



## SPINOZA: DA INDIVIDUAÇÃO À TRANSINDIVIDUAÇÃO<sup>1</sup>

Étienne Balibar

Antes de justificar o título desta palestra e indicar a fonte da terminologia que usei, me permitam, por gentileza, algumas considerações preliminares que servem para explicar o que sinto ser a questão em riste.

No passado, muitos filósofos (embora não todos) explicitamente trataram o problema da *essência do Homem* (à qual Aristóteles propôs uma solução dupla: o Homem, por natureza, é um “animal falante” e um “animal político”). Alguns rephrasearam a exclamação bíblica *O que é o Homem?* (*quid est homo, quod memor es ejus?* [*que é o homem, para te lembrares dele?*], Ps. 8) como uma questão especulativa ou transcendental. Outros combinaram ambas para desenvolver uma “antropologia filosófica” (um termo que, é claro, foi tardiamente introduzido). Nessa história, Spinoza tem uma posição notável, tanto pelo papel pivotante que a questão da “essência” desempenha em sua principal obra, quanto pela excêntrica resolução que ele dá em resposta. A Parte III da *Ética*, como sabemos, começa virtualmente com a construção da essência de Homem (o que, em muitos aspectos, paraleliza com a construção da essência de Deus na Parte I) levando à famosa frase em E3P9S: *Hic conatus (...) cum ad Mentem et Corpus simul refertur, vocatur Appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia, ex cujus natura ea, quae ipsius conservationi inserviunt, necessario sequuntur...* [*Este esforço, (...) quando é referido simultaneamente à Mente e ao Corpo, chama-se Apetite, que portanto não é nada outro que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente segue aquilo que serve à sua conservação...*] Essa mesma Parte termina com uma variação da fórmula, incorporando a precisão que havia sido inicialmente postergada: *Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacunque ejus affectione determinata concipitur ad aliquid agendum* [*O Desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a agir [fazer] algo por uma dada afecção sua qualquer*]. Entrementes, aconteceu um total desenvolvimento da teoria antropológica. É isso, precisamente, que nos permite tomar tais fórmulas não apenas como definições nominais de Apetite e Desejo, mas também como definições reais da essência do Homem.<sup>2</sup>

1 Palestra oferecida em Rijnsburg em 15 de Maio, 1993. – Nesta versão revisada eu completei o argumento e acrescentei referências mais precisas. Enquanto preparava a palestra, muito me beneficieei das condições oferecidas pelo Instituto Holandês para Estudos Avançados em Wasenaar.

Citações estão de acordo com a edição Gebhardt, Spinoza, *Opera*, Heidelberg: Winter 1925 (1972).

[*nt*: As traduções para o português das citações de Spinoza foram pegadas do Grupo de Estudos Espinosanos, org. M. Chauí: *Ética*, Edusp, 2015. A tradução do texto de Balibar foi feita a partir da versão inglesa, impressa pela editora Uitegeverij Eburon, Delft, 1997.]

2 O mesmo raciocínio se aplica, de fato, a outras proposições da *Ética* onde alguma noção é identificada

O círculo completo que parecer estar sendo traçado na Parte III também é notável, porque nos permite transformar um entendimento abstrato, meramente genérico da essência do Homem (que é a maneira pela qual E3P9 e seu escólio precisam ser lidos, ao menos porque aparecem como uma aplicação das proposições que dizem respeito ao *conatus* ou *actualis essentia* de qualquer coisa), em um conhecimento adequado d'a *essentia individual* (E3P57D repete a fórmula dessa maneira: *At Cupiditas est ipsa uniuscujusque natura seu essentia (...) ergo uniuscujusque individui Cupiditas a Cupiditate alterius tantum discrepat, quantum natura seu essentia unius ab essentia alterius differt* [Ora, o Desejo é a própria natureza ou essência de cada um (...); logo, o Desejo de cada indivíduo discrepa do Desejo de outro tanto quanto a natureza ou essência de um difere da essência de outro]. A noção metafísica de essência passou, assim, por uma profunda mudança (já ilustrando a transição do Segundo para o Terceiro Gênero de Conhecimento): ao invés de referir-se a uma classe ou a um gênero, ela agora se refere (como resultado da teoria das afecções, na qual o Desejo é o primeiro motor) à singularidade de indivíduos. É um princípio não de unificação, mas de determinação ou diferenciação. Que a essência do Homem seja equacionada com *Cupiditas* fica ainda mais provocativo de um ponto de vista religioso, uma vez que a singularidade ou *eccitas* de cada indivíduo é precisamente aquilo ao qual uma visão de mundo teológica se dirigirá enquanto estiver falando sobre *quod sit homo*. Mas para tal visão de mundo, *cupiditas* traria uma relação direta com o pecado mortal e, portanto, se referiria ao aspecto alienado da essência humana.<sup>3</sup>

Nesse ponto, parece-me que vale a pena olhar para o papel desempenhado pelos termos “consciência” e “determinação” nas definições de Spinoza. Não obstante ele raramente use a palavra *conscientia*, ela entretanto é muito significativa. Aparece apenas três vezes na *Ética*, todas na Parte III: E3P9S (*inter Appetitum et Cupiditatem nulla est differentia, nisi quod cupiditas ad homines plerumque referatur, quatenus sui appetitus sunt conscii et propterea sic definiripotest, nempe Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia* [entre Apetite e Desejo não há nenhuma diferença senão que o desejo é geralmente referido aos homens enquanto são cônscios de seu apetite, e por isso pode ser assim definido, o Desejo é apetite quando dele se tem consciência]), E3P30D (*Laetitia cum conscientia sui, tanquam causa, afficietur* [uma vez que de alegria a consciência de si se afetará na medida da causa<sup>4nt</sup>]), mas também E3P18S2 (*Conscientiae morsus* [Remorso]), que não podemos excluir enquanto não estivermos certos de que, para Spinoza, os sentidos “moral” e “psicológico” de *conscientia* são distintos (uma distinção que, no mesmo período, levou à emergência em inglês da palavra *consciousness*, em acréscimo à já existente *conscience*).<sup>5</sup>

---

como *ipsa hominis essentia*: especialmente E4Df8 e E4P20D (*Per virtutem et potentiam idem intelligo; hoc est (...) virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus...* [Por virtude e potência entendo o mesmo; isto é (...), a virtude, enquanto referida ao homem, é a própria essência ou natureza do homem, enquanto...]). Ontologicamente, elas precisam ser consideradas como idênticas. Isso quer dizer que a “definição real” não pode ser encerrada em uma única fórmula verbal. É a série aberta de tais proposições equivalentes. Porém, como Spinoza não é formalista, elas não podem ser usadas indiferentemente ao contexto dado. Sua sucessiva introdução é a trama subjacente à estrutura da *Ética*.

3 Uma referência implícita à questão bíblica “o que é o homem?” já está presente no Apêndice à Parte I da *Ética*, onde Spinoza rejeita a imagem do mundo tendo sido criado por Deus por causa e para benefício dos homens. Não por acaso, essa visão supersticiosa do “lugar do Homem na Natureza” foi identificada com a consciência do Homem de seus apetites *cum* ignorância das causas que os determinam. A mesma posição crítica resultaria do Prefácio à Parte IV, onde Spinoza discute a questão ética de um “modelo” (*exemplar* [em latim]) da natureza humana.

4 <sup>nt</sup>[Para esta frase, fizemos nova tradução.]

5 Mais detalhes sobre esse ponto em E. Balibar, “A note on «Consciousness/Conscience» in the *Ethics*”,

Claramente, E3P9S é a ocorrência mais importante. Ela está estreitamente relacionada à maneira como Spinoza usa *consciens* ou *sui consciens esse* em outras passagens (onde, na maior parte do tempo, a ideia de que os Homens são “côncios de seus apetites” ou “suas vontades” vem junto da ideia de que “ignoram as causas” que os fazem agir de um jeito ou de outro, assim perpetuando a ilusão da vontade livre, ou livre arbítrio). Mas não é uma *definição* de “consciência”. De fato, Spinoza nunca forneceu tal definição. Sugiro que invertamos a questão, considerando E3P9S e fórmulas relacionadas como uma *definição implícita de “conscientia” ou “consciência”*. Dado que Spinoza nos fornece uma descrição detalhada das formas, causas e efeitos do Desejo (*cupiditas*), podemos considerar que, em sua teoria, “consciência” *nada mais é que a diferença (modal) entre Appetite e Desejo*, que é tipicamente humana. Ou seja, a diferença entre o “esforço” ou *conatus* de preservar-se para o indivíduo humano como um todo (*cum ad Mentem et Corpus simul refertur*) e a *afecção* básica que, combinados com Alegria e Tristeza, Ódio e Amor, Medo e Esperança, dão seu valor ou polaridade emocional à nossa relação com qualquer objeto.

Com isso em mente, o que tiramos das palavras *ex data affectione determinari ad aliquid agendum* [ser determinado a agir, ou fazer algo, por uma dada afecção]? Eu a tomo como uma fórmula bem geral na qual todos os processos de transição entre passividade e atividade estão incluídos, porquanto são processos *causais*. Uma vez que o “efeito” indicado é uma ação, aqui é clara a sugestão de que, embora os indivíduos (especialmente indivíduos humanos) sejam passivos e ativos, a tendência natural de uma existência individual é para a atividade. Isso também quer dizer que emoções são sempre referidas a essa orientação básica. Precisamente, essa diferença dinâmica ou *momentum* é refletida em “consciência”, ou toma a forma dos desejos de um indivíduo.

Isso torna um tanto difícil entender, a mim me pareceria, o tipo de criticismo que, reiteradamente, vem sendo vociferado sobre a antropologia de Spinoza, a saber, (1) que ele foi incapaz de dar conta da *subjetividade* (em outras palavras, um behaviorista ou reducionista inflexível) e (2) incapaz de dar conta da *autonomia* do indivíduo (sendo que, no fim, o único indivíduo “apropriado”, em sua concepção, é “Deus”, i.e, uma entidade total, impessoal e indiferenciada). Esse tipo de criticismo começou logo depois que a doutrina de Spinoza ficou conhecida. Contudo, em minha opinião, eles não estão enraizados apenas em ignorância ou má-fé. No fundo, referem-se à intrínseca dificuldade que leitores tiveram (e ainda têm) em entender uma doutrina que virtualmente escapa (ou dispensa) as antinomias básicas da metafísica e da ética, que surgem do dualismo ontológico: individualismo *vs* holismo (ou organicismo), mas também as maneiras opostas de entender a própria “comunidade” humana, nas quais “intersubjetividade” ou “sociedade civil”, “interioridade” ou “exterioridade” ganham primazia.<sup>6</sup>

---

*Studia Spinozana*, nº 8 (1994), *Spinoza's Psychology and social Psychology*. O primeiro escritor inglês a usar “consciousness” parece ter sido o platonista de Cambridge Ralph Cudworth, em seu Tratado direcionado contra Hobbes e os “materialistas”: *The True Intellectual System of the Universe*, publicado em 1678. Mas é claro que o sentido que virou padrão na filosofia moderna foi aquele proposto por Locke, em seu *Essay on Human Understanding* (1690), especialmente depois que foi traduzido para o francês por Pierre Coste (1700). Ver Catherine Glyn Davies: *Conscience as consciousness: the idea of self-awareness in French philosophical writing from Descartes to Diderot*, The Voltaire Foundation, Oxford, 1990.

