

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 45 jul-dez 2021 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de pintura de Judith Leyster (1609–1660) extraído *Do Livro de Tulipas* (1643). Leyster foi a pintora mais famosa da Idade de Ouro holandesa, tendo alcançado um grau de sucesso artístico raro para uma mulher em sua época. Em 1633, tornou-se a primeira mulher a ser admitida como pintora mestre na prestigiosa Guilda de Pintores de Haarlem, obtendo assim o direito de estabelecer seu próprio ateliê-loja e de assumir alunos.

ESPINOSA DE PRECIADO: POTÊNCIA DE AGIR
COMO *POTENTIA GAUDENDI*

Cleiton Zóia Münchow

Professor do Instituto Federal do Mato Grosso do Sul,

Dourados, Brasil

cleiton.munchow@ifms.edu.br

RESUMO: Objetivamos investigar a relação entre o pensamento de Espinosa e o de Preciado a partir do uso que o segundo faz, ao longo de sua obra, da filosofia do primeiro. O objetivo geral ramifica-se na investigação dos conceitos colocados em operação no processo de ativação conceitual empreendido por Preciado. Potência de agir ou força de existir, multidão, servidão e liberdade são os conceitos espinosanos nominalmente invocados por Preciado para pensar *Potentia gaudendi* ou Força orgásmica, a multidão dos anormais, a servidão e a liberdade na era farmacopornográfica. Desejamos fazer um mapa analítico destes conceitos para entendermos o modo como o pensamento de Espinosa ganha nova luz numa perspectiva *queer*, que é a de Preciado.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa, Preciado, Potência de Agir, *Potentia Gaudendi*, Gênero, Sexualidade.

A leitura que Preciado faz de Espinosa encontra-se na esteira de Althusser, Deleuze, Guattari e Negri – alguns dos pensadores contemporâneos que encontraram nas ideias de Espinosa a peça-chave para pensar Marx, fazendo uma análise do capitalismo contemporâneo por meio da mobilização de seus conceitos (cf. SANTIAGO, 2019, pp. 121-2). Entre eles, Toni Negri e Michael Hardt não somente mobilizam conceitos do pensamento do filósofo como ainda situam o projeto anti-humanista, de Althusser a Donna Haraway, na “batalha sustentada por Spinoza” em sua denúncia da ideia de “humanidade como *imperium in imperio*. Em outras palavras, ele [Spinoza] recusou conceder à natureza humana qualquer lei que fosse diferente das leis da natureza” (NEGRI & HARDT, 2001, p. 108). Ademais, conforme os autores de *Império*, “Donna Haraway leva adiante o projeto de Spinoza em nossos dias quando insiste em derrubar as barreiras que impusemos entre o humano, o animal e a máquina” (IBIDEM). De fato, a figura dos “ciborgues como irmãos caçulas” em uma “família *queer*, muito maior, de espécies companheiras” (HARAWAY, 2009, p. 300) rompe com os discursos que pretendem situar o homem como um ser à parte e que apresenta fronteiras definidas em relação às máquinas e aos animais. Além disso, coerentemente, a diferença de gênero é colocada em perspectiva e a categoria “mulher” dá espaço à ideia de *cyborgue* como novo sujeito do feminismo. Não por acaso, dentro de uma perspectiva pós-feminista e *queer*, também Judith Butler recorre a Espinosa para pensar a questão da servidão e, numa via deleuziana, perguntar-se, em *Examined Life*, documentário da diretora Astra Taylor: “o que um corpo pode fazer?”. É, assim, no meio de uma tradição de leitura esquizoanalítica, autonomista e *queer*, que o Espinosa de Preciado se situa.

“Trabalho aqui a partir da noção de ‘potência de atuar ou força de existir’ que (...) elabora Spinoza¹”, assim escreveu Preciado (2008, p. 38) em nota genealógica a respeito de *Potentia gaudendi* ou *Força orgásmica* – conceito considerado pelo filósofo como o único capaz de explicar a produção do valor e da vida na sociedade pós-fordista. Nossa hipótese de trabalho é que a genealogia que encontra em Espinosa o ponto de partida para trabalhar o conceito de *Potentia gaudendi* não tem recebido a atenção que requer. Nas diversas traduções disponíveis, é possível identificar a produção de uma certa indistinção conceitual entre duas noções centrais na filosofia de Espinosa: *poder* e *potência*. No que diz respeito à tradução da palavra *potencia*, encontramos, na tradução para a língua inglesa de *Testo Yonqui*, feita por Bruce Benderson e publicada em 2013, a seguinte escolha: *power*. Opção de tradução que reapareceu na língua portuguesa sob a forma da palavra “poder”. Assim, na tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro, publicada pela Editora n-1 em 2018, encontramos: “poder de agir ou força de existir” (PRECIADO, 2018, p. 44). Elena Rafanelli, tradutora italiana do livro, optou pela literalidade que torna, de ponto de partida, mais evidente a diferença conceitual: “*Potenza d’agire o forza di esistere*” (PRECIADO, 2015, p. 380). Seguimos o esforço de Rafanelli e, aproveitando a raiz latina comum do espanhol com o português e as demais línguas latinas, optamos por, simplesmente, colocar um acento na forma espanhola da palavra latina *potentia*, assim optamos pela tradução de “*potencia*” por *potência*. Nas interpretações do pensamento de Preciado encontramos outra origem dessa dificuldade: os intérpretes, em nome do desejo, ignoram a palavra “*potência*”. Sofia Ropek Hewson (HEWSON, 2018, p. 39) e Leonardo Souza dos Santos (SANTOS, 2019, p. 47) são alguns dos nomes que têm se dedicado a pensar a filosofia de Preciado

1 No original: “Trabajo aqui a partir de la noción de ‘potencia de actuar o fuerza de existir’ que (...) elabora Spinoza”

e que, ao tratarem da influência do pensamento de Espinosa em sua obra, encontram na teoria do desejo o fundamento da ideia de *Potentia gaudendi* traduzida como *Força orgásmica*. Por mais interessantes e corretas que sejam as interpretações citadas, nos parece que Preciado dá um passo atrás na teoria do desejo e observa o campo que se abre quando damos atenção ao conceito de potência na filosofia de Espinosa.

