2021). *A práxis psicossocial em comunidade ribeirinha da Amazônia: Riscos e potência* (Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo). Recuperado de <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/24243>
- Santos, L. M. C. (2021). *Caminho das ruas, caminho das pedras: Sinais de alegria nas violências contra moradoras de rua em São Paulo* (Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo). Recuperado de <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/23678>
- Sawaia, B. B. (Org.). (2001). *As artimanhas da exclusão: Análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Vozes.
- Sawaia, B. B. (2003). Fome de felicidade e liberdade. In Centro de Estudos e Pesquisas em Educação, Cultura e Ação Comunitária (Org.), *Muitos lugares para aprender*. (pp. 53-63).
- Sen, A. (2010). Elementos de uma teoria de direitos humanos. In D. Diniz & W. Santos (Orgs.), *Deficiência e discriminação* (pp. 19-63). Letras Livres.
- Souza, A. S. A., & Sawaia, B. B. (2016). A saúde como potência de ação: uma análise do coletivo e de Comuna do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). *Revista Psicologia Política*, 16(37), 305-320. Recuperado de [https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1519-549X2016000300005](https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2016000300005)
- Spinoza, B. (2013). *Ética*. Autêntica.
- Spinoza, B. (2014a). *Obra Completa I: (Breve) Tratado e Outros Escritos*. Perspectiva.
- Spinoza, B. (2014b). *Obra Completa III: Tratado Teológico-Político*. Perspectiva.
- Tatián, D. (2013). Spinoza y la cuestión democrática. In D. Tatián, C. A. Ferez & L. Rodríguez (Orgs.), *Spinoza: Noveno Coloquio* (pp. 87-96). Brujas.
- Veloso, A. M. (2022). *Salve Suas Forças: A dialética-crioula e a análise do tempo aberto da colonialidade, uma aposta na potência da vida* (Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo). Recuperado de <https://sapientia.pucsp.br/handle/handle/26550>
- Vygotski, L. S. (1993). *Obras Escolhidas (Tomo II)*. Visor.
- Vygotski, L. S. (1991). *Obras Escolhidas (Tomo I)*. Visor.

<sup>1</sup> Neste texto, esse referencial é representado pela filosofia da liberdade de Spinoza (2013), pela teoria política de Marx e pela psicologia sócio-histórica de Vygotski (1991, 1993), dialogando também com pesquisadores contemporâneos que utilizam desses referenciais, como Sawaia (2001), Chauí (2011), Bove (2010) e Deleuze (2002).

<sup>2</sup> Segundo Sawaia, esse sofrimento se caracteriza por ser a “[...] dor que surge da situação social de ser tratado como inferior, subalterno, sem valor, apêndice inútil da sociedade” (Sawaia, 2001, p. 104-105).

<sup>3</sup> Movimento que reuniu nas ruas mais de 15 milhões de pessoas em torno do interesse comum por uma vida mais autônoma, no caso a derrubada do regime autoritário do Xá da Pérsia. (Farhi Neto, 2012)

<sup>4</sup> Segundo a Política Nacional de Assistência Social (Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, 2004, p. 40) “a matricialidade sociofamiliar se refere à centralidade da família como núcleo social fundamental para a efetividade de todas as ações e serviços da política de assistência social”.

Bader Burihan Sawaia, Doutora em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), é Professora Titular da PUC-SP. Endereço para correspondência: Rua Lisboa, 225, apto. 31 – Cerqueira Cesar/SP. Email: badbusaw@pucsp.br ORCID: <https://orcid.org/0000000344900855>

Flávia Roberta Busarello, Doutora em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), é Professora na Universidade Regional de Blumenau (FURB) e na Sociedade Educacional de Santa Catarina (UniSociesc). Email: frbusarello@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3384-9305>

Recebido em 14.jul.23  
Revisado em 12.jan.24  
Aceito em 23.jan.24