6 Tal oposição é, de fato, melhor conhecida na Ciência Social moderna como a oposição *Gemeinschaft vs. Gesellschaft*, cunhada por Tönnies. Mas ela tem outras formulações, desenvolvidas por um longo período. A palavra “intersubjetividade” foi introduzida por Husserl (*Cartesianische Meditationen*, 1929) com referência direta a Leibniz e sua “monadologia”. Ela claramente expressa a primazia da *interioridade* (nossa

\*\*\*

Que Spinoza seja irreduzível a esses tipos de alternativas, tão bem estabelecidas como são, certamente não é descoberta minha. Nem sou eu o primeiro a requerer uma nova terminologia que expressaria a originalidade dele. Deixem-me simplesmente recordar o livro seminal de A. Matheron, *Individu et communauté dans l'oeuvre de Spinoza* [*Indivíduo e comunidade na obra de Spinoza*] (Paris, 1969), onde ele escreve, por exemplo (quando discute a paixão *ambitio*, que ele figura como “a própria fundação da sociabilidade”): *elle se situe en deçà de l'alternative, en un lieu originel où “égoïsme” et “altruïsme” coïncident* [*ela se situa aquém da alternativa, num lugar original onde “egoísmo” e “altruísmo” coincidem*] (p. 164). Mais adiante em seu livro, Matheron está ávido ao propor a complexa expressão *ego-altruïsme* (p. 266). No entanto, tal solução me parece ainda insatisfatória, não apenas porque retém uma dualidade, mas também porque adquire seu sentido exclusivamente no nível moral e político, enquanto a antinomia já está resolvida num nível muito mais primário quando Spinoza define a *res singulares* ou *indivíduos*, i.e. os modos *finitos* da substância. Em ensaios anteriores, sugeri que se definisse a ontologia de Spinoza como uma ontologia *relacional*, i.e. uma teoria geral de Comunicação, das quais diferentes formas de vida imaginária e racional, inclusive a vida política, poderiam ser derivadas.<sup>7</sup> Mas o conceito de comunicação tem usos contraditórios, que precisam ser distinguidos. Necessitamos é de combinar três ideias-chaves:

1) Na filosofia de Spinoza, individualidade não é apenas uma noção central, mas a própria forma da *existência atual*. No sentido forte do termo (associado à necessidade) apenas indivíduos realmente existem. Como uma consequência, “substância” e “individualidade” são conceitos recíprocos. Não no sentido aristotélico, entretanto, no qual a “substância primeira” é identificada ao indivíduo, mas no sentido de que “substância” (ou Deus, ou Natureza) é um processo infinito de produção de múltiplos indivíduos, ao passo que “indivíduos”, sendo todos diferentes e todos causalmente dependentes, são a existência necessária da substância. Em suma, “substância” não é *outra* além dos indivíduos; especialmente, ela não “transcende” ou “subjaz” à multiplicidade deles, como um *paradeigma* platônico ou uma *Ding an sich* kantiana, mas é o próprio nome pelo qual designamos a unidade causal dessa multiplicidade infinita de “modos”.<sup>8</sup>

---

relação com um mundo de objetos “comum”, “realmente existente”, é mediada pela relação originária de reconhecimento entre o *ego* e o *alter ego*). Bem diferentemente, uma tradição moral e jurídica que pode ser remontada à Locke e Kant opôs a comunidade moral, que permanece um ideal, localizada na consciência de cada pessoa, à sociedade civil real, que depende de instituições e obrigações *exteriores* estabelecidas por lei.

7 Cf. E. Balibar: *Spinoza et la politique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1985; e também “Spinoza, l’anti-Orwell – La crainte des masses”, *Les Temps Modernes*, nº 470, set. 1985 (uma versão menor apareceu em *Spinoza nell’350. Anniversario della Nascita*, Atti del Convegno di Urbino a cura di Emilia Giancotti, Bibliopolis, Nápoles, 1985; trad. ingl. agora republicada em *Masses, Classes, Ideas*, Routledge, New York, 1993.)

8 Em seu livro bem excitante *L’anomalia selvaggia* [*A anomalia selvagem*, tr. Raquel Ramallete, São Paulo, ed. 34, 1993], Antonio Negri valorizou especialmente o fato (que é inegável) de que, depois do início da Parte II (onde é explicado que *substantiam formam hominis non constituit* [*a substância não constitui a forma do homem*], E2P10), o termo *substância* não é mais usado por Spinoza, enquanto a atenção é transferida aos *modi* e sua infinita multiplicidade. Os *modi* parecem ficar emancipados da Substância. A ontologia de Spinoza (assim como sua política) ficaria, assim, centrada na natureza como *multitudo*, em vez de unidade. No entanto, parece-me que – contanto que o conceito de substância seja corretamente conhecido em seu novo sentido spinozano, i.e. como causalidade universal – os dois pontos de vista são completamente recíprocos, e é exatamente essa reciprocidade que se torna decisiva na discussão da individualidade.

2) Um indivíduo é uma unidade, isso quer dizer que ele é sempre *composto* de algumas partes e jamais pode ser pensado como um “átomo”, seja este físico ou espiritual (logo, os *corpora simplicissima* não são indivíduos e não têm existência separada). Mas esse é o único primeiro passo em nosso entendimento de como indivíduos atualmente existem. Indivíduos não são *nem* uma matéria dada (um “sujeito” no sentido tradicional) *nem* uma forma perfeita ou *telos* organizando uma matéria amorfa. Assim como *natura naturata* (que pode ser descrita como o conjunto de todos os indivíduos) é segunda à *natura naturans*, cada indivíduo (inclusive indivíduos humanos) é um efeito de, ou um momento num processo de *indivíduoação* e *individualização* mais geral e mais flexível.<sup>9</sup> *Indivíduoação como individualização* é o que realmente acontece, trazendo indivíduos à tona.

3) Já que não estão “dados”, indivíduos são construídos (ou produzidos); e já que não são “perfeitos” num sentido final, são ativos ou produtivos. Mas sua construção, assim como sua atividade, sempre envolvem uma prévia, original conexão com *outros* indivíduos: não apenas uma reciprocidade adaptativa do indivíduo e seu ambiente, ou o “interior” e o “exterior”, mas antes uma reciprocidade de processos de *indivíduoação* e *individualização* interconectados ou interdependentes. Qualquer indivíduo *devém* (e permanece, por um certo tempo) separado e único porque outros indivíduos devieram (e permaneceram) separados e únicos à sua maneira, em outras palavras, porque os *processos* que levaram a singularidades separadas *não* são, eles mesmos, separados. Esse é apenas outro nome para “necessidade”, ou a negação da contingência, como exprimida em E1P29, que deve ser entendida num sentido forte: se *in rerum natura nullum datur contingens; sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum* [na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira certa], então nada pode estar *isolado*, mais ainda: nada pode estar conectado *a posteriori*, de “fora”. Precisamente porque o resultado são indivíduos que tendem a aumentar indefinidamente seu grau de autonomia, ou a agir adequadamente (cf. E3D2), a própria ideia de processos isolados de *indivíduoação* é propriamente impensável.<sup>10</sup>

Isso se provará decisivo quando for uma questão de entender por que o *conatus* da essência individual (ou o *conatus* essencial do indivíduo), que por definição é uma *auto-afirmação*, deve também imediatamente significar uma *resistência* à sua potencial destruição por outras coisas, portanto *intrinsecamente* requerendo uma combinação ou coalizão com outras coisas “similares” ou “convenientes” contra outras coisas que são

9 Por *indivíduoação* quero dizer que indivíduos devém *separados* do ambiente – que de fato é feito de outros indivíduos; por *individualização* quero dizer que cada indivíduo é único, ou de que não há isso de que existam indivíduos “indiscerníveis” (uma ideia que é compartilhada por Spinoza, para quem ela é uma necessidade física, e Leibniz, para quem ela é uma necessidade lógica).

10 Isso nos leva a outra ideia comum a Spinoza e Leibniz, que pode dar conta de nossas dificuldades para entendê-los hoje em dia: em ambos os casos, uma construção do indivíduo deve, também, dar conta dele estar *necessariamente relacionado a outros indivíduos*, com uma avaliação de seu grau de autonomia como uma consequência. Spinoza e Leibniz, cada um do seu jeito, descobriram que em rigor é impossível ter uma noção forte de singularidade sem *ao mesmo tempo* ter uma noção da interação e interdependência de indivíduos. Logo desde o começo, as teorias leibniziana e spinozana implicaram que as singularidades estão interconectadas, erguendo uma “rede” ou um “sistema”. Podemos concluir que nessas doutrinas o verdadeiro “objeto de pensamento” não é tanto, na realidade, os clássicos *extrema* (o Todo e o Elemento, ou a Parte), mas antes os *recíprocos* pontos de vista da unidade e da multiplicidade, e o caráter *relativo* de tais noções como “todo” e “partes”. Ver Yvon Belaval, “Sur le simple et le composé”, em seus *Études leibniziennes*, Paris: Gallimard, 1976. Eu voltarei a essa comparação em minha conclusão.

“adversas”. E isso, é claro, se provará ainda mais decisivo no reino político (onde o *conatus* do indivíduo é chamado de *direito natural*) como um argumento que tanto prova (contra o “individualismo”) que a autonomia ou poder do indivíduo não é reduzida, mas ampliada pela constituição de um Estado ou Sociedade Civil, quanto (contra o “holismo”) que a soberania ou poder do Estado não é reduzida, mas ampliada pela autonomia crescente dos cidadãos (especialmente sua liberdade de pensamento e expressão).

É claro que figurar Spinoza como um “dialético” – pelo menos em qualquer sentido pré-estabelecido do termo – apenas produziria confusão. Contudo, a lógica impressionante da *coincidentia oppositorum* (melhor dizendo: a lógica da *rejeição simultânea* de opostos abstratos), que está trabalhando nesses argumentos, pede por uma terminologia especial. O melhor termo que posso encontrar é *transindividualidade*. Ele foi sugerido a mim um tempo atrás por várias discussões e leituras, mas mais recentemente fiquei surpreso ao descobrir que esse termo especificamente, com uma completa definição e implementação teórica, foi usado por um filósofo francês, Gilbert Simondon, em seu livro *L'individuation psychique et collective* [*A individuação psíquica e coletiva*]. Minha surpresa foi ainda maior quando notei a extensão do quanto os argumentos de Simondon são verdadeiramente espinosano, literalmente convergindo com algumas proposições básicas da *Ética*, embora o próprio Simondon (como muitos teóricos na história) *negue* dever qualquer coisa a Spinoza e mesmo rejeita sua doutrina que, numa maneira bem convencional, ele vê como “panteísta” ou uma negação da realidade individual.<sup>11</sup>

O livro de Simondon é uma tentativa bastante ambiciosa de definir uma armação ontológica para as Ciências Humanas, ao criticar os vários conceitos de individualidade que derivaram tanto das formas arquetípicas de Platão (que dá prioridade às invariantes fora do indivíduo) ou do esquema hilemórfico de Aristóteles (que dá prioridade à perfeição interna do indivíduo) e que hoje ainda sobrevivem, e.g. na psicologia da *Gestalt*. De acordo com Simondon, as doutrinas metafísicas da individualidade, que levaram aos clássicos dualismo do interior e do exterior, conhecimento *a priori* e *a posteriori*, “psicologismo” e “sociologismo”, sempre subordinaram o entendimento da individuação (ontogenia) à definição do indivíduo como uma forma (idealmente) *estável*. A física e a biologia modernas (inclusive disciplinas tais como o estudo do crescimento de estruturas cristalinas e a biologia de processos de aprendizagem, nas quais a adaptação a um ambiente mutável requer a emergência de novas estruturas) provêm instrumentos decisivos para urdir um novo conceito *geral* de ontogenia, ao mostrarem que formas estáveis (que reduzem a energia potencial a um mínimo) são menos importantes em processos naturais do que equilíbrios *metaestáveis* (requerendo uma elevação de energia potencial que precisa ser preservada, geralmente na forma

11 Gilbert Simondon, *L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Paris: Éditions Aubier, 1989. O livro foi escrito no final da década de 50, mas – possivelmente porque suas ideias pareceriam muito estranhas naquela época – apenas a primeira parte, lidando com as preliminares físicas, foi publicada em 1964. A segunda parte, que é mais interessante, saiu apenas depois da morte do autor. Ver também *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, editado por G. Chatelêt, Bibliothèque du Collège international de philosophie, Paris: Albin Michel, 1994.

[*nt*: As duas partes a que Balibar se refere formam a tese de doutorado de Simondon, defendida em 1954. Ela foi finalmente publicada, inexistente e com textos suplementares e complementares, em 2013 (Paris: Jérôme Millon). Uma tradução para o português dessa edição de 2013, feita por Luiz Eduardo Aragon e Guilherme Ivo, está no prelo da ed. 34.]

de uma polaridade do indivíduo e do ambiente). O livro de Simondon é um exemplo muito fascinante de uma filosofia natural *nem* reducionista, *nem* vitalista.<sup>12</sup>

O que eu gostaria de fazer agora, no entanto, não é adaptar a doutrina de Spinoza às formulações que podem ser encontradas neste ou naquele guia novamente descoberto. Ao invés disso, meu intento é discutir o quanto *o próprio* Spinoza pode ser considerado um teórico consistente da “transindividualidade”, assim nos ajudando a transformar essa noção, a partir de sua definição inicialmente negativa (uma doutrina que não é *nem* individualista *nem* holista, assim como *nem* mecanicista *nem* finalista), numa noção positiva ou construtiva.<sup>13</sup> Isso requer, primeiro de tudo, que mostremos como algumas proposições básicas da *Ética*, de fato, exprimem a ideia de individualidade como transindividualidade ou como um “processo transindividual de individuação”. A bem dizer, minha alegação não é somente que tais proposições ou grupos de proposições possam ser encontradas na *Ética*, mas que elas são centrais em cada um dos “Livros” da *Ética*, ao menos do I ao IV.<sup>14</sup> Como resultado, as séries dessas proposições, realçando sucessivos aspectos de uma definição latente, podem ser consideradas como placas-guia pela vereda teórica que, na grande obra de Spinoza, leva (via antropologia) da ontologia à ética e à política.