Em “Laços do desejo”, primeiro capítulo de *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*, Marilena Chaui afirma a existência de uma mutação do desejo, que de conceito metafísico passou a conceito psicológico, “de interpretante das estruturas e acontecimentos cósmico-teológicos” a “significante das operações e significações da psique humana”. Dito de outro modo, o desejo passou de uma misteriosa potência cósmico-teológica a uma “simples potência da alma cujo enigma cabe à razão decifrar” (CHAU, 2004, p. 15). A filósofa observa que:

[...] para os filósofos modernos – Bacon, Descartes, Hobbes, Espinosa, Leibniz – as paixões eram partes das operações comuns à Natureza inteira, mas com eles já está a caminho a separação metafísica do em-si e do para-si, preparando a passagem do desejo de condição e suporte do cosmo a objeto de uma ciência particular (a psicologia) e das clínicas (psiquiatria e psicanálise) (IBIDEM).

Parece-nos que a dimensão do desejo como parte “das operações comuns da natureza” é o que também podemos perder ao lermos o desejo *fora* de uma teoria da potência. Trabalhar a partir da noção espinosana de potência significa não perder de vista que, como bem observam J. Guinsberg e Newton Cunha, “tudo o que está relacionado à existência, ao esforço contínuo de preservação de si (*conatus*), às afecções sofridas e ao agir se congrega no conceito de potência” (SPINOZA, 2014, p. 20). Nesse sentido, a escolha de Preciado não é gratuita, uma vez que potência é um conceito

central para Espinosa, que o pensa em termos de potência absoluta, potência infinita, potência como essência, potência como existência, potência de pensar, potência de agir e existir, potência da mente, potência do corpo, parte da potência, parte maior e parte menor da potência, potência que aumenta e diminui, potência que pode ser favorecida ou coibida, potência que é *conatus*, desejo.

Assim, a *Potentia gaudendi* ou *Força orgásmica* na filosofia de Preciado é concebida no interior de uma contraciência, de uma contrassexualidade produzida por aqueles que, historicamente, foram construídos como objeto das classificações, avaliações, discursos da psicologia, psicanálise e da psiquiatria: a criança masturbadora, a mulher histérica, o/a homossexual, as pessoas intersexo, as pessoas transexuais. Essa multidão de “anormais” é uma *puissance politique* (PRECIADO, 2008, p. 275) produzida no meio de um giro perspectivo em que os anormais tornam instrumento aquilo que até então tinha servido para construí-los como objeto. A *Potentia gaudendi* serve para Preciado fazer a crítica sexopolítica das instâncias que reduzem o desejo a “uma simples potência da alma cujo enigma cabe à razão decifrar” (CHAUI, 2004, p. 15), como dissera Chauí. Para o autor, o desejo e as paixões são *Potentia gaudendi*, “a soma da potencialidade de excitação inerente a cada molécula viva” (PRECIADO, 2008, p. 38), que “aspira a estender-se no espaço e no tempo, a tudo e a todos, em todo lugar e momento” (IBIDEM), transformando “o mundo em prazer-com” (IBIDEM). Além disso, “reúne ao mesmo tempo todas as forças somáticas e psíquicas, põe em jogo todos os recursos bioquímicos e todas as estruturas da alma” (IBIDEM), “não se deixa reduzir a objeto e não pode transformar-se em propriedade privada” (PRECIADO, 2008, 39), “existe unicamente como evento, relação, prática, devenir” (IBIDEM). Ao trabalhar o conceito de *Potentia gaudendi* a partir da noção espinosana de potência de agir ou força de existir, Preciado segue um

caminho diferente da separação metafísica do em-si e do para-si e pensa o corpo, o desejo e as paixões não a partir de uma perspectiva que se interessa por aquilo que há de individual neles, como quem se interessa pelos próprios sentimentos que pertencem a si e a mais ninguém. Em vez disso o filósofo *queer* está interessado em pensar como os próprios sentimentos são atravessados por aquilo que não é dele:

Por aquilo que emana da história do planeta, da evolução das espécies vivas, dos fluxos econômicos, dos resíduos das inovações tecnológicas, da preparação das guerras, do tráfico de escravos e de mercadorias, das instituições penitenciárias e de repressão, das redes de comunicação e vigilância, da produção de hierarquias, do encadeamento aleatório de técnicas e de grupos de opinião, da transformação bioquímica da sensibilidade, da produção e distribuição de imagens pornográficas (PRECIADO, 2008, pp. 15-6).

Ao contextualizar o lugar a partir do qual trabalha o conceito de *Potentia gaudendi* na noção de potência de agir elaborada por Espinosa, Preciado situa a elaboração espinosana no interior de uma tradição que remete à “noção grega de *dynamis* e a seu correlato metafísico escolástico” (PRECIADO, 2008, p. 38, nota 25). Esta genealogia do conceito de *Potentia gaudendi* impede qualquer leitura que tente reduzir o conceito de potência de agir ao conceito de *conatus* e, igualmente, barra a possibilidade de os problemas colocados pelo conceito de *Potentia gaudendi* serem remetidos aos problemas cuja história começaria com a noção grega de *hormé* (assalto, impulso, tendência, energia vital) e que acabaram no divã como *Trieb* ou na sala do psiquiatra como esforço homeostático. Não se trata de uma simples rejeição à ideia de *conatus* pois, ao pensar a *Potentia gaudendi* como potência de agir, Preciado situa seu pensamento no ponto filosófico em que se congregam a potência infinita, as partes da potência, o esforço de perseverar na existência, o desejo, a alegria, a tristeza, o gáudio e a melancolia.

