

Coisas semelhantes a nós

Dentre as expressões singulares de Deus, como mais uma coisa na Natureza, se constituem essas coisas semelhantes a nós. O homem para Spinoza não é um império num império, nem um ser privilegiado, senhor da natureza. Numa antropologia da imanência, o homem é despido de todos os seus privilégios, e sua subjetivação nada mais é que um processo de devir necessariamente imerso nos e determinado pelos encontros com outras coisas singulares.

Neste sentido, a constituição do sujeito coletivo multidão é um movimento imanente que dispensa qualquer recurso a uma força transcendente ou à abstração de um pacto social. A dinâmica afetiva que determina a subjetivação de cada um de seus indivíduos constituintes, determina também a constituição da multidão como uma multiplicidade de singularidades. A imitação afetiva, a identificação afetiva com o semelhante é o que determina o devir de cada homem e a constituição imanente da multidão, simultaneamente.

Na análise deste processo de subjetivação individual e coletivo, começamos nosso segundo capítulo com o estudo da constituição da singularidade em Spinoza. A partir deste conceito, encontramos os traços fundamentais de uma outra antropologia. Longe das ilusões narcísicas e antropocêntricas da modernidade hegemônica, distante das concepções individualistas e da crença no livre-arbítrio, nosso filósofo nos propõe uma concepção do homem como imerso na Natureza e cujo processo de subjetivação é um devir indissociável do convívio com seus semelhantes.

Na pesquisa destes temas, nos debruçamos, principalmente, sobre as disposições da *Ética* e contamos com as imprescindíveis colaborações de Alexandre Matheron, Étienne Balibar, Felix Guatarri, François Zourabichvili, Gilles Deleuze, Laurent Bove, Mariana Monteiro Belluz, Marilena Chauí e Paola de Cuzzani.

Já no segundo item deste capítulo, analisamos como se constitui a multidão e algumas de suas principais características. Dispensando o recurso a qualquer agente transcendente que venha lhe assegurar a unidade, a multidão

spinozana se constitui pela dinâmica afetiva da identificação com o semelhante, como expressão do *conatus* de cada um de seus constituintes na busca pela experiência de afetos comuns. Num processo de subjetivação em que a singularidade de cada indivíduo constituinte e a singularidade coletiva da multidão constituem-se mutuamente e simultaneamente, a multidão não é a redução da coletividade à uniformidade, mas uma multiplicidade de singularidades.

Sobre este tema, concentramos nossos estudos, novamente, nos conceitos fundamentais da *Ética*, e, além dos comentadores já citados no primeiro item deste capítulo, contamos ainda com as colaborações de Antonio Negri, Elias Canetti e Francisco de Guimaraens.

3.1

Singularidades: por uma outra antropologia

No plano de imanência spinozano, todas as coisas singulares se igualam como modos finitos da substância. Desde a *coporea simplicíssima* ao indivíduo mais complexo, tudo o que existe exprime a mesma essência infinita de Deus. E a essência de cada coisa singular é uma parte da potência infinita de Deus, um esforço em perseverar na existência. No conturbado universo de seus encontros, todos os modos finitos em essência resistem à própria destruição.

No entanto, enquanto todas as coisas se igualam em partes da Natureza, enquanto a resistência ontológica inscreve cada modo finito na luta pela existência, cada indivíduo é uma singularidade. Na igualdade ontológica, cada coisa singular diferencia-se numa forma própria. Uma singular relação de composição entre partes constituintes individualiza, ao mesmo tempo em que constitui cada indivíduo. No mesmo plano infinito do múltiplo simultâneo da Natureza, algo determina a diferença, relações constituem e distinguem as cores das singularidades.

3.1.1

Essência e forma, variações e transformações

No infinito das expressões de Deus, cada coisa é singular, cada essência é sempre essência de uma coisa singular existente em ato. Sem potencial a ser materializado, sem a referência a características abstratas ou ideais, cada coisa é, todo o tempo, a plenitude de sua essência, e sua essência é sempre atual. Esta relação entre essência e singularidade existente em ato, entre *conatus* e forma, marca em Spinoza mais um ponto de recusa a transcendência, e de afirmação da imanência absoluta.

Fica evidente tal relação de imanência entre essência e existência, na própria definição spinozana do que pertence à essência de cada coisa singular:

“ Digo pertencer à essência de uma certa coisa aquilo que, se dado, a coisa é necessariamente posta e que se retirado, a coisa é necessariamente retirada; e, em outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida e vice-versa, isto é, aquilo que sem a coisa não pode existir nem ser concebido.” EII, def. 2.

Ao estabelecer a reversibilidade da relação entre essência e coisa singular existente, ao afirmar categoricamente que a essência também não existiria sem a coisa, Spinoza recusa qualquer espaço à transcendência. Na ontologia spinozana o indivíduo não se presta a qualquer dualismo entre essência ideal e materialidade concreta. A essência em Spinoza é sempre essência singular de uma coisa existente em ato¹. E é justamente pela sua singularidade que cada coisa singular se define.