Seguindo essa hipótese, a transindividualidade emergirá: *primeiro*, como uma concepção ou esquema específico de *causalidade* (principalmente nas Partes I e II da *Ética*); *segundo*, como a chave da construção de sucessivas *ordens de individualidade*, ou ordens de integração de indivíduos mais “simples” para outros mais “complexos” (principalmente na Parte III, com consequências que percorrem pelas Partes IV e V); *terceiro*, como o conceito latente que (nas Partes III e IV) articula “imaginação” e “razão” (ou, mais precisamente, as leis psicológicas da imaginação ou vida imaginária, derivando da ambivalência básica do desejo humano, e a regra racional da utilidade recíproca, que cria a possibilidade de comunidades relativamente estáveis).

## 1. Transindividualidade como um esquema de causalidade

A asserção crucial, aqui, é E1P28, junto com sua demonstração e escólio: *Quodcunque singulare, sive quaevis rei, quae finita est, et determinatam habet existentiam, non potest existere, nec ad operandum determinari, nisi ad existendum et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam: et rursus haec causa non potest etiam existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum et operandum, et sic in infinitum* [Qualquer singular, ou seja, qualquer coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir nem ser determinado a operar a não ser que seja determinado a existir e operar por outra causa, que também seja finita e tenha existência determinada, e por sua vez esta causa também não pode

12 Escrita antes mesmo do desenvolvimento da teoria de Prigogine das “estruturas dissipativas”, ele abre um panorama conceitual bem diferente.

13 Eu já fiz uma tentativa de descrever Spinoza como um teórico da transindividualidade em meu artigo “What is ‘Man’ in 17<sup>th</sup> Century Philosophy? Subject, Individual, Citizen”, em *The Individual in Political Theory and Practice*, editado por Janet Coleman, European Science Foundation/Oxford University Press, 1996. Há outros conceitos de transindividualidade na filosofia moderna: não só Leibniz e Hegel (com alguma qualificação), mas também Freud e Marx. Kojève usou a palavra ocasionalmente em referência a Hegel, mas sobretudo Lacan a tomou emprestada para exprimir a ideia de que o Inconsciente freudiano não é *nem* uma “faculdade” individual *nem* um sistema de arquétipos “coletivo”. Mas cada um deles tem um jeito diferente de entendê-la: não se trata de uma doutrina comum.

14 Reservo o Livro (ou Parte) V, com suas habituais dificuldades, para uma observação final.

*existir nem ser determinada a operar a não ser que seja determinada a existir e operar por outra que também seja finita e tenha existência determinada, e assim ao infinito*]. Mas é claro que ela está estreitamente relacionada com as proposições vizinhas (E1P26 até E1P29), que de fato já identificam *Deus* e *Natura*. Nesse grupo, que expressa o que foi considerado como “determinismo universal” de Spinoza, E1P28 formula especificamente o que eu chamaria, usando uma terminologia kantiana, de seu *esquema geral* de causalidade. De fato, isso é um esquema lógico, mas que também pode ser apresentado na imaginação espacial, porque ele, como todo conceito de causalidade, imediatamente prescreve uma relação topológica de causas e efeitos.

Ele tem duas características típicas. *A primeira*, de que é um esquema não-linear, diametralmente oposto ao esquema kantiano, no qual causalidade é identificada com sucessão necessária. No esquema de Spinoza, “interação” (*Wechselwirkung*) ou “complexidade” não é derivada, é originária, já envolvida no padrão elementar de toda ação causal. *A segunda*, de que é um esquema que estabelece uma “ordem de conexão” (*ordo et connexio*, ou *concatenatio*, como Spinoza o disporia) não entre termos atômicos (objetos, acontecimentos, fenômenos) mas entre *res singulares* que, de fato, são indivíduos.

O esquema é não-linear por conta da própria maneira pela qual Spinoza define uma “modificação” (mais precisamente, uma modificação finita da Natureza de Deus), repetidamente usando a expressão típica: *ad existendum et [aliquid] operandum determinari*. Com efeito, do ponto de vista da causalidade universal, ou da infinita produtividade de Deus, *existência* e *operação* são noções recíprocas, se não puros e simples sinônimos (na demonstração de E1P28, Spinoza identifica uma “causa” ou um “modo” – aqui significando um modo finito: *Deinde haec rursus causa, sive hic modus [...] debuit etiam determinari ab alia ... [Ademais, por sua vez esta causa, ou seja, este modo, [...] deve também ter sido determinada por outra ...]*; e E1P36, a proposição final da Parte I, deixará explícito que toda coisa natural é uma “causa” e que nenhuma causa pode existir que não produza efeitos, assim completando o círculo que tinha sido iniciado pelos Axiomas 3 e 4).<sup>15</sup> Existir significa operar, ou agir sobre outras coisas. Mas essa operação produtiva *é ela mesma necessariamente determinada por alguma outra coisa ou causa*. Como consequência, “causar” é uma operação pela qual algo modifica ou *modula a maneira pela qual alguma outra coisa opera* (ou produz seus efeitos). Tal operação, evidentemente, é ela mesma modificada ou modulada, *ad infinitum*. Mas a conexão infinita não ganha a forma de séries lineares independentes, ou genealogias de causas e efeitos (A “causa” B que “causa” C que etc.): ela tipicamente ganha a forma de uma *rede* infinita de *modi* singulares, ou existências,<sup>16</sup> uma unidade dinâmica de atividades

15 O que é notável no uso que Spinoza faz do termo *causa* é que ele sempre o toma num sentido *absoluto*, e não *relativo*: coisas são causas (em si mesmas), e não “causa de (para) x”. Elas não podem *não ser* causas. O que, em contraste, mostra que uma noção de causa como relação formal ( $R: x \rightarrow y$ , ou  $x R y$ ) sempre envolver uma ideia de contingência (é o caso, ou não, de que dadas coisas se achem na relação de causalidade). Mas a consequência, com efeito, é de que as coisas *necessariamente estão em relações*: elas imediatamente *causam algum(ns) efeito(s)* e são *efeito(s) de alguma(s) causa(s)*. A única exceção aparente é a própria Substância, que é *causa sui*. É uma exceção aparente porque, assim que a substância é concebida como a totalidade das causas, ela também deve aparecer como a totalidade dos efeitos. Assim, no que concerne ao entendimento “clássico” da causalidade, Spinoza ocupa uma posição que é exatamente a oposta de Wittgenstein no *Tractatus logico-philosophicus* com o qual, por outro lado, ele tem tantas similitudes: num caso tudo é uma causa, no outro caso nada é uma causa.

16 É especialmente notável que, in E5P6D, Spinoza se refira a E1P28 e 29, resumindo-as assim: *Mens res omnes necessarias esse intelligit, [...] et infinito causarum nexu determinari ad existendum et operandum [A Mente entende que todas as coisas são necessárias [...] e que são determinadas a existir e operar pelo nexu infinito das causas]*.



modulantes/moduladas (a ação de B sobre qualquer A é ela mesma modulada por alguns Cs, que são eles mesmos modulados por alguns Ds, etc.).<sup>17</sup>

Porém, em contrapartida, essas singularidades devem ser individuais, porque só de indivíduos pode-se propriamente dizer que operam ou são ativos, e sobretudo porque só de indivíduos pode-se dizer que são *modificados de maneira a modificar* algo, ou em outras palavras *afetados de maneira a afetar* (i.e. a agir). Aqui devemos notar que Spinoza é absolutamente consistente ao longo da *Ética* em seu uso dos termos *afficere*, *affectus* e *affectio*: o sentido não muda ao passar das noções (comuns) universais (como em E1d5, E1P25C,<sup>18</sup> e E1P28D) à mais específica teoria dos indivíduos humanos. Essa é a razão para sua reivindicação de ter lidado com paixões humanas puramente na base de noções comuns, sem torná-las uma “exceção” na natureza. Nesse ponto, só podemos observar a similitude entre essa definição de causalidade em geral e a definição de Desejo como a essência do Homem: *Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacunque ejus affectione determinata concipitur ad aliquid agendum* [O Desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a agir [fazer] algo por uma dada afecção sua qualquer]. (E3AD1). Claramente, isso significa que a essência da causalidade é a unidade de atividade e passividade (podemos sugerir, em termos quase matemáticos, que é a “diferencial” de atividade e passividade) dentro de um único e mesmo “sujeito” (ou indivíduo, como Spinoza prefere dizer), uma unidade que define o *conatus* singular do indivíduo e o relaciona a uma infinita multiplicidade de outros indivíduos.<sup>19</sup>

Aqui, novamente, uma comparação com Kant poderia ser significativa. Assim como Kant, Spinoza tem um único e mesmo esquema geral para explicar a ordem física ou causal e a ordem ética ou prática. Em Kant, esse é o esquema da sucessão, em Spinoza o esquema da modulação (usando a terminologia de Simondon). Mas, ao contrário de Kant, o esquema de Spinoza não é tencionado a *opor* ambas as ordens, uma sendo a inversão da outra (em Kant, uma ordem causal é uma determinação linear *ex post*; uma ordem final é uma determinação linear *ex ante*, que opera mediante

17 Uma vez mais, isso é totalmente consistente com a rejeição da contingência, especialmente na forma em que uma definição clássica de Acaso foi figurada como “uma intersecção de cadeias causais irrelacionadas” (Cournot). Cadeia causal nenhuma pode ser “irrelacionada”. Isso ainda esclarece as razões por que Spinoza absolutamente rejeitou a noção de *vácuo* substancial: como E1P15S explica, qualquer admissão de um vácuo é incompatível com a conexão necessária neste sentido. Vários comentaristas buscaram modelos antigos ou modernos para tal concepção (por exemplo, Gueroult na teoria das oscilações criada por Huygens; Bennet na teoria dos campos: o que todos têm em comum é que alternam de intuições de partículas para intuições de onda): *Le terme de modulation (...) désigne l'opération s'accomplissant dans un relai amplificateur à nombre infini d'états, comme, par exemple, un tube à cathode chaude (...) ou un transistor. C'est l'opération par laquelle un signal de faible énergie, comme celui qu'on envoie sur la grille de commande d'une triode, actualise avec un certain nombre de degrés possibles l'énergie potentielle représentée par le circuit anodique et l'effecteur qui est la charge extérieure de ce circuit* [O termo modulação (...) designa a operação que se cumpre num relé amplificador com número infinito de estados, como, por exemplo, um tubo de cátodo quente (...) ou um transistor. É a operação pela qual um sinal de fraca energia, como aquele que se envia sobre a grade de comando de um triodo, atualiza com um certo número de graus possíveis de energia potencial, representada pelo circuito anódico e pelo efetivador que é a carga exterior desse circuito] (Simondon, op. cit. p. 36-37).

18 *Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur* [As coisas particulares nada são senão afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada].

19 Ver meu artigo “Individualité, causalité, substance: Réflexions sur l'ontologie de Spinoza”, in *Spinoza: Issues and Directions*, The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference, editado por Edwin Curley e Pierre-François Moreau, E. J. Brill, Leiden, 1990.

uma representação do objetivo ou intenção). Ele é tencionado a identificá-las, sendo a “prática” uma modulação da mesma maneira que qualquer causalidade individual (e portanto, em última instância, sendo a “liberdade” não uma *reversão* da ordem natural, mas a expressão necessária do seu lado ativo).