O neurocientista António Damasio fez uma leitura de Espinosa em termos biológicos contemporâneos que nos parece útil recuperar para alcançarmos o sentido preciso da problemática que se estabelece ao pensarmos o *conatus* sem considerarmos a noção de potência de agir ou força. No livro *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*, depois de definir a emoção como “coleção de respostas químicas e neurais que formam um padrão distinto” (DAMASIO, 2004, p. 61) e o sentimento “como ideia do corpo funcionando de uma certa maneira” (IDEM, p. 91), Damasio entende que a representação da emoção junta os dois sob a forma do afeto (cf. DAMASIO, 2004, p. 145). Nessa leitura, o *conatus* é entendido como esforço homeostático cuja finalidade é “produzir um estado de vida melhor do que neutro, produzir aquilo que nós, seres pensantes, identificamos com o bem-estar” (IDEM, p. 43). Assim, conforme o autor, a vida é governada pela “coleção inteira de processos homeostáticos” (IBIDEM). A noção de *conatus*, “interpretada à luz do conhecimento atual, (...) implica que um organismo vivo está construído de forma a lutar, contra toda e qualquer ameaça, pela manutenção da coerência das suas estruturas e funções” (DAMASIO, 2004, p. 44). O *conatus*, observa o autor, “diz respeito não só ao ímpeto de autopreservação, mas também ao conjunto de atos de autopreservação que mantêm a integridade de um corpo” (IDEM, p. 45). Segundo Damasio:

O *conatus* é o agregado de disposições presentes em circuitos cerebrais que, uma vez ativados por certas condições do ambiente interno ou externo, levam à procura de sobrevivência e do bem-estar. (...) as variadas atividades do *conatus* estão representadas no cérebro por sinais químicos e neurais (DAMASIO, 2004, p. 45).

Seguindo essa linha de raciocínio, o autor parece encontrar a sede cerebral da produção das pulsões ou apetites no hipotálamo. Nessa parte do

cérebro, “grupos de neurônios leem diretamente a concentração de glicose (açúcar) ou águas presentes na corrente sanguínea e atuam de acordo com essa leitura produzindo uma pulsão ou apetite” (DAMASIO, 2004, p. 137). De acordo com os níveis de glicose que encontra no sangue, a diminuição desta “leva a um estado de fome e ao início dos comportamentos que visam a ingestão de alimentos e eventualmente à correção do nível baixo da glicose” (IBIDEM). Nesse sentido, a melancolia, o afeto de tristeza referido simultaneamente ao corpo e à mente, em que “todas as partes são igualmente afetadas” (ESPINOSA, 2015, p. 257) por uma dor que não se restringe a uma parte, torna-se depressão traduzida em baixa disponibilidade de serotonina no cérebro e cujo controle pode ser obtido mediante o consumo de sertralina sob a forma de comprimidos de 50 mg ou 100 mg comercializados como *Zoloft*, por exemplo. Assim, o *conatus*, traduzido em termos biológicos contemporâneos, possibilita a Damasio pensá-lo como esforço homeostático e fazer a leitura do hipotálamo como sede cerebral da origem dos nossos impulsos, apetites e comportamentos. O conceito de *Potentia gaudendi*, que parte de um trabalho sobre o conceito de potência de agir ou força de existir na filosofia de Espinosa, resulta e torna possível um entendimento dos órgãos “não como o lugar biológico preciso, nem uma pulsão natural” (PRECIADO, 2002, p. 22). Portanto, os órgãos, na perspectiva de Preciado, são pensados como efeitos de tecnologias sociais.

Nesse contexto, o hipotálamo, a hipófise, a glândula pituitária, o timo, o pâncreas, a tireoide, as glândulas suprarrenais, os rins, os testículos, os ovários, o corpo, a subjetividade, todos eles, serão pensados no interior de uma endócrino-política e seu tentáculo biomolecular, ambos constitutivos da nova economia-mundo que objetiva a produção de mais-valia a partir da produção técnica do corpo entendido como suporte tecnológico de incorporação de tecnologias, substrato da *Potentia gaudendi*. O desejo que,

como bem observou Chauí, passou por uma mutação que deu início a uma desconexão com a totalidade da Natureza e a sua redução a enigma a ser decifrado à luz da razão, ao que parece, da perspectiva construída por Damásio, tornou-se fenômeno cerebral, equilíbrio homeostático interessado na obtenção do bem-estar. Preciado, por sua vez, por meio do conceito de *Potentia gaudendi* como potência de agir ou força de existir, encontra a possibilidade de reconectar o desejo com as causas próximas de sua produção de modo a entender as tecnologias que operam neste processo: “já não se trata mais de revelar a verdade oculta da natureza, necessário é explicitar os processos culturais, políticos, técnicos através dos quais o corpo como artefato adquire estatuto de natural” (PRECIADO, 2008, p. 33). Substrato da *Potentia gaudendi*, o corpo “é uma entidade tecnoviva multiconectada que incorpora tecnologia. Nem organismo, nem máquina, tecnocorpo” (PRECIADO, 2008, p. 39). “O corpo individual funciona como uma extensão das tecnologias globais de comunicação” (IBIDEM) que operam na lógica do tecnobiopoder, “já não se trata mais de poder sobre a vida, poder de gerir e maximizar a vida como queria Foucault, mas de poder e controle sobre o todo tecnovivo conectado” (PRECIADO, 2008, pp. 39-40).

Em entrevista concedida à Caroline Meloni Gonzáles, Preciado conta que “a noção de *Potentia gaudendi* surgiu de uma releitura espinosista das teorias do valor nos debates que estavam acontecendo na França e na Itália em torno do capitalismo cognitivo dos finais do século passado” (PRECIADO, 2019). Toni Negri, Yann Moulier-Boutang, Antonella Corsanni, Franco Berardi Bifo e Maurizio Lazzarato, identificados pelo autor como pensadores pós-marxistas, são os debatedores que:

(...) elaboraram uma noção de capitalismo cognitivo e de divisão cognitiva do trabalho para pensar a transformação do capitalismo pós-fordista na economia do conhecimento. Em sua interpretação

do capitalismo contemporâneo, são as práticas imateriais, semiótico-técnicas e do conhecimento as que estão na base da produção do valor no que eles chamam de economia do conhecimento (PRECIADO, 2019).