## 2. Transindividualidade como um conceito de integração

O que acaba de ser descrito só pode parcialmente ser verdade. Poderia ser chamado de conceito da complexidade de “primeira ordem”: uma ordem que reintroduz a complexidade dentro do esquema de causalidade “elementar”, ou coloca uma equivalência lógica (matemáticos poderão dizer uma dualidade) entre a ideia da existência atual de cada indivíduo e a ideia de relações múltiplas (conexões, cadeias) entre diferentes indivíduos. Essa complexidade da primeira ordem encontra sua expressão mais típica em E2P7, como a “idêntica ordem de conexão” que governa coisas (ou causas) e ideias. Mas nas proposições que imediatamente se seguem uma *segunda ordem de complexidade* é introduzida, que pode ser considerada um nível mais profundo de entendimento da Natureza como uma noção comum. Esse é o conceito do indivíduo como um nível determinado de *integração*, incorporando outros indivíduos (níveis “menores” de integração) e ele mesmo incorporado em níveis ou formas “maiores” de integração. Tornar-se-á claro, neste ponto, que cada uso da noção de indivíduo por Spinoza é dependente da consideração da *indivíduoação como um processo*. É exatamente onde a transindividualidade devém irreduzível.

É claro que a ideia de um indivíduo sendo feito como partes constituintes (sendo, portanto, um “todo”) e sendo, em contrapartida, uma parte de um todo mais abrangente, não é nada original. É exatamente essa representação que traz à tona as clássicas antinomias de individualismo e holismo, unidade “mecânica” e “orgânica”, dependendo de qual termo é visto como primário. O próprio Spinoza resumiu isso em sua Carta XXXII a Oldenburg, na qual ele deixa claro de que há ordens objetivas de magnitude na Natureza que estão associadas com ações recíprocas ou interações. A distinção do “todo” e da “parte” é relativa: algo que é uma parte num nível pode ser um todo em outro nível, e conversivamente. Mas decerto ela não é aparente nem arbitrária. Sua realidade é baseada no fato de que há unidades estáveis caracterizadas por uma “proporção (*ratio*) constante de movimento e repouso” entre suas partes ou elementos, uma ideia tomada das Leis da Natureza de Descartes, que Spinoza dissociou do pano-de-fundo “criacionista” e aplicou a *cada* nível particular de integração.<sup>20</sup> Em Descartes, trata-se de uma *soma constante* de movimento e

20 A proximidade da fórmula de Spinoza *eadem ad invicem motus et quietis ratio* à Lei cartesiana da conservação de movimento (*Dieu a créé la matière avec le mouvement et le repos, et conserve maintenant en l'univers, par son concours ordinaire, autant de mouvement et de repos qu'il en a mis en le créant [Deus criou a matéria com o movimento e o repouso, e agora conserva no universo, pelo seu concurso ordinário, o tanto de movimento e de repouso que ele [Deus] pôs nele [universo] ao criá-lo]*), e a maneira pela qual ele a introduziu em sua própria exposição dos *Princípios* de Descartes foram extensivamente discutidas. O que talvez tenha sido menos observado é a referência implícita às frases que abrem o Livro II da *Física* de Aristóteles, que diz respeito à diferença entre seres “naturais” e “artificiais”: “e parece que o aspecto comum que os caracteriza a todos [i.e. os seres naturais] é de que tenham, dentro de si próprios, um princípio de movimento e repouso ...” (192b). As definições de movimento e repouso mudaram e o “princípio” (*arkhé* [ἀρχή]) virou uma *ratio*, mas a alusão é clara. Isso é ainda mais importante, porque Aristóteles prossegue explicando esse “princípio” como uma natural ou intrínseca “tendência para mudança” (*hormé metabolés emphytos* [ἡρμῆ μεταβολῆς ἐμφυτοῦ]), que teria de ser contrastada com a definição de Spinoza do *conatus* da essência individual como auto-preservação. Mais uma vez, a física de Spinoza, tal como sua ontologia, não parecem ser *nem* aristotélicas, *nem* cartesianas. Isso mereceria uma discussão separada.

repouso, que se mantém para toda a extensa substância; portanto, indivíduos físicos não existem realmente como entidades autônomas. Em Spinoza, pode existir uma *proporção constante* de movimento e repouso em níveis diferentes, isso quer dizer que corpos autônomos atualmente existem e são relativamente estáveis, ao menos por algum tempo, i.e. enquanto for mantida essa proporção.

Essa teoria é completamente explicada na *Ética*, nos Lemas 4 a 7 depois de E2P13. Como resultado, *Natureza como um todo* (*tota Natura*), aqui considerada sob o atributo da extensão, é o único Todo ou Indivíduo “absoluto” (que deveria, penso eu, ser entendido como um conceito fronteiro, assim como os *corpora simplicissima* são um conceito fronteiro na outra extremidade). Mas o fato mais importante é que, para cada indivíduo, sua *identidade* (ou seu “si mesmo” remanescente) teria de ser explicada por alguma proporção constante em algum nível, ao passo que suas *variações* teriam de ser explicada por alguma proporção (ou invariante) constante em *outro* nível.

Contudo, essa apresentação não é tão satisfatória. Embora inclua o conceito “dinâmico” de proporções de movimento e repouso, ela permanece dependente de uma representação estática (e também, em última instância, finalista) da Natureza como uma hierarquia *dada* de formas, ou uma ordem geral de subsunção de indivíduos *dentro* uns dos outros, de acordo com seus graus de complexidade (a multiplicidade dos seus elementos). Parece-me que o defeito, aqui, vem do fato de que, em termos spinozistas, a explicação foi reduzida ao ponto de vista da *Natura naturata*, no qual cada “indivíduo” é um conceito formal igualmente aplicável a qualquer nível de integração (a representação da “Natureza” como um “Indivíduo único” pertence à *Natura naturata*). Mas o tratado “físico” após E2P13 contém uma outra ideia causal, que é resumida nos Postulados 3 a 6. Ela concerne à maneira pela qual um corpo individual é afetado por outros corpos (“externos”). Adiante ela é explicada nas demonstrações de E2P19 e E2P24, nas quais fica também claro que a doutrina subjacente não é apenas “física” (no sentido restrito das leis de movimento no atributo da extensão), mas ontológica e concernente a “coisas” ou “indivíduos” como tais.<sup>21</sup> Essa é a doutrina que precisamos ter em mente para entender como (em E3P6 a 8) a “proporção constante de movimento e repouso” pode ser rephraseada como o *conatus* pelo qual algo se empenha para preservar sua própria existência, identificando assim cada modo individual como uma parte ou uma fração da *potentia* da Natureza (desta vez, Natureza sendo entendida como *Natura naturans*).

Deixem-me sugerir a seguinte explicação. A conservação (ou estabilidade, logo identidade) de qualquer indivíduo precisa ser compatível com uma “regeneração contínua” de suas partes constituintes, i.e. o que em termos modernos chamaríamos de um fluxo interno e externo regulado, ou troca material com outros indivíduos – sendo a contrapartida mental o fato de que qualquer consciência (de si) do corpo mistura ou “confunde” seus próprios estados com as ideias de outras coisas, assim como a percepção de objetos externos é misturada ou confundida com uma representação do próprio corpo (E2P19 explica que isso não é uma “ilusão” subjetiva, mas a própria natureza da *Mens* humana, que reflete a existência atual do Corpo). De fato, em termos causais, a conservação nada é além desse

21 Com isso não quero dizer que Spinoza tenha duas doutrinas ou teorias diferentes, uma “física” e outra “metafísica”, como Gueroult e também Jonathan Bennett (*A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge, 1984, caps. 4 e 5) parecem admitir. Ao contrário: a “física” de Spinoza exprime adequadamente sua ontologia, de acordo com a definição de *atributos*.

processo regulado de “regeneração contínua”. Dizer que um indivíduo continua existindo é equivalente a dizer que ele é regenerado ou reproduzido. Um indivíduo isolado, que não tem “trocas” com o ambiente, não seria regenerado, portanto não existiria. Desde o início, o que Spinoza implica é que qualquer indivíduo tem *uma necessidade de outros indivíduos* a fim de preservar sua forma e sua existência (ver E2Post4 e, sobretudo, seu uso em E4P39D).

É claro, dizer que a troca é “regulada” é dizer que ela resulta de uma relação de forças (*potentiae*), ou de um equilíbrio balanceado entre efeitos destrutivos e construtivos da troca. Só que há mais a ser dito. Não podemos nos contentar com a ideia de que “trocas” ocorrem entre diferentes indivíduos: precisamos indicar *o que realmente é trocado*. A ideia de Spinoza é simples, porém ousada: o que é trocado são *partes* dos indivíduos sob consideração, ou seja, “regeneração” quer dizer que um dado indivíduo (vamos chamá-lo de “eu”) continuamente abandona alguma(s) *parte(s) de si*, enquanto ao mesmo tempo continuamente incorpora algumas(s) *parte(s) de outros* (vamos chamá-los de “eles”), contanto que essa substituição deixe uma certa “proporção” (ou essência) invariante.<sup>22</sup> Claramente, “eu” preservo minha essência contanto que a proporção dinâmica que me define como um indivíduo seja preservada, independentemente do fato de que ela preserve a proporção essencial de outros: “minha” preservação pode significar a destruição “deles”. Mas o inverso é também verdadeiro: já que todo processo pode ser considerado do ponto de vista de qualquer indivíduo natural envolvido, a preservação “deles” pode também significar “minha” destruição.

Se estou correto ao entender a explicação de Spinoza dessa maneira, isso decerto envolve numerosas dificuldades. Para começar, há a dificuldade de entender como um tal processo pode admitir graus. Spinoza tem uma tendência óbvia, quando está descrevendo a existência humana, de apresentá-la como uma alternativa de tudo ou nada, conservação *vs* destruição, que culmina na introdução de um conceito *amplo* de “morte” como descontinuidade: ver E4P39 e escólio. Por outro lado, a própria noção de “poder de agir” *crecente e decrescente*, com o seu resultado de aumentar e diminuir a autonomia do indivíduo, que é o alvo da doutrina do *conatus* essencial, parece implicar que há graus ou margens de variação entre preservação indefinida e destruição imediata. Também é difícil explicar de acordo com quais regras, ou sob que circunstâncias, a preservação de um dado indivíduo é compatível ou incompatível com a de outros (“minha” preservação e a preservação “deles”). Mas essa questão, de fato, é o *programa* das partes subsequentes da *Ética* (no caso privilegiado dos indivíduos humanos). Sua possível solução geral parece depender das seguintes implicações do modelo de Spinoza. Uma delas emerge na demonstração de E2P24: para que “eu” troque partes com “outros”, preciso passar pelo que eu chamaria

22 Aqui uma objeção séria poderia ser levantada: o que estou descrevendo é apenas *um* dos três processos que intervêm na explicação de Spinoza para a conservação que o indivíduo faz de sua *forma*, sendo as outras duas (1) a troca de algum movimento parcial (compensado por outro) sob o impacto de causas externas, e (2) a troca de tamanho das partes constituintes, que deixa a *motus et quietis ratio* invariante. Deixando de lado que Spinoza provavelmente está pensando em diferentes fenômenos fisiológicos, levanto a hipótese (que teria de ser discutida *per se*) de que os três processos são um só e o mesmo, só que exprimido em *linguagens diferentes* ou por meio de *imagens diferentes*. A primeira é atomística ou *corpúscular* (como a ideia de “fluxo interno e externo” vem da física epicuriana). Mas penso que a ideia básica de Spinoza está para além (ou ao lado) da oposição do ponto de vista corpúscular e oscilatório (ou ela tem ambos os aspectos: “partes componentes” podem ser imaginadas como pedaços materiais, mas também como movimentações parciais, que também são materiais; movimentações podem ser “troçadas” ou “partilhadas” como peças). É claro que a explicação completa poderia, também, ser considerada como metafórica.

de uma *decomposição virtual* da minha individualidade, assim como uma decomposição virtual de outros indivíduos é requerida. Ou seja, “partes” de indivíduos existentes podem interagir com coisas externas apenas se forem subtraídas, ou simplesmente isoladas da unidade à qual “pertencem”, a fim de formarem uma unidade transitória com as partes de outros indivíduos (em termos espinosano, elas são consideradas não pela sua contribuição à essência ou “proporção” interna do indivíduo, mas como indivíduos separados, que podem entrar em outras *rationes* ou “proporções”). Noutras palavras, o que Spinoza está dizendo é que não há qualquer coisa como um *face à face* global entre indivíduos indivisíveis (ou pessoas, no caso humano). Indivíduos são relacionados uns aos outros (ou misturados uns com os outros) porque eles trocam “partes” (que podem ser representadas por sinais, inclusive palavras, bem como outros modos materiais), i.e. porque são continuamente “analisados” e “sintetizados”, de-compostos em suas partes constituintes e re-compostos como unidades relativamente autônomas.<sup>23</sup>