Em *Testo Junkie*, Preciado descreve sua própria experimentação com testosterona em gel fora dos marcos de inteligibilidade e de legalidade – experimentação realizada com a finalidade de traír o sistema e aquilo que ele quis fazer do seu sexo e gênero. Neste processo, que se desenrola em uma relação crítica com as opções biopolíticas que se apresentam como portadoras legítimas da gestão de sua *Potentia gaudendi*, Preciado cartografa as formas de poder que surgem a partir da invenção dos hormônios: sua comercialização depois da segunda guerra mundial, a explosão da indústria farmacêutica com a pílula nos anos 60 e o surgimento de um novo tipo de consumidor que é jovem, não trabalha e não se vê obrigado a se reproduzir. A genealogia política desses artefatos levou o autor ao entendimento de que a noção de capitalismo cognitivo “não permitia dar conta da centralidade do aparato somático e da sexualidade nos processos de produção de valor no pós-fordismo” (IBIDEM). As análises dos teóricos pós-fordistas param quando chegam à cintura, na medida em que desconsideram “a centralidade da sexualidade nas novas dinâmicas do tecnocapitalismo avançado, que coloca em marcha, em meados dos anos 1970, uma nova forma de governamentalidade do ser vivo” (MÜNCHOW, 2014, p. 198). Para o filósofo *queer*:

(...) o problema é que a noção de capitalismo cognitivo repousa sobre uma epistemologia colonial e da diferença sexual que separa produção e reprodução. O valor não surge da exploração da força de trabalho, mas da expropriação da *potentia gaudendi*, da potência de gozar. É a potência de gozar que historicamente tem sido transformada e reduzida a trabalho, inclusive no marco da reprodução sexual, reduzida a trabalho reprodutivo ou masturbatório (PRECIADO, 2019).

Trata-se de uma nova forma de governamentalidade do ser vivo: biomolecular (fármaco) e semiótico-técnica (pornô). A pílula e a *Playboy* tornam-se, assim, paradigmas de uma *Era Farmacopornográfica*, na qual, diferentemente do que pensaram Negri e Hardt, não reina uma cooperação de cérebros, mas, sim, uma cooperação masturbatória. Cooperação em que nossa *Potentia gaudendi*, conceito substitutivo do conceito de força de trabalho e que se refere à capacidade atual ou virtual de excitação total de um corpo, torna-se “regulada por uma lógica masturbatória que nos excita e nos controla com a finalidade de extrair mais valia: o tecnogozo” (MÜNCHOW, 2014, p. 199). Com o intuito de fazer uma análise sexopolítica da economia mundial, Preciado volta seu olhar para os registros que apontam para os processos de tecnificação da gestão do corpo. Com o poder performativo de produzir artefatos, a ciência “produz a sexualidade e o gênero dentro de uma história entrecruzada por práticas médicas, psicológicas, jurídicas e políticas, que instituem a crença numa origem natural da diferença entre os sexos” (IBIDEM). O autor mostra que essa produção – denominada por ele de produção em *autofeedback* – faz seus produtos – o gênero e a sexualidade – apresentarem-se como dados da natureza, quando, na verdade, são produtos de laboratório.

De um ponto de vista retrospectivo, o farmacopoder tem uma história, cujas raízes se encontram na caça às bruxas e no extermínio dos saberes populares, e origina processos de “criminalização das práticas de ‘intoxicação voluntária’, de autoexperimentação com alucinógenos e sexualidade” (MÜNCHOW, 2014, p. 200). Sua instauração aconteceu por meio da “internalização dos mecanismos de controle que, progressivamente, inscrevem-se na constituição do corpo, dando a ele um gênero e uma sexualidade tecnicamente produzidos como naturais ou *biodrags*” (IBIDEM). A figura do panóptico – descrita por Foucault em *Vigiar e punir* e que serviu

como exemplo modelar da sociedade disciplinar e do modo característico das operações dos mecanismos de poder – assumiu outros contornos na sociedade farmacopornográfica. Sem anular a ideia de disciplina, Preciado aponta para dinâmicas de poder que não operam sob o signo do confinamento para vigiar e punir. As raízes hegemônicas do farmacopoder indicam a existência de uma forma de poder que culminaria na ideia da pílula anticoncepcional como nova forma de panóptico, uma espécie de uma panóptico “comestível” que manifesta, desde suas origens, “o devir líquido e microprostético das técnicas de controle da sexualidade que antes eram rígidas, exteriores e visíveis” (PRECIADO, 2008, p. 141).

Conjuntamente, a invenção do conceito de hormônio, entre os anos 1860 e 1950, produziu uma “nova imagem do indivíduo moderno como complexo entremeado de circuitos densamente conectados que emitem, recebem e codificam informação” (PRECIADO, 2008, p. 120). De meio em que o poder se inscreve, o corpo passou a ser pensado como efeito material de intercâmbios semiótico-técnicos. Paulatinamente, foi instituída uma política de regulação da utilização dos hormônios que, tomando como ponto de partida uma retórica heterocentrada, converteu, com o apoio do feminismo de Estado², bio-mulheres em consumidoras

2 A ideia de feminismo de Estado serve a Preciado para denunciar a utilização que o regime farmacopornográfico, desde os anos 70, tem feito das retóricas feministas para fazer com que sua forma de gestão farmacopornográfica do corpo seja percebida como “liberação sexual (no caso da pílula), bem como para devolver a gestão da produção de representações pornográficas e do mercado da prostituição ao Estado (no caso da demanda de abolição da prostituição e penalização da pornografia)” (PRECIADO, 2008, p. 151). A este feminismo utilizado “como técnica de controle” (IDEM, p. 152), Preciado opõe “um feminismo molecular e pós-pornográfico” (IBIDEM) capaz de propor práticas críticas ao controle pop da subjetividade característico da sociedade farmacopornográfica.

potenciais de progesterona e estrógeno por quase a totalidade de suas vidas – e recusando-lhes, ao mesmo tempo, o acesso à testosterona, cujo uso permaneceu limitado aos bio-homens. Trans ou *junkie*? Frente a estas duas opções biopolíticas, Preciado optou pela incerteza que o fez utilizar o próprio corpo como “plataforma ativa de transformação vital” (PRECIADO, 2008, p. 251) – único modo possível de filosofar em meio aos dispositivos contemporâneos que tornam o corpo individual a extensão e o lugar de aplicação de tecnologias normalizadoras, responsáveis por fazer todo corpo que escapa às práticas impostas pela sociedade farmacopornográfica deslizar “progressivamente em direção à patologia” (PRECIADO, 2008, p. 173). Com base neste diagnóstico político da sociedade atual, o filósofo defende a “criação de uma nova prática” que entenda “a normalização e seus efeitos como patologias políticas” (PRECIADO, 2008, p. 265). Assim, *Testo Junkie* pode ser lido como uma espécie de manual de bioterrorismo de gênero construído na imanência de uma *toxicoanálise* cujo objeto é um corpo que, diante do espelho, não se reconhece e toma a si mesmo como “condição de emergência do político como possibilidade de transformação da realidade” (PRECIADO, 2008, p. 284).

A ideia espinosana de potência de agir é invocada também quando Preciado efetua uma crítica ao conceito de corpos dóceis elaborado por Foucault em *Vigiar e punir*. Os corpos dóceis são produto de uma sociedade disciplinar que opera uma microfísica do poder no processo de produção da subjetividade. A noção de panóptico é paradigmática do tipo de processo de produção de subjetividade que se institui com o regime disciplinar. O panóptico é um modelo arquitetônico prisional em que as celas dos prisioneiros circundam e ficam visivelmente expostas a uma torre central que impede aos prisioneiros se certificarem se estão ou não estão sendo vigiados. A arquitetura do panóptico atua no processo de produção de uma

subjetividade autovigilante; a produção de uma autopercepção panóptica faz da alma a verdadeira prisão do corpo. Para Preciado, o panóptico adquiriu uma nova dimensão, não é mais somente um modelo arquitetônico a operar desde fora, mas um modelo biomolecular de produção dos corpos e das subjetividades na sociedade farmacopornográfica. Trata-se de um poder que não atua desde o exterior, mas de um poder que nós mesmos fazemos entrar em composição com nosso organismo por meio de sua ingestão. Como panóptico comestível, a pílula, por exemplo, atua molecularmente, produzindo subjetividades e sensibilidades conforme a sexopolítica vigente. Assim, ainda segundo o autor, se nos identificamos com o poder em nível biomolecular, é biomolecularmente que poderemos resistir a ele.

Como a pílula atua? Como *biodrag*, produzindo artificialmente a realidade como dado da natureza. O sexo, o gênero e a sexualidade são produtos somatopolíticos que operam como *biodrag*, produzidas em laboratório, ao mesmo tempo em que são reivindicadas como naturais. A pílula contraceptiva bloqueia a menstruação e produz um sangramento regular em decorrência do ciclo molecular da pílula no organismo. Para Preciado, Foucault não se ateu aos novos mecanismos tecnossomáticos de produção da vida e de extração da *Potentia gaudendi*. A apreensão da diferença entre os dois filósofos é enunciada pelo autor de *Testo Junkie* quando faz de Agnes sua Herculine – esta última serviu a Foucault para pensar o regime de verdade do sexo, da sexualidade e do gênero na sociedade disciplinar. Herculine é, em sua época, classificada como “hermafrodita” e se vê obrigada a eleger um sexo e uma sexualidade – com pênis ou vagina; homem ou mulher. Constrangida a escolher um destes destinos para seu corpo e seu desejo, se sente incapaz de abandonar o reino de multiplicidade que dispunha relativamente antes de ser descoberta e, ao fim e ao cabo, vítima de duas *epistemes* discordantes do eu, suicida-se. Assim, a ciência e

o direito impuseram a Herculine que permanecesse em um dos lados do dimorfismo sexual e se comportasse de acordo com os efeitos que dela se esperavam. Diferentemente da época em que Agnes viveu, não pôde realizar uma operação de redesignação sexual, e restabelecer a verdade do sexo, da sexualidade e do gênero, na própria carne.

Outra diferença que pode ser percebida a partir da comparação entre a história de Herculine e a de Agnes: enquanto a primeira tem a potência de seu corpo diminuída ao grau zero a ponto de conseguir se expressar somente pelo suicídio, a segunda atua sobre as determinações por meio do entendimento dos seus mecanismos de funcionamento. Agnes se faz classificar pelo discurso médico como portadora de uma espécie de hermafroditismo; seu caso torna-se objeto de congresso médico como um exemplo de sucesso de procedimento cirúrgico de uma pessoa hermafrodita – ou intersexo, em termos contemporâneos. Agnes, porém, não era nada daquilo que simulou para os médicos com finalidade de obter acesso aos meios técnicos para alcançar os fins de seu desejo. Tendo sido seu corpo assinalado no nascimento como masculino, desde o começo da adolescência, Agnes passou a tomar as pílulas de sua mãe e de sua irmã para obter os hormônios necessários à produção de seu corpo feminino. Ela precisou pegar, sem permissão, o que era não somente acessado facilmente como até mesmo imposto como consumo obrigatório a suas parentes. Ao consumir hormônios como elas, Agnes construiu uma tecnologia de sexualidade e de gênero, fazendo a pílula – *biodrag* – funcionar num regime em que sexo e gênero não mais eram mais coincidentes numa relação dita natural. A tecnologia *biodrag* permitiu a ela, portanto, efetuar a prática de terrorismo de gênero como forma de resistência aos poderes do aparato médico laboratorial regulado pelo processo de normalização cis e hétero, que lhe negariam acesso às tecnologias de gênero de que dispunham. Desse

modo, Agnes colocou em operação diferentes tecnologias de gênero para, na clínica do Dr. Garfinkle, ser lida dentro da expectativa que o corpo médico nutria em relação ao esperado de uma mulher. Assim lida, obteve acesso às demais tecnologias de que necessitava para aumentar sua *Potentia gaudendi*: a redesignação sexual que tanto desejava e que lhe seria negada caso fosse identificada como homem.