Agora, poder-se-ia perguntar, é claro, o que determina a diferença entre uma decomposição virtual ou transicional e uma *atual*, irreversível (destruição do indivíduo, que no caso de indivíduos políticos ou Estados Spinoza chamaria de “retorno à massa”).<sup>24</sup> Penso que a resposta tem de ser procurada na doutrina “social” exposta na Parte IV, que explicitamente diz respeito à individualidade humana, mas cuidadosamente mantém o modo de explicação fundado em “noções comuns”. Tudo deriva do único *Axioma* dessa parte: *Nulla res singularis in rerum Natura datur, qua potentior et fortior non detur alia. Sed quacunque data datur alia potentior, a qua illa data potest destrui* [Na Natureza das coisas, não é dada nenhuma coisa singular tal que não se dê outra mais potente e mais forte do que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais potente pela qual aquela pode ser destruída]. Quanto mais complexo o indivíduo, mais relações ele terá com o mundo externo; i.e. mais intensivamente ele trocará suas próprias “partes” com outros (similares ou dissimilares) indivíduos, mais ele *necessitará* dessas trocas para preservar sua própria

23 Em minha apresentação oral, falei de “decomposição” sem adicionar “virtual”. Isso levou o Prof. Michiel Keyzer perguntar a seguinte questão: “E se indivíduos não quiserem ser decompostos?”. A questão é muito bem-vinda 1) porque ela deixa claro que o problema físico tem uma imediata importância ética (no que eu concordo totalmente); 2) porque ela levanta uma dificuldade fundamental a respeito da existência “virtual” e “atual” em Spinoza. Parece-me que a virtualidade precisa ser admitida como uma noção spinozana válida, mas não é sinônima nem de ficção, nem de possibilidade. É uma questão de *ponto de vista* que é adotada, mas esse ponto de vista é real, ou objetivo (que Spinoza exprime ao dizer que sua ideia está em Deus). “Partes do Corpo Humano” devem ser consideradas tanto do ponto de vista de seu pertencimento à essência do corpo (*quatenus motus suos certa quadam ratione invicem communicant* [enquanto comunicam seus movimentos umas às outras numa proporção certa]) e de um ponto de vista diferente, enquanto elas *individualmente* ou *separadamente* se relacionam a objetos externos (*quatenus ut Individua, absque relatione ad humanum Corpus* [enquanto podem ser consideradas como Indivíduos, sem relação com o corpo humano]). Sugiro que a realidade correspondente seja um equilíbrio instável entre esses modos de existência – correspondendo, uma vez mais, a passividade e atividade. A questão vira, portanto, como tal equilíbrio evolui praticamente. Daí a importância ética: não está na potência de indivíduos naturais devirem unidades indestrutíveis, com uma composição invariável, mas está em sua potência (i.e. essência) observar as condições nas quais a coesão das partes é assegurada ou, até mesmo, reforçada. O que indivíduos *querem* é: não ser decompostos; o que eles atualmente *performam*, no melhor dos casos, é: prevenir por algum tempo uma decomposição virtual de devir atual.

24 *Tractatus politicus*, VII, 25; VIII, 3. Eu discuti essa formulação (*ad multitudinem redire*) eu meu artigo [Spinoza, I [anti-Orwell] (mencionado acima)]. Ali também tentei mostrar que a construção institucional do Estado por Spinoza (sua própria marca de [estatística]) envolveu um processo permanente de *decomposição* e *recomposição* da perigosa *multitudo* (perigosa para os governantes e, acima de tudo, perigosa para si mesma).

existência; mas também, de acordo com isso, mais sua própria preservação será ameaçada pela força superior de outras coisas. Tomo Spinoza como querendo dizer que aquilo que, em última instância, é *necessariamente* mais forte (mais potente, e potencialmente mais destrutivo) do que *qualquer* coisa singular (e.g. do que “eu”) é a *multiplicidade* das outras coisas singulares (mais ainda se tais coisas múltiplas estiverem combinadas para formar unidades das quais “eu” estou excluído). Conversivamente, o que poderia ser mais forte do que qualquer multiplicidade dada e finita de coisas externas é uma unidade combinada ou uma “convergência de forças”, uma *convenientia* da qual “eu” mesmo sou uma parte constituinte (em última instância, *natura* como tal, ver E5P38, 39 e escólio).

As Proposições E4P2 a 7 são consagradas a discutir o jogo de causas parciais e, conseqüentemente, o efeito das afecções ou o papel da passividade na conservação de indivíduos humanos. Passividade, ou a superioridade de causas externas, a decomposição virtual do indivíduo humano, é inevitável. Mas qualquer afecção pode ser “reprimida” (*coerkeri*) por alguma afecção contrária. O fim do argumento pode ser encontrado em E4P29 a 31 (que dão uma descrição geral do efeito de *convenientiae* sobre a preservação do indivíduo) e E4P38 a 40 (que aplicam a mesma doutrina ao caso *humano*, após a utilidade recíproca dos Homens tenha sido definida como Sociedade). Entendo essas proposições como expressando a ideia de que relações entre indivíduos que sejam baseadas em sua “natureza comum” constroem um indivíduo “coletivo” ou superior *sem* suprimir a autonomia deles. Ao contrário, eles aumentam sua *potentia agendi* (inclusive, é claro, sua capacidade de pensar ou entender), e conseqüentemente sua capacidade para existência (o que quer dizer, no vocabulário das afecções, que para cada indivíduo eles aumentam a Alegria e suprimem a Tristeza). Dada a pujança “naturalmente superior” das forças externas (E4Ax), isso quer dizer que uma *unidade* de indivíduos mutuamente convenientes é uma condição intrínseca para cada um deles manter sua autonomia e singularidade.<sup>25</sup> Enfim, podemos dizer que a concepção completa de um indivíduo é a de um equilíbrio que não é fixado, mas dinâmico – um equilíbrio *metaestável* que precisa ser destruído se não for continuamente recriado. Ademais, tal equilíbrio implica uma decomposição virtual ou desconstrução, contanto que sempre haja um processo de recomposição ou reconstrução já ocorrendo. Mas essa reconstrução, embora exprima a essência singular do indivíduo, é ela mesma determinada por processos “coletivos”, i.e. a “proporção constante de movimento e repouso” ou, numa terminologia diferente, a *convenientia* que permite que indivíduos construam um indivíduo maior, ou um indivíduo de ordem mais elevada.

Por essa razão falei de uma “segunda ordem de complexidade” no entendimento da causalidade natural, pois o padrão transindividual de que estamos tratando não é apenas entendido como interação horizontal ou reciprocidade no mesmo nível, mas também

25 O único axioma da Parte IV torna-se um tanto inesperadamente qualificado em E5P37S (*Partis Quartae Axioma res singulares respicit, quatenus cum relatione ad certum tempus et locum considerantur, de quo neminem dubitare credo* [O Axioma da Quarta Parte diz respeito às coisas singulares enquanto consideradas em relação a um certo tempo e lugar, do que creio que ninguém duvida]). O argumento que acabo de propor explica por que penso que um ponto de vista “transindividual” ainda subjaz à teoria do *amor intellectualis Dei* e do Terceiro Gênero de Conhecimento na Parte V. Concordo que não há evidência completa para isso, salvo em aceitando levar em conta os textos “políticos” junto com os da *Ética* (como Matheron, Negri e outros fazem) e em admitindo que Spinoza usa termos tais como *aeternitas* de uma maneira unívoca. Ver especialmente a ideia de que corpos políticos coletivos, nos quais há uma diversidade de opiniões e um sistema institucionalizado de representação, são virtualmente “eternos” (*Tractatus politicus*, VIII, 3: *concilia contra aeterna*).

como um processo de interação que, para qualquer gênero de indivíduo (*Individuorum genus*, na terminologia do Escólio do Lema 7 após E2P13), regride ao nível inferior e simultaneamente progride ao nível superior.<sup>26</sup> Claramente, Spinoza pensa que isso é um padrão universal (ou que possa ser explicado por “noções comuns”). Mas é somente quando os referidos indivíduos são indivíduos humanos que a explicação pode ser completada, pois nesse caso podemos delinear da nossa própria experiência os elementos necessários para descrever sua singularidade: a saber, as afecções enquanto elas influenciam nosso grau de atividade e passividade ao tipicamente oscilarem entre diminuição e aumento da nossa independência de causas parciais – noutras palavras, nossa unidade conflitual ou harmônica com outras coisas e, particularmente, outros homens.<sup>27</sup>

### 3. Transindividualidade como uma mediação entre “imaginação” e “razão”

Um leitor da *Ética* pode levantar várias objeções a esse argumento. Por exemplo, ele poderia dizer o seguinte. Sabemos que Spinoza contrasta “causa inadequada” com “causa adequada”, ou mais precisamente “ser causa inadequadamente” (com isso ele quer dizer que somos principalmente passivos, determinados por causas externas) com “ser causa adequadamente” de algo (com isso ele quer dizer que somos principalmente ativos, ou o efeito que produzimos pode ser explicado “por nossa própria natureza”). A maneira usual de entender isso é que Spinoza está contrastando situações nas quais somos dependentes de outras pessoas e situações nas quais somos independentes, agindo por conta própria. Mas o argumento que esbocei está apontando para um entendimento bastante diferente (menos “individualista”): ser ativo ou ser uma causa adequada é *também* estabelecer uma relação com outros, se bem que não de dependência (nem mesmo de dependência “mútua”), mas de *convenientia* ou sinergia.

26 Eis onde uma comparação com Simondon se mostra tão estimulante. Sua ideia chave é de que qualquer individuação permanece dependente, num equilíbrio metaestável, no *potencial pré-individual* do qual o indivíduo emerge através de sucessivas “estruturações” ou “distanciamentos do ambiente”. Logo, a existência de um indivíduo é sempre “problemática” ou tensa. É essa tensão que indivíduos tentam resolver (ou entender) ao buscarem um grau maior de individualização na construção de coletividades. Mas uma coletividade viva nunca é um simples agregado ou, ao contrário, uma fusão de indivíduos pré-existentes: precisa ser uma cultura (o que Simondon também chama de “spiritualité”), ou um jeito dinâmico de solucionar o problema do indivíduo. Ela tem que retornar ao nível pré-individual (consistindo, entre outras coisas, em padrões emocionais) para integrá-los numa entidade nova, superior, metaestável que, por essa razão, não aparecerá *nem* como “externa” *nem* como “interna” aos indivíduos (mas precisamente transindividual). *Il passe dans l'individu du pré-individuel, qui est à la fois milieu et individu: c'est a partir de cela, de ce non-résolu, de cette charge de réalité encore non-individué, que l'homme cherche son semblable pour faire un groupe dans lequel il trouvera la présence par une seconde individuation ... [Passa no indivíduo algo de pré-individual, que é de uma só vez meio e indivíduo: é a partir disso, dessa não-resolvido, dessa carga de realidade ainda não-individuada, que o homem busca seu semelhante para fazer um grupo no qual encontrará a presença por uma segunda individuação]* (cit., p. 192).

27 A discussão nesta seção foi quase inteiramente conduzida em termos “físicos”, mais precisamente ao considerar que indivíduos são primeiramente *corpos*. É essa, também, a ordem seguida por Spinoza. Por certo é possível matutar como a mesma ideia poderia ser expressa no atributo da *cogitatio*, i.e enquanto indivíduos são *mentes*. Minha sugestão (novamente, para não ser aceita sem uma examinação posterior) é que essa contrapartida mental é fornecida pela teoria da *idea ideae* [*ideia da ideia*]: uma expressão que, na *Ética*, ocorre apenas na Parte II, em combinação direta com a definição geral do indivíduo composto e da *mens* como *idea corpori*. Nas Partes III, IV e V, *idea ideae* torna-se implícita, enquanto Spinoza adota o ponto de vista da *Mente* como um complexo de ideias de afecções do corpo, e ele descreve *várias* modalidades para a conexão (ou transformação) delas. Notem que, em termos “mentais”, as *convenientiae* são sinônimas às *notiones communes* se considerarmos não apenas o conteúdo (universal) “objetivo” delas, mas também seu ser “formal” como modos de pensamento.