Agnes é um caso particular do giro perspectivo realizado pela multidão de anormais que, de produzidos como objetos de saber, passaram a produzir saberes anormais. Agnes não é um corpo dócil produzido como puro efeito do poder, quando o Dr. Garfinkle lhe atribuiu o nome Agnes, sem o saber, ele estava “nomeando uma revolta por vir, uma futura política de sacrifício de cordeiros (do latim, *agnus*) que virá a infiltrar a ordem farmacopornográfica” (PRECIADO, 2018, p. 398). O corpo de Agnes, o corpo dos anormais, em conjunto, formam “potências políticas, *puissances politiques*, e, portanto, possibilidades de criar novas formas de subjetivação” (IDEM, p. 275). Agnes, tal qual o filósofo espinosano, alcança a liberdade.

Conforme Leonardo Souza dos Santos, a ideia espinosana de imitação dos afetos como configuração do desejo constitui “a causalidade em que se centra a atuação pornográfica” (SANTOS, 2019, p. 47). Se a leitura de Santos está correta, nos parece legítimo afirmar que a presença de Espinosa nos permite pensar a própria ideia de pornopoder, o tentáculo semiótico-técnico do poder. Segundo Preciado, a pornografia é um dispositivo virtual cujo objetivo é o estabelecimento de uma cooperação masturbatória planetária. Seu funcionamento coloca em operação a construção pública do privado e serve como paradigma para toda e qualquer forma de produção na sociedade farmacopornográfica. Assim, o pornopoder institui um processo de pornificação do trabalho em que este último se torna sexo e tem como propósito “excitar dentro de um circuito fechado de *excitação-*

capital-frustração-excitação-capital” (MÜNCHOW, 2014, p. 200), formando, assim, uma “rede interconectada de produção de prazer como *satisfação frustrante, General Sex*” (IBIDEM). As imagens pornográficas que constituem esta rede interconectada caracterizam-se pela “capacidade de estimular, com independência da vontade do espectador, os mecanismos bioquímicos e musculares que regem a produção de prazer” (PRECIADO, 2008, p. 179). Seguindo Linda Williams, Preciado chama as imagens pornográficas de “*embodied image*, [imagem incorporada], imagem que faz corpo” (IBIDEM). Essa incorporação das imagens pornográficas pode ser pensada como uma pedagogia em que a configuração dos desejos opera por meio da imitação dos afetos.

Em 2018, o conceito *Potentia gaudendi* reaparece mencionado no prólogo do livro *Esferas da insurreição*, de autoria de Suely Rolnik. Neste texto, Preciado não somente se refere a Rolnik como “espinosana selvagem”, como retoma o conceito de *Potentia gaudendi* e restabelece sua origem espinosana ao compará-lo à noção de “pulsão de vida” – desenvolvida por Rolnik quando pensa o processo de cafetinagem da vida produzido no sistema colonial-capitalista. É para a *Potentia gaudendi* ou a pulsão de vida que o capitalismo dirige todas suas forças extrativistas. Não contente em esgotar as forças da natureza que circundam os seres humanos, o capitalismo volta-se também e, sobretudo, para a extração das forças do inconsciente:

(...) extrativismo colonial e neoliberal dos recursos do inconsciente e da subjetividade – a pulsão vital, a linguagem, o desejo, a imaginação, o afeto... inspirado, pelas políticas do trabalho sexual, Suely denomina “cafetinagem” esse dispositivo de extração da pulsão vital que opera no capitalismo colonial capturando o que ela, seguindo Freud, chama “pulsão de vida” e o que eu denominei, em outros textos, seguindo Espinosa, “*potentia gaudendi*” (PRECIADO, 2018, p. 20).

Pulsões, linguagem, desejo e imaginação são objetos do capitalismo colonial e neoliberal, que produz uma forma de subjetividade desconectada da força vital, que a coloca em relação com as forças do mundo. Uma subjetividade reduzida aos hábitos que lhe são oferecidos pela sociedade de consumo como garantia de extirpar o medo que sente das forças que habitam seu corpo e dos germes do possível. A capacidade criativa de reorganizar a ordem é sentida como ameaça do fim do mundo, assim a subjetividade reduzida a sujeito, com medo da experiência das forças, segue reproduzindo as mesmas formas. É possível perceber aqui uma herança espinosana, observada, magistralmente, por Deleuze quando pensa sua filosofia: a diferença entre ética e moral.

Potência de agir, força de existir, *Potentia gaudendi*, força orgásmica, força vital, pulsão de vida. Espinosa e Preciado, Rolnik e Freud, Preciado e Rolnik. Há uma trama a ser observada, caso queiramos entender o sentido de “seguindo Freud” e “seguindo Espinosa” no processo de produção do pensamento de Rolnik e no de Preciado. O sentido do pensamento de Freud no de Rolnik não é o mesmo que recebe o de Espinosa no pensamento de Preciado. A pulsão de vida que Rolnik coloca em ação na obra é produzida numa relação crítica com a psicanálise, crítica para a qual Nietzsche é um autor fundamental. Trata-se de estabelecer um ponto de tensão na psicanálise.

A “vida enquanto força de criação, transmutação e variação – sua essência e também a condição para sua persistência, na qual reside seu fim maior, ou seja, seu destino ético” é a força vital que, em cada espécie viva, tem características específicas (ROLNIK, 2018, p. 104). É neste ponto que Freud produz uma diferença entre a pulsão como sendo própria aos humanos e o instinto como próprio aos animais, revelando, segundo Rolnik, “a permanência de um viés antropocêntrico e naturalizador” (ROLNIK, 2018,

p. 104). A psicanalista se afasta desse viés, afirmando que, se quisermos conhecer a especificidade da força vital humana, é preciso “reconhecer que todas as formas de vida são portadoras de capacidade expressiva e criadora” (ROLNIK, 2018, p. 105). O que distingue a força vital humana da força vital de outras espécies é o fato de ela dispor de uma capacidade de expressar a linguagem de maneira “mais elaborada e complexa” (IBIDEM). O que “amplia seu poder de variação das formas de vida, mas também, dependendo do contexto, pode restringir essa variação” (ROLNIK, 2018, p. 105). A distinção, portanto, é de elaboração e complexidade. Talvez por isso, em dado momento do prólogo, Preciado afirmou que Suely é uma “espinosana selvagem”.

Um outro aspecto que Rolnik esclarece em relação à psicanálise diz respeito à *força vital* não somente como pulsão de vida, mas como pulsão de morte. Neste ponto, Nietzsche é invocado como intercessor capaz de auxiliar a pensar a pulsão como vontade de potência. Essa mirada nietzschiana para o conceito freudiano de pulsão problematiza a aplicação do termo “morte” à pulsão. Como Nietzsche, Suely Rolnik pensa a pulsão como sendo sempre “de vida”, é o destino da pulsão que, em seu grau de potência, “varia do mais ativo ao mais reativo” (ROLNIK, 2018, p. 105). Ao invés de falar em “pulsão de morte”, a psicanalista prefere pensar em termos de grau de potência. Assim, a “pulsão de morte” é entendida como um grau de variação da potência, “seu grau de potência mais baixo”, que pode nos levar a agir contra a vida (cf. ROLNIK, 2018, p. 115).

O entendimento do mecanismo básico de captura da força vital como pulsão de vida é a chave do entendimento dos processos de dominação que produzem uma subjetividade reduzida a sujeito e temerosa da força vital que nela se manifesta como pulsão de vida. Trata-se de entender o controle exercido sobre a potência para produzir estados de servidão, a reatividade

necessária à manutenção dos cenários de poder em suas organizações macro e micropolíticas. “Isto deixa o desejo vulnerável à sua corrupção: é quando ele deixa de agir guiado pelo impulso de preservar a vida e tende, inclusive, a agir contra ela” (ROLNIK, 2018, p. 108). Trata-se de:

uma violência semelhante à do cafetão que, para instrumentalizar a força de trabalho de sua presa – no caso, a força erótica de sua sexualidade-, opera por meio da sedução. Sob feitiço, a profissional do sexo tende a não perceber a crueldade do cafetão; ela tende, ao contrário, a idealizá-lo, o que a leva a entregar-se ao abuso por próprio desejo (IBIDEM).

A cafetinagem corresponde ao modo pelo qual os mecanismos de produção de subjetividades realizam a extração de nossa pulsão de vida. Seu entendimento nos ajuda, espinosamente, a entender como pessoas podem sair às ruas desejando a volta da ditadura, o fim da liberdade. Segundo Rolnik, é preciso produzir afetos que escapem aos cenários em que se desenham a existência dessas subjetividades reduzidas a sujeito e a suas capacidades cognitivas e perceptivas. Os movimentos das trabalhadoras sexuais, assim, assumem uma posição fundamental para pensarmos as novas formas de resistência aos processos coloniais-capitalísticos de extração das forças da vida do planeta, as forças do inconsciente, a imaginação, o desejo e os afetos.

No dia 20 de novembro de 1665, Espinosa escreveu a Oldenburg uma carta, na qual tratou de responder à questão do vínculo e do acordo entre as partes que nos parece útil investigar para pensarmos o sentido da *Potentia gaudendi* no interior de uma sociedade farmacopornográfica que a cafetina por meio do farmacopoder e do pornopoder. Depois de ter afirmado ignorar “como conhecer de maneira absoluta de que modo as partes se vinculam reciprocamente e de que modo cada uma concorda com o seu todo” (ESPINOSA, 1979, p. 384), porque para “conhecer isto,

seria necessário conhecer a natureza inteira e todas as suas partes” (IBIDEM), depois de estabelecer que entende por “vínculo entre as partes” “apenas aquilo que faz com que as leis ou natureza de cada uma das partes se ajustem às leis ou à natureza de cada uma das outras, de tal modo que não haja entre elas menos contradição” (ESPINOSA, 1979, p. 384) e depois de, sobre o todo e as partes, considerar “as coisas como partes de um todo enquanto a natureza de cada uma delas se ajusta, na medida do possível, às das outras, de maneira a se conformarem umas às outras” (IBIDEM), Espinosa ofereceu a Oldenburg o exemplo do sangue e do movimento das partículas de linfa e quilo – essas últimas, nas palavras do filósofo, serão consideradas como parte de um todo enquanto se ajustarem “reciprocamente em razão de sua grandeza e figura, de sorte que se conformam entre si de maneira completa e constituem um só líquido” (ESPINOSA, 1979, p. 384), porém “enquanto concebemos as partículas linfáticas diferindo das de quilo em razão da figura e do movimento, consideramo-las como um todo e não como uma parte” (IBIDEM). O exemplo é completado com uma invenção:

Inventemos, se quiserdes, um vermezinho vivendo no sangue. Suponhamos que seja capaz de distinguir pela vista as partículas do sangue, da linfa, etc., e de observar como cada parte vem encontrar uma outra ou é repelida por uma outra, ou lhe comunica seu movimento, etc. Esse vermezinho, vivendo no sangue como nós vivemos numa parte do universo, consideraria cada parte do sangue como um todo e não como uma parte e, assim, não poderia saber como todas as partes são governadas pela natureza global (*universalis*) do sangue, e como são obrigadas por ela a se ajustarem reciprocamente para que se estabeleça uma certa relação (*certa ratione*) entre elas (ESPINOSA, 1979, p. 384).

O verme no sangue distingue, pela vista, as partes e as considera como todo. Ele não sabe como elas são governadas pela natureza global do sangue, não consegue perceber qualquer vínculo ou

ajuste entre elas. A realidade do verme sanguíneo, marcada exclusivamente pela imaginação da vista, desconhece as leis da natureza global e a leis da natureza das coisas singulares. O verme habita um mundo marcado pela diferença posta pela figura e pelo movimento. O verme vive sem conhecer a totalidade do mundo que habita e, por isso, ignora-se a si mesmo como parte, crente que é um todo, não faz ideia de que é parte do sangue e, muito menos, de que o sangue é parte de uma totalidade e que, por este motivo, além das causas que dependem da natureza dele, ignora “outros movimentos e outras variações que não dependem apenas das relações (*ex ratione*) do movimento recíproco das partes, mas das relações (*ex ratione*) recíprocas do movimento sanguíneo e das causas exteriores” (ESPINOSA, 1979, p. 385). Por palavras diversas, o vermezinho ignora as relações sob as quais o sangue não é um todo, mas uma parte de um todo.