Embora esse entendimento não seja óbvio, eu mesmo penso que possa ser defendido. Primeiramente, poder-se-ia sugerir que quando Spinoza fala de *Homem* ou *natureza humana* (e.g. E4P4: *Fieri non potest, ut homo non sit Naturae pars, et ut nullas possit pati mutationes, nisi, quae per solam suam naturam possint intelligi, quarumque adaequata sit causa* [Não pode acontecer que o homem não seja parte da Natureza e que não possa padecer outras mudanças a não ser as que podem ser entendidas por sua só natureza e das quais é causa adequada]), ele não está necessariamente se referindo a um *único* indivíduo, mas usado um termo “genérico”. Essa defesa, todavia, é frágil não apenas porque linguisticamente artificial, mas também porque as demonstrações de Spinoza, na Parte IV, sempre mantêm uma distinção clara entre afecções individuais ou pessoais e processos coletivos. Pensar a individualidade como transindividualidade certamente não equivale a suprimir ou borrar essa distinção. Daí que somente permaneça uma forte, porém mais difícil hipótese. Podemos observar que Spinoza *nunca realmente fala* que qualquer um cujas ações possam ser explicadas por sua própria ou sua só natureza (*per solam suam naturam intelligi*) está agindo por si só, ou separadamente dos outros. Delinear tamanha conclusão é claramente aceitar suposições “individualistas”, que é precisamente o que estou questionando aqui. Podemos até ir um passo adiante ao argumentar que o “modelo de natureza humana” (*exemplar humanae naturae*), ao qual Spinoza se refere no prefácio à Parte IV, na realidade exclui qualquer perfeição individual que *isole* o Homem (inclusive o Homem “livre” e “sábio”). Ao contrário, é uma perfeição que equaciona autonomia crescente do indivíduo (maior liberdade e maior singularidade, ou unicidade) com associação mais estreita (ou “amizade”) com outros indivíduos. Parece-me que é principalmente essa a maneira pela qual Spinoza articula os aspectos individuais e coletivos de Imaginação e Razão nas Partes III e IV.

No Prefácio à Parte III, lemos a famosa crítica das doutrinas “humanistas” (no sentido de uma afirmação de que a Natureza Humana é algo único e milagroso, transcendendo às leis comuns da Natureza): *Imo hominem in Natura veluti imperium in imperio concipere videntur* [Antes parecem conceber o homem na Natureza qual um império num império]. As próximas frases tornam perfeitamente claro que Spinoza não está apenas argumentando que o mesmo método racional deve se aplicar à ciência do Homem e à dos outros seres naturais, ou que a natureza humana segue-se de leis causais ordinárias; mas ele também está argumentando que o comportamento humano deve ser explicado em termos de interação com outros seres naturais, sejam eles humanos ou não. Essa é uma consequência lógica do fato de que o Homem (ou natureza humana) não está *fora* da Natureza (especialmente não como sua “governante” ou “beneficiária”) – daí as Definições e Postulados imediatamente subsequentes. O que torna essa asserção notável é que, como eu disse, a apresentação de Spinoza na Parte III (e IV) certamente não é uma dissolução ou redução da identidade individual (particularmente humana). É mais a reconstrução dessa identidade, uma grande síntese dos aspectos constitutivos de tal identidade (poderíamos ficar tentados em chamá-la de fenomenologia, ou de compará-la com uma reconstrução fenomenológica).

Para começar, Spinoza introduz a *consciência*, que ele figura como uma ideia de si mesmo, como *Corpo e Mente*, *afirmando* a existência do seu “objeto” (*ideatum*). Ela é, portanto, sempre imediatamente associada com o Desejo. Mas isso é apenas um ponto de partida abstrato. Uma total descrição da consciência-de-si emergirá apenas da completa história (natural) do Desejo, i.e. das paixões e ações que são combinadas com ele (tanto como modalidades, consequências ou causas de suas metamorfoses). Será uma história



de unidades singulares (ideias mais afetos, ou imagens de “objetos” presentes ou passados misturados com percepções de “si mesmo”) através do qual o Si devem algo concreto – ou individuação devem individualização. Se um caráter transindividual pertence essencialmente a esse processo, então ele precisa intervir na lógica do Desejo, possivelmente na própria associação de ideias e afetos. Todavia, desde o começo, Spinoza também *divide* seu tema ao levar em conta a distinção básica entre *paixões* e *ações*, ou ideias “inadequadas” e “adequadas”, imaginação e razão. Pareceria que a Mente do indivíduo está (ao menos logicamente) *fendida* entre dois conjuntos de ideias, que sua unidade consciente está sempre dividida ou irregular. Portanto, precisamos começar com duas questões: uma concernente à constituição transindividual da “imaginação”, outra concernente à constituição transindividual da “razão”. Antes de tentarmos sintetizá-las dentro de um único processo, precisamos tratá-las como se fossem dois tipos diferentes de vida consciente.

Que tal a imaginação, primeiro? Precisamos cuidadosamente não projetar sobre Spinoza argumentos tomados de doutrinas posteriores, por mais análogas que apareçam.<sup>28</sup> Entretanto, pode ser sugerido (1) que a teoria da imaginação de Spinoza não é uma teoria de alguma *faculdade* (como memória, percepção, vontade etc.) humana (individual ou genérica), mas uma teoria da *estrutura* na qual “si mesmos” individuais são primariamente constituídos (inclusive auto circunspeção [*self-awareness*], auto reconhecimento, auto asserção); e (2) que essa estrutura é originalmente relacional ou transindividual: não apenas ela nos confronta com uma figura de consciência na qual cada relação que “eu” posso ter com “Mim mesmo”<sup>29nt</sup> é mediada pelo Outro (mais precisamente: uma imagem do Outro), mas também mostra que a vida da imaginação é um processo circular de sucessivas “identificações”, no qual eu reconheço o Outro a partir de Mim mesmo, e Mim mesmo a partir do Outro. Em muitos aspectos, poderia ser dito que essa concepção da imaginação como uma estrutura é uma secularização e uma generalização da máxima bíblica (que sabemos Spinoza ter considerado como o núcleo da “verdadeira” Religião): “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”, exceto que Spinoza enfatiza a intrínseca *ambivalência* das paixões que são levantadas por processos de identificação (Amor, mas também Ódio).<sup>30</sup>

As Proposições E3P15 a 17 são cruciais na explicação de como a vida da imaginação se desenvolve naquilo que chamei de “história do si”: elas mostram como um conflito interno é gerado, no qual afecções opostas (sobretudo Amor e Ódio) simultaneamente afetam o mesmo sujeito com respeito aos mesmos objetos (*Haec Mentis constitutio, quae scilicet ex duobus contrariis affectibus oritur, animi vocatur fluctuatio, quae proinde affectum*

28 Nessa reconstrução, delineeí muita ideia útil de Michèle Bertrand, *Spinoza et l'imaginaire*, Paris: P.U.F. 1983, que pega todos os seus benefícios do seu treinamento freudiano, mas muito cuidadosamente enfatiza as inconsistências entre ambos os autores.

29 [Tomou-se esta liberdade, quiçá passível de ser julgada um erro, apenas para realçar o “mim” que o português aglutina no pronome “comigo”, situação que o inglês desconhece e que Balibar assim aproveita: *with “Myself”*.]

30 Essa ambivalência é explicada de uma maneira particularmente embasbacante em E3P32 e escólio: *ex eadem naturae humanae proprietate, ex qua sequitur, homines esse misericordes, sequi etiam, eosdem esse invidos et ambitiosos* [da mesma propriedade da natureza humana da qual segue que os homens são misericordiosos, segue também que são invejosos e ambiciosos]. Donde pode se concluir que, por mais longe que vivamos na imaginação, num sentido permanecemos para sempre crianças (*pueris*). Contrário à tradição moralista, Spinoza ficou esperto do fato de que *é possível odiar a si mesmo* (o que é exatamente o que a tradição augustiniana exige em nome de Deus: e.g Pascal). Isso só pode ser entendido se o Outro real e imaginário estiver sempre já envolvido em qualquer “auto-consciência”.

*respicit, ut dubitatio imaginationem ... [Esta constituição da Mente, a saber, a que se origina de dois afetos contrários, é chamada flutuação do ânimo, a qual, por conseguinte, está para o afeto assim como a dúvida está para a imaginação]* (E3P17S), o que apenas será superado pela introdução das modalidades temporais de Alegria e Tristeza (Esperança e Medo), adicionando assim uma nova dimensão aos movimentos oscilatórios do Desejo apaixonado. Essas proposições também são notáveis por causa do uso explícito que fazem da ideia de causas parciais conectando indivíduos que são constituídos de muitas partes e podem ser afetados de muitas maneiras. O conceito chave é *aliquid simile*, o “elemento de semelhança” (ou semelhança parcial) que permite a um indivíduo associar Alegria ou Tristeza com imagens de Outros indivíduos, assim despertando sentimentos de Ódio e/ou Amor para com eles, e despertando seu próprio Desejo de agradá-los ou desagradá-los. A Imaginação é figurada aqui como um processo “mimético”.

Seus efeitos são descritos na próxima seção, até que outro importante conceito seja introduzido, *affectum imitatio*, em E3P27: *Ex eo, quod rem nobis similem, et quam nullo affectu prosecuti sumus, aliquo affectu affici imaginamur, eo ipso simili affectu afficimur [Por imaginarmos afetada por algum afeto uma coisa semelhante a nós e pela qual jamais nutrimos nenhum afeto, somos então afetados por um afeto semelhante]*. A relação com o Outro então emerge como um processo duplo de identificação: identificamo-nos com outros indivíduos porque percebemos uma semelhança parcial (i.e. uma semelhança *das partes* do corpo ou mente, que devêm objetos de desejo positivos ou negativos) e projetamos nossas próprias afecções sobre eles (ou as deles sobre nós mesmos).<sup>31</sup> Daí a contínua comunicação ou circulação de afetos entre indivíduos, que é também o processo no qual as afecções de cada indivíduo são reforçadas. Isso é claramente um processo Rosto-de-Jano, uma face coletiva e outra pessoal, no qual tanto “identidades” coletivas quanto pessoais são criadas. Afinal, a gente fica mesmo tentando imitar os outros e agir de acordo com uma imagem que construímos deles (ver particularmente a definição de *ambitio* e *humanitas*, no escólio de E3P29, no qual está fundada a explicação da sociabilidade imaginária, em outras palavras, a explicação da sociabilidade enquanto ela sempre é, ao menos parcialmente, o resultado da Imaginação).<sup>32</sup> Mas ela também é uma transposição direta na linguagem psíquica ou mental do processo de de-composição/re-composição descrito acima. Isso poderia nos fazer suspeitar de que Spinoza, realmente, já tinha em mente esses argumentos a respeito da identidade pessoal e coletiva quando descreveu a conservação do indivíduo como um processo no qual estão necessariamente envolvidos ambos os níveis *infra-individual* e *supra-individual*.

A Imaginação já é transindividual porque ela consiste em processos miméticos parciais nos quais tanto ideias quanto afetos estão envolvidos. Mas o que pode ser dito da Razão? Ela foi introduzida na Parte II (E2P40 e escólio) como um “Segundo Gênero de

31 Parece que Spinoza se preocupava particularmente com a dificuldade (mas também a necessidade ética) de restringir esse processo de associação, que tem suas raízes nas *imagens parciais* do corpo ou da mente, a *outros humanos*: sendo os dois “excessos” ou “confusões” comuns, por um lado, à identificação com animais (zoofilia e zoofobia) e, por outro lado, à ideia antropomórfica de Deus como uma figura benevolente ou malevolente (“invejosa”). Isso pode muitíssimo bem ser um aspecto crucial do que, na Parte V, ele chama de entendimento causal do Corpo que é seu (ou próprio) e sua atual *potentia*.

32 Ver E3P43 a 46, onde especialmente as identidades “de classe” e “nacionais” são explicadas; E4P32 a 34 e E4P37D2, onde a constituição da sociedade civil é mormente explicada pelo *medo das diferenças* que todo indivíduo imagina serem incompatíveis com sua própria preservação. Eu discuti essas proposições em mais detalhe em *Spinoza et la politique*, cit. p. 93 sq.

Conhecimento” no qual o pensamento é governado pelas *noções comuns* no duplo sentido de que são universalmente aplicadas a qualquer objeto e são comuns a todas as mentes humanas (uma vez que são ideias de propriedades que podem ser igualmente encontradas no todo e nas partes). Claramente, tais “noções comuns” podem tanto ser éticas quanto teóricas (ou talvez todo axioma teórico tenha um valor ético, assim como toda regra de ação válida universalmente devem envolver uma ideia verdadeira).<sup>33</sup> Mas é apenas em E4P18S que a questão é atacada novamente. Parece que temos aqui o mais explícito programa de uma definição de “razão” ou “ação razoável”. Ela é apresentada não como uma faculdade (menos ainda como uma inspiração divina ou uma essência transcendente), mas como uma estrutura ou um sistema de mútuas implicações nas quais, para cada indivíduo, o *conatus* para preservar sua existência está conectado com o conhecimento do seu bem próprio (*quod sui utile est*) e com o necessário estabelecimento de um *commercium* com outros homens. Cada um desses elementos é necessário.

A “razão” spinozana é duplamente utilitária, mas num sentido específico. É utilitária enquanto o próprio princípio de virtude para cada indivíduo é buscar o que lhe for útil e do que ele necessita para preservar sua *própria* existência. Porém, isso não deveria ser concebido em termos, sobretudo, de dependência recíproca (exceto em condições muito primitivas, aludidas por Spinoza no *Tratado teológico-político*). Portanto, Spinoza não está particularmente interessado em questões tais como a divisão do trabalho ou a troca de bens.<sup>34</sup> Em termos tradicionais, ele não distingue entre o problema da “vida necessária” e da “boa vida” ou perfeição (*zên* [ζ ΓV] e *eu zên* [ε Γ ζ ΓV], em Aristóteles). Ao invés disso, o conhecimento é a condição e o resultado desse esforço: E4P26 e 27 insistem, de novo, que a razão não pode estar separada do conhecimento, que é sua potência intrínseca. Logo, a razão é útil, mas não instrumental. Não pode ser racional sem que também seja razoável.

Ela também é utilitária no sentido – ignorando qualquer conflito “kantiano” entre fins e meios – em que ela prescreve não apenas *utilidade* recíproca, mas também *uso* recíproco das potências de cada um. Nada mais útil para um homem do que outro homem (*homini nihil homine utilius*), nem mesmo ele próprio. Isso nos explica por que, no mesmo texto em que máximas da Razão são explicadas, Spinoza também mostra que a construção de uma comunidade com, “como se fosse”, um único Corpo e uma única Mente é um requisito da autoconservação (*nihil, inquam, homines praestantius ad suum esse conservandum, optare possunt, quam quod omnes in omnibus ita conveniant, ut omnium Mentis et Corpora unam quasi Mentem, unumque Corpus componant, et omnes simul, quantum possunt, suum esse conservare conentur, omnesque simul omnium commune utile sibi quaerant* [nada, insisto, os homens podem escolher de preferível para conservar o seu ser do que convir com todos em tudo de tal maneira que as Mentes e os Corpos de todos componham quanto possam, se esforcem para conservar o seu ser, e que todos busquem simultaneamente para si o útil comum a todos] (E4P18S). Parece-me que a noção tem de ser entendida num sentido forte: o que faz, para qualquer um de nós, a superior utilidade [*usefulness*] de outros homens não é o que eles *têm* ou o que *fazem* ou produzem, mas o que eles *são* (é claro, porém, que eles são

33 Aqui podemos recordar o que sugeri acima sobre as *notiones communes* serem *convenientiae*.

34 Tomando emprestada a famosa tripartição de Lévi-Strauss, poderia ser dito que (na *Ética*) Spinoza não está realmente preocupado com a troca de Bens (ver, todavia, E4App 27 a 29), mas antes com a troca de Mulheres (ou, melhor dizendo, objeto de amor sexual) e a troca de Palavras ou, mais geralmente, sinais (mas, é claro, uma análise desenvolvida da comunicação linguística pode ser encontrada apenas no *Tratado teológico-político*).

sobretudo indivíduos ativos ou “causas”: logo eles fazem, produzem e têm). Pela mesma razão, minha própria utilidade para eles (e minha prontidão para ser usado por eles) está imediatamente implicada pela minha percepção da utilidade deles para mim (esse é o conceito de amizade).

Em E4P35 (com seus corolários e escólio), a ideia recíproca é totalmente desenvolvida: a Razão não apenas prescreve a se buscar um bem comum ou uma utilidade [*utility*] na vida social (ou “comércio”, no sentido geral), mas ela *produz* esse resultado, que nada é além da preservação da existência. Podemos até sugerir, antecipando a comunidade intrínseca das Mentes exposta na Parte V, que tal uso recíproco dos indivíduos em sociedade é uma condição necessária (se não suficiente) para a produção de noções comuns, i.e. ideias adequadas que são concebidas da mesma maneira em mentes diferentes. Pois tais ideias requerem – em alguma medida – que as mentes das quais são “partes” sejam “uma e mesma mente”. Ideias adequadas são ideias que permitem que cada um de nós saiba suas afecções pela causa delas, portanto seja ativo. Elas também são ideias que muitas pessoas diferentes consideram como idênticas, assim criando uma *identidade parcial* entre indivíduos diferentes. Finalmente, ao comparar esse tipo de unidade com a *unidade imaginária* (ou semelhança), podemos inferir que a Razão está livre da abstração específica que limita a potência da Imaginação e também explica seus efeitos ambivalentes (tanto construtivos como destrutivos): a saber, a imagem do Outro como “similar” ou *alter ego* (ou Vizinho) e a necessidade subsequente de *agradá-lo* (E4P66S). Na Razão, o Outro é concebido como útil não a despeito de sua singularidade ou diferença, mas porque essa singularidade está implicada pelas leis gerais da natureza.<sup>35</sup> Como consequência, não se trata de reduzir as qualidades de cada indivíduo (suas opiniões, sua maneira de viver, ou mesmo sua aparência) às do resto. É isso que faz toda diferença entre *convenientia* e *similitudo*, “amizade” e “ambição” ou até mesmo “humanidade” (E4P37S1, E4P70). Mas com essa consequência, estamos de fato considerando a Razão não como um “Segundo”, mas já como um “Terceiro Gênero de Conhecimento”, no qual singularidades *enquanto tais* são conhecidas como necessárias.

Cada gênero de conhecimento, então, pode ser considerado como uma maneira específica de estabelecer uma conexão necessária entre a conservação do indivíduo e a instituição de uma comunidade. Parece-me que tal maneira de ler os argumentos de Spinoza a respeito da Imaginação e da Razão pode nos ajudar a esclarecer as noções de “passividade” e “atividade”. A comunicação imaginativa requer que indivíduos sejam dominados por ideias de similaridade confusas ou inadequadas, que podem apenas oscilar entre ilusões opostas (de que indivíduos são idênticos ou incompatíveis, irmãos gêmeos ou inimigos naturais). A comunicação racional requer que indivíduos *saibam*, cada qual como indivíduo diferente, que têm muito em comum. “Sob a condução da Razão”, os Homens sabem que os seus companheiros Homens são irreduzíveis uns aos outros, cada um tendo o que Spinoza chama de *ingenium* específico, enquanto são mutuamente *convenientes*, mais do que quaisquer outros seres. Há transindividualidade em ambos os casos, como uma condição para a existência do indivíduo, mas em formas antagônicas. Entretanto, como insiste Spinoza na Parte IV (E4P59 e escólio), muitos dos mesmos efeitos podem ser

35 O único lugar que conheço, na *Ética*, onde Spinoza explicitamente comenta essa implicação de sua teoria da Razão, apoia-se num exemplo muito específico e até muito genérico: trata-se de E4P68S, onde ele interpreta a estória de Adão e descreve a *mulher* como o ser “mais conveniente à natureza do homem” (*homo*), contrastando essa comunidade racional com a semelhança imaginária de homens e animais.

alcançados *seja* passivamente, *seja* ativamente (que é a razão pela qual Sociedades Civis – onde alguns indivíduos são passivos e outros são ativos ou, mais plausivelmente, *cada* indivíduo é em algum grau passivo e em algum grau ativo – são tão necessárias quanto possíveis).

Isso novamente sugere que a transindividualidade como tal precisa ser considerada mais como um processo do que um padrão fixo. O que de fato interessa Spinoza, e que vira objeto da segunda metade da *Ética*, é não descrever “vidas” separadas. Há, realmente, um único *conatus*, um único problema da preservação do indivíduo na Natureza. De acordo com Spinoza, ideias inadequadas podem nunca ser eliminadas (o que significaria um absurdo: que o indivíduo humano não é mais afetado por um ambiente mais potente). Portanto, a Imaginação sempre permanecerá sendo uma parte da Mente dele. Mas ideias adequadas, por menos desenvolvidas que sejam, também são uma parte da Mente Humana para cada indivíduo. Se não houvesse ideias adequadas, e nenhuma ação que o Homem causasse “por sua própria natureza”, suas afecções simplesmente o levariam à sua destruição ou morte. Um conceito concreto de transindividualidade, então, implica que relações entre indivíduos, ou partes dos Corpos e Mentes de indivíduos, sejam consideradas *na transição* da Imaginação para a Razão, i.e. de uma menor potência de agir para uma maior. É isso precisamente que Spinoza sugere quando explica que a constituição da sociedade civil é uma condição do livre pensar e da atividade do conhecimento. Mas é claro que uma nova terminologia – como essa que estou propondo – somente acrescentará algo à visão amplamente aceita de que Spinoza considerou a política (e especialmente a política democrática) como um passo intermediário na estrada para a sabedoria, se puder ser provado que essa condição não é externa: noutras palavras, se pudermos provar que um novo gênero de conhecimento é também, por sua própria natureza, um novo gênero de comunidade. Acho isso plausível, mas não estou seguro de que possa ser completamente demonstrado a partir do texto da *Ética*. Outra possibilidade, especialmente se considerarmos a Parte V da *Ética* como um texto incompleto, se não aporético, é lê-lo como uma investigação das *dificuldades* de tal ideia. A Parte V introduziria uma nova *coincidentia oppositorum*, especialmente enquanto ela tenta incluir no *amor intellectualis Dei* tanto uma maior pujança de imagens e afetos de Amor e Alegria, quanto um maior número de ideias “eternas” que cruzam mentes individuais ou devêm “impessoais”. Desse ponto de vista, é muito interessante que, por exemplo, E5P20 associe diretamente o amor intelectual de Deus e o conhecimento adequado de nossas afecções com a imaginação do maior número possível de Homens *eodem Amoris vinculo cum Deo junctos* [*unidos a Deus pelo mesmo vínculo de Amor*].

\*\*\*

A questão, portanto, permanece ao menos parcialmente aberta. A importância de uma discussão posterior pode ser manifesta comparando Spinoza com outros filósofos clássicos que perguntaram a questão *O que é o Homem?* Especialmente com Leibniz, que a esse respeito parece estar bem próximo do ponto de vista de Spinoza, mas que no fim se opôs a ele com bastante força.<sup>36</sup>

Spinoza e Leibniz estavam igualmente insatisfeitos com o dualismo de Descartes e o atomismo materialista de Hobbes. Eles tentaram derivar da própria Natureza

36 Aqui resumi algumas das ideias desenvolvidas em meu artigo “What is ‘Man’ in 17<sup>th</sup> Century Philosophy: Subject, Individual, Citizen”, mencionado anteriormente.

as condições que permitem a qualquer indivíduo devir mais ou menos “potente” ou “autossuficiente”. Eis por que também temos dificuldades, hoje em dia, para entendê-los perfeitamente. As discussões dos séculos XIX e XX nos prepararam para imaginar que um conceito forte de individualidade deve primeiro emergir na armação de doutrinas “individualistas”. Mas historicamente foi justo o contrário: tal conceito foi elaborado em bases teóricas que, aos nossos padrões, apareceriam como “holistas” ou profundamente *anti-individualistas*. O conceito delas também não está restrito à individualidade *humana*; ele cobre a individualidade *em geral*.<sup>37</sup> O que está em jogo pode ser apresentado como uma maneira paradoxal de entender a singularidade do ser Humano, concebendo “diferença individual” como um problema ontológico universal, algo que poderia se manifestar e tornar-se exprimido infinitamente em muitos modos, infinitamente com muitos graus, no reino da Natureza da qual o Homem é uma parte. Contudo, tal programa pode ser levado adiante em mais de uma maneira: logo, a coisa mais interessante é precisamente o fato de que dois “naturalismos” diferentes, que assaz paradoxalmente se revelam como mais individualistas do que o próprio “individualismo”, por fim se provam antitéticos.