Inventemos uma atualização do sangue que corre nas veias do século XVII e do vermezinho que o habita: agora ele se encontra nas veias de uma consumidora de progesterona produzida em escala global sob a forma de pílula contraceptiva. O que se passaria com ele? Sua vista e o modo de perceber a distinção entre as figuras e o movimento das partes seriam alterados sem que ele tivesse consciência, acreditando que os movimentos e as figuras que visualiza são totalidades. Preciado é como o verme espinosano que recusa a pílula, experimenta a testosterona e descobre toda uma política que opera no sangue que corre em suas veias. Preciado é o verme espinosano que percebe o ajuste entre as partes e se pergunta pelas causas exteriores ao sangue que comunicam novos movimentos às suas partes. O vermezinho que se pergunta pelo espaço exterior ao sangue, pela causa das mudanças e das variações de suas partículas. Um vermezinho que se pergunta pelas infinitas maneiras pelas quais a potência infinita dirige e submete a infinitas variações as partes da potência. O verme que descobre

no sangue os fluxos de uma era farmacopornográfica. Preciado é “a jovem que se disfarça de jesuíta e aprende de cor alguns parágrafos da *Ética* de Spinoza” (PRECIADO, 2020, s/p).

PRECIADO'S SPINOZA: POWER TO ACT AS *POTENTIA GAUDENDI*

ABSTRACT: This study aims at investigating the relationship between Spinoza's thought and Preciado's thought based on the use that the latter makes, throughout his work, of the philosophy of the former. The general objective ramifies in the investigation of concepts in operation in the process of concept activation undertaken by Preciado. Power to act or strength to exist, multitude, servitude and freedom are Spinoza's concepts nominally invoked by Preciado to think of *Potentia gaudendi* or Orgasmic force, the multitude of abnormals, serfdom and freedom in the pharmacopornographic era. We wish to make an analytical map of these concepts in order to understand how Spinoza's thought gains new light from a queer perspective, which is that of Preciado.

KEYWORDS: Spinoza, Preciado, Power of Act, *Potentia Gaudendi*, Gender, Sexuality

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAU, M. (2004). *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.

DAMASIO, A. (2004). *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*. São Paulo: Companhia das Letras.

ESPINOSA, B. (1979). *Correspondência*. Tradução e notas Marilena Chaui, Col. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural.

ESPINOSA, B. (2015). *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos, coordenação Marilena Chaui. São Paulo: EDUSP.

HARDT, M.; NEGRI, A. (2005). *Império*. Rio de Janeiro: Record.

HARAWAY, D. (2009). *Se nós nunca fomos humanos, o que fazer?*.

Nicholas Gane entrevista Donna Haraway. Trad. Ana Leticia de Fiori. 29 de agosto de 2009. Disponível em <<https://journals.openedition.org/pontourbe/1635?lang=en>> Acesso em 02 de outubro de 2020.

MÜNCHOW, C. (2014). *Testo Yonqui*. Educ. rev., Curitiba, n. spe-1, p. 197-201. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-40602014000500013&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 01 Mar. 2021.

PRECIADO, B. (2002). *Manifiesto contra-sexual: prácticas subversivas de identidad sexual*. Trad. Julio Diaz y Carolina Meloni, trad. Revisada, edição corrigida e aumentada pela autora. Madrid: Editorial Opera Prima.

_____. (2008). *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa, 2008.

_____. (2013). *Testo Junkie: Sex, Drugs, and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era*. Trad. Bruce Benderson. Nova York: The Feminist Press at CUNY.

_____. (2015). *Testo tossico. Sesso, Droghe e Biopolitiche nell'Era farmacopornografica* tr. it. Elena Rafanelli, Roma: Fandango Libri.

_____. (2018). *Testo Junkie: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro com contribuição de Verônica Daminelli Fernandes. São Paulo: n-1 edições

_____. (2018). “*La izquierda bajo la piel*. Um prólogo para Suely Rolnik”, in: ROLNIK, S. *Esferas da Insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: n-1 edições.

PRECIADO, P. B. (2019). “*Preciado y la sonrisa de los cocodrilos: una entrevista desde Urano*. Parte II”. Entrevista concedida à Caroline Meloni González, 11 de junho de 2019. Disponível em: <<https://www.elsaltodiario.com/el-rumor-de-las-multitudes/paul-b-preciado-y-la-sonrisa-de-los-cocodrilos-una-entrevista-desde-urano-parte-ii>>. Acesso em 30 de set.2020.

PRECIADO, P. B. (2020). “*Eu sou o monstro que vos fala*”. Trad. Sara Wagner Pimenta Gonçalves Junior. 16 de julho de 2020. Disponível em: <<https://>

medium.com/@sarawagneryork/eu-sou-o-monstro-que-vos-fala-94dd10a366ef>. Acesso em 30 de set. 2020.

ROLNIK, S. (2018). *Esferas da Insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: n-1 edições.

SANTIAGO, H. (2019). *Entre servidão e liberdade*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia.

SANTOS, L. S. (2019). *Afetos em Paul B. Preciado*. Dissertação de mestrado defendida no Programa de Estudos Pós-graduados em Filosofia de Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2019. Disponível em <<https://tede2.pucsp.br/handle/handle/22372>>. Acesso em 06 de out. de 2020.

SPINOZA, B. (2014). *Obra completa IV: Ética e Compêndio de gramática da língua hebraica*. Org. J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano; trad. J. Guinsberg, Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva.

TAYLOR, A (2008). *Examined life; philosophy in the streets*. Documentário, 87 min. Canadá, 2008. Judith Butler & Sunaura Taylor. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=k0HZaPkF6qE>>. Acesso em 02 de outubro de 2020.