Spinoza e Leibniz admitidamente compartilham o que podemos chamar de um ponto de vista basicamente imanente:<sup>38</sup> qualquer indivíduo pode ser singularizado apenas sob o efeito de sua própria atividade interior, que pode ser concebida como certa “força” (*conatus*), certa “energia” (*vis*), certa “tendência” (*appetitus*), ou certo “desejo” (*cupiditas*) para realizar todas as suas possibilidades (*quantum in se est [o quanto houber em si]*, Spinoza simplesmente escreve) no espaço e tempo. É uma potência dinâmica, que Spinoza atribui às próprias “essências”, enquanto Leibniz a atribui às “mônadas” ou “pontos metafísicos”. Também vimos que isso leva a uma forma radical de nominalismo (cada indivíduo é único: “há muitas espécies, tantas quanto indivíduos”, como coloca Deleuze) e a uma definição de individualidade que frisa seu caráter complexo e, assim, põe a oposição do todo e das partes em perspectiva.

Também sabemos que esse profundo lampejo na lógica da individualidade é amiúde considerado como responsável por paradoxos inaceitáveis quando ele vira uma questão de justificação da *liberdade* do indivíduo. A dificuldade é evidentemente que, se relações entre indivíduos imediatamente constroem novos indivíduos superiores, pareceria que a autonomia das partes é absorvida no interesse e nas solicitações do todo visando à sua própria autopreservação, especialmente se essas “partes” são pessoas Humanas.

Apesar do ponto de vista “naturalista” ou “imanente” que é o deles, é exatamente isso o que Leibniz objetaria no spinozismo. Bem diferente de Spinoza, Leibniz não repudia o conceito teológico da liberdade original do Homem: ao contrário, ele segue a tradição “liberal” cristã que visa provar que essa liberdade é totalmente compatível com a Divina Providência e a Divina Bênção, malgrado o Pecado Original.<sup>39</sup> A concepção spinozana de relação como imanência é melhor descrita pelo termo “transindividualidade”; conversivamente, “intersubjetividade” é a noção que cabe melhor em Leibniz, uma vez que se trata sobretudo

37 Matheron insistiu corretamente nesse ponto (ver “L’anthropologie spinoziste”, in *Anthropologie et politique au XVIIe siècle: études sur Spinoza*, Vrin, 1986).

38 Essa ideia foi brilhantemente exposta por Deleuze em seus dois livros: *Spinoza et le problème de l’expression*, Paris: Éditions de Minuit, 1968; *Le Pli: Leibniz et le baroque*, *ibid.*, 1988.

39 A essa demonstração Leibniz dedicou sua última grande obra publicada, os *Essais de Théodicée* (1710) – em muitos aspectos, uma crítica implícita de Spinoza.

não de ações e paixões, mas de uma correspondência entre *conteúdos representativos* de todas as mônadas, o que resulta em cada uma delas tendo uma imagem de todas as outras, clara ou confusamente envolvida em sua própria “percepção de mundo”. Poderia ser dito que, para Leibniz, todas as percepções individuais são tão somente “perspectivas” diferentes inscritas no mesmo horizonte universal, ou até mesmo que o “mundo” é realmente nada além da soma total das mútuas percepções de todos os indivíduos. Como sabemos, a noção de “harmonia pré-estabelecida” permite que ele combine subjetividade e intersubjetividade com a aceitação da Providência e da Predeterminação. Se essa visão, no entanto, não abole a liberdade, é porque um mundo “perfeito” – ao menos um que, como o nosso, seja “tão perfeito quanto possível” – precisa incluir a liberdade em si mesmo, que é uma “perfeição” *par excellence*. Para colocar mais claramente, ele precisa incluir todos os graus concebíveis de liberdade, numa progressão contínua do zero à liberdade absoluta: noutras palavras, jamais existiria qualquer coisa como humanos “livres” se não fosse dado, na “cadeia dos seres”, um número infinito de seres comparativamente “mais livres” ou “menos livres”. Mas isso não implica que todos os homens são *igualmente livres* (ou gozam de uma “igual liberdade”), uma vez que, embora a analogia de forma entre indivíduos humanos normalmente sugira uma analogia de liberdade entre eles, o Princípio dos Indiscerníveis prescreve estritamente que dois homens *igualmente livres* não podem existir, e o Princípio do Melhor sugere que essa relativa desigualdade é necessária para a constituição do “melhor mundo possível”. A concepção de imanência de Leibniz, portanto, é basicamente hierárquica ou “vertical”.

Mas não haverá outra maneira de ler a reciprocidade da Parte e do Todo? Por exemplo, lendo-a como uma expressão da implicação mútua da elementar liberdade “individual” e da liberdade “coletiva” (ou liberdade enquanto suas condições são coletivas). Pareceria que Spinoza expôs o caso de uma maneira particularmente clara. Suas proposições alegadamente “deterministas” (de fato, causais) exprimem a conexão universal das individualidades. Deveríamos considerar isso como totalmente incompatível com a liberdade, donde uma tese profundamente “anti-humanista”? O próprio Spinoza responderia que é incompatível apenas com uma representação imaginária da liberdade, e não com as condições de uma real libertação. Quando Spinoza declarou a *cupiditas* como sendo “a essência mesma do Homem” (e a equacionou com a *virtus*), ele não tinha intenção alguma de apoiar pessimistas visões antropológicas sobre o egoísmo individual, nem contrastá-las com altruístas visões puramente morais. O que ele pretendia fazer era mostrar que as “oscilações” afetivas típicas da psiquê humana (*fluctuatio animi*) são originalmente constituídas dentro de um intercurso transindividual, que é sempre tão real quanto imaginário. Assim, o alvo do naturalismo de Spinoza é definir a maneira de um “dever necessário” da própria liberdade:<sup>40</sup> sendo que a “lei” mesma desse processo é que a libertação do indivíduo efetivamente multiplica a potência coletiva, assim como a liberdade coletiva multiplica a potência individual.

Isso nos traz de volta à divergência dos dois sistemas. Ela era miúda porém irreduzível nas maneiras iniciais deles entenderem a diferença individual como imanente, mas ela trouxe, por fim, a uma imensa fenda, tanto do ângulo metafísico quanto do político. A filosofia de Spinoza, e isso certamente não é por acaso, visa a uma construção de democracia na qual a liberdade de expressão seria constitutiva, mais geralmente a

40 *Libertas [...] agendi necessitatem non tollit, sed ponit* [A Liberdade não tolhe a necessidade do agir, mas a coloca] (*Tractatus politicus*, II, 11).

diversidade das opiniões individuais e da livre comunicação entre indivíduos apareceria como uma condição necessária da existência do próprio Estado.<sup>41</sup> Para ficar claro, não pode haver harmonia pré-estabelecida entre a potência crescente dos indivíduos e a da comunidade. O acordo deles deve permanecer como uma frágil aquisição da fortuna (i.e. de causas que raramente estão agindo juntas e que são facilmente contra-atuadas). Entretanto, de jeito algum podem ser consideradas como contrárias. Então, Matheron e outros estão corretos ao explicarem que, malgrado Spinoza chegue mais perto que qualquer outro dos metafísicos clássicos de figurar a sociedade como um “mercado”, ele não pega o caminho daquilo que viraria o “liberalismo”; contanto que se estabeleçam certas regras, as *potentiae* individuais são virtualmente complementares. Mas essa complementaridade depende sempre da própria atividade delas; ela precisa ser construída.

Uma digressão na concepção rival de individualidade de Leibniz nos permite entender melhor alguns problemas cruciais da doutrina spinozista. Na *Monadologie*, assim como nos *Essais de théodicée* (que estão permeados de uma inspiração neoplatônica), o objetivo é claramente o de fornecer uma fundação filosófica para uma concepção cristã de identidade pessoal, que não somente seria compatível com os dogmas da Imortalidade da Alma e do Juízo Final, mas também nos permitiria entendê-los racionalmente. Cada simples indivíduo deve ter uma relação única com Deus, enquanto torna-se integrado no Fim com a unidade Espiritual (ou *corpus mysticum*) de Cristo. A essa ideia mística, Spinoza opôs uma doutrina da *beatitudo* e da *aeternitas*, cujas dificuldades são óbvias, mas que claramente visa provar a singularidade do indivíduo e sua capacidade para atingir a autonomia pessoal, enquanto simultaneamente critica a crença judaica e cristã na qual essa autonomia virtual é figurada como uma salvação que pode ser obtida somente transcendendo os limites Desse miserável Mundo.

A doutrina explicada (ou talvez devamos dizer simplesmente esboçada) na Parte V da *Ética* é notável (e estranha), porque (1) ela propõe a ideia de “eternidade” como algo que pode ser *parcial* (E5P39: *Qui Corpus ad plurima aptum habet, is Mentem habet, cujus maxima pars est aeterna* [Quem tem um Corpo apto a muitas coisas, tem uma Mente cuja maior parte é eterna]); (2) ela refere o Terceiro Gênero de Conhecimento (e o correspondente *Amor intellectualis Dei*) a uma específica “consciência”, ou antes a um conhecimento causal do Corpo pessoal e suas afecções *qua* potências; (3) ela descreve a “forma” desse Conhecimento como uma “ordem intelectual” de ideias que está no entendimento do indivíduo exatamente como em Deus. Logo, ela é *identicamente* concebida em todo entendimento humano (ou é indiscernível em diferentes entendimentos). Isso é mesmo, de um ponto de vista metafísico, uma deslumbrante *coincidentia oppositorum*.

Com base nos argumentos esboçados acima, eu sugeriria a seguinte interpretação. Admitidamente, não há referência *explícita*, aqui, à transindividualidade. Ao invés disso, somos apresentados a um movimento recíproco no qual Spinoza explica em que pode consistir um grau maior ou superior de individualidade, dado que a individualidade foi construída como uma realidade transindividual.

Dizer que há eternidade parcial deve ser entendido como uma rejeição do *corpus mysticum* – uma transposição imaginária do “Todo” ou do “Mundo” da ideia inadequada que temos do nosso corpo. É também a contrapartida da ideia exprimida no *De intellectus*

41 Essa tese é mais claramente exprimida no *Tractatus Theologico-Politicus*, mas não é suprimida no *Tractatus Politicus*. Ver meu *Spinoza et la politique*, cit.



*emendatione: habemus enim ideam veram.* Nós já temos uma ideia verdadeira (e, de fato, adequada), assim como já podemos experimentar a *beatitudinem* (E5P23S: *sentimus experimurque, nos aeternos esse* [*sentimos e experimentamos que somos eternos*]). Logo, “eternidade” nada tem a ver com uma Terra Futura ou Prometida. É uma qualidade dessa parte de nossa existência atual que é ativa ou na qual somos causa adequada de nossa preservação.

Enquanto somos “eternos” nesse sentido, nossa potência de agir e existir e nossa potência de pensar e entender são uma única e mesma coisa. Não deveria ser uma surpresa que essa atividade prossiga ao sermos capazes de conceber nosso próprio corpo como multiplicidade, como um efeito de suas próprias múltiplas causas naturais (i.e., do *nosso* ponto de vista, *pré-individuais*) e também ao formarmos conscientemente ideias que transcendem *um conceito “restrito” ou “limitativo” de individualidade*: pois não podem ser “privadamente” possuídas, uma vez que elas têm exatamente o mesmo conteúdo em toda mente, i.e. em cada parte da infinita potência (natural) de pensar. Já que esses dois aspectos da doutrina proposta na Parte V claramente se refere a cada um dos “atributos” da substância (*extensio e cogitatio*), parece que a coerência do argumento de Spinoza depende inteiramente da possibilidade de pensá-los como *idênticos*. Ao “senso comum” eles seriam, é claro, antitéticos. Isso talvez se deva porque o senso comum é incapaz de imaginar independência e comunidade como não sendo contrários, inversamente crescentes e realizadas. Podemos também sugerir que o que Spinoza está tentando exprimir, mediante essa unidade paradoxal, é uma ideia não-sensocomunal (e não-metafísica) da relação entre *individuação e individualização*, na qual esta última devém uma pré-condição da primeira, e não o inverso. Conformemente, a transindividualidade (em ambos seus aspectos passivo e ativo, suas expressões imaginária e racional) decerto permaneceria como uma pré-condição a essa forma superior de individualidade (da qual já gozamos), mas também seria endossada com uma nova qualidade superior (i.e. mais potente).

Tradução:  
Guilherme Ivo

Sistema de Avaliação: revisão por pares “duplo-cego” (Double Blind Review)  
Recebido em 20/11/2018. Aprovado em 08/01/2019.

Revista digital: [www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos](http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos)



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.