Assim, Spinoza inscreve no cerne da essência o problema da forma². Como não há virtuais ou possíveis, e cada coisa é a todo tempo tudo o que pode, a essência de uma coisa é sempre plena e atual, indissociável de sua forma³. O *conatus*, esse esforço que iguala todas as coisas singulares na resistência, é o

¹ « (...) a definição da ‘essência da coisa’ exclui a suposição de que a essência seja um universal que pertence à natureza da coisa e que esta seja a existência particular daquela. A regra da definição da essência da coisa é, portanto, clara: a essência da coisa é singular como a própria coisa de que é essência e justamente por isso a idéia de Pedro deve convir com a essência de Pedro e não com a de Homem. A consequência também é clara: porque a essência da coisa é inseparável da coisa a cuja natureza pertence, a definição da essência da coisa não pode ser feita por gênero e diferença, isto é, por predicação.” Chauí, Marilena. *A nervura do real...* p. 925.

² “La philosophie de Spinoza place au centre de ses préoccupations pratiques le thème de la conservation de la forme. » Zourabichvili, François. *Le conservatisme paradoxal...* p. 31

³ “ Chez Spinoza, c’est à la fois que les choses n’existent que formées, et que tout problème est un problème de forme. » Zourabichvili, François. *Le conservatisme paradoxal...* p. 25

esforço pela singularidade, pela diferença. Perseverar na existência, para Spinoza, não é o mero esforço pela sobrevivência. O *conatus* spinozano, a essência de cada coisa singular é o esforço por perseverar na sua forma singular, perseverar na relação de composição entre partes que a distingue de qualquer outro modo finito: sua forma individual, sua singularidade.

E se a essência de cada coisa singular é indissociável de sua forma atual, o conhecimento verdadeiro das coisas é necessariamente o conhecimento do singular. Recusando o dualismo entre essência e materialidade, que marca a tradição platônica da filosofia antiga e medieval; para Spinoza o conhecimento adequado de cada indivíduo é inseparável do conhecimento de sua forma material existente em ato. Recusando ainda o recurso a idéias gerais e classificações por universais, recusando a tradição aristotélica de organização do conhecimento dos indivíduos por tipos ideais de gêneros e espécies; para nosso filósofo cada indivíduo constitui-se e define-se em sua singularidade, em sua diferença.

Se a essência de todas as coisas é sempre a mesma - um esforço em perseverar na existência - é nos encontros com outros modos finitos que se constitui a singularidade. Relações de composição entre partes constituintes, idéias, afetos, a potência sempre atual de afirmar-se na existência, é na materialidade dos encontros que cada modo finito da mesma Substância se individualiza como coisa singular.

Em Spinoza, o que nos dá a conhecer cada coisa singular nada mais é que sua potência atual, seu poder de afetar e ser afetado. Assim, no universo conflituoso dos modos finitos, é a potência de agir ou padecer, as relações de composição e decomposição, os encontros e os afetos, que determinam a singularidade. O conhecimento adequado de cada coisa singular é o conhecimento de sua interação com os outros modos finitos na Natureza, o conhecimento de suas ações e passividades. O que constitui uma determinada coisa singular não é uma lista de suas características, mas o que tal coisa efetivamente faz, como age, em que relações de movimento e repouso, velocidade e lentidão ela se constitui, seu poder de afetar e ser afetada.

Entendemos aqui a aproximação que faz Deleuze entre a concepção spinozana da individualidade e os estudos da *etologia*, ciência que busca conhecer os corpos, os animais, os homens, pelas suas ações e passividades na interação

com outros⁴. Na ética spinozana, em que a existência em si é um esforço, e em que a distinção entre servidão e liberdade é a distinção entre passividade e ação, cada coisa singular se define necessariamente por sua potência de agir.

No entanto, já o vimos ao analisarmos a resistência ontológica, a potência de uma coisa singular pode sofrer variações afetivas, sem que o indivíduo deixe de existir em sua singularidade. Na existência dos modos finitos, permeada por encontros e afetos, perseverar na existência não é um movimento retilíneo uniforme, mas um constante desenrolar de incessantes variações, que podem determinar o aumento da potência de existir de um indivíduo, ou mesmo determinar sua extinção, sua transformação em outra coisa⁵.

Neste sentido, cabe-nos aqui abordar, ainda que brevemente, uma distinção importante que perpassa a ontologia Spinozana e terá conseqüências também no campo político, na análise das configurações dos diversos regimes de governo e nos debates sobre o papel das revoluções. Trata-se da diferença entre as variações e as transformações⁶.

No correr da existência de uma coisa singular, em seus encontros com outros modos finitos, dentro dos limites de seu poder de afetar e ser afetado, sua potência pode sofrer variações afetivas. Sem diferenciar-se de si mesma, uma coisa singular pode passar de uma perfeição menor, a uma maior, ou vice-versa, seu poder de afetar e ser afetado pode ser preenchido de alegrias ou tristezas, sem determinar necessariamente sua destruição. E tais variações, ainda que afetem seu esforço por perseverar na existência, não acarretam uma transformação capaz de transmutar sua individualidade em outra coisa qualquer. Nas palavras de Spinoza:

“ Com efeito, deve-se, sobretudo, observar que, quando digo que alguém passa de uma perfeição menor para uma maior, ou faz a passagem contrária, não quero dizer que de uma essência ou forma se transforme em outra (com efeito, um cavalo, por exemplo, aniquila-se, quer se transforme em homem, quer em inseto). Quero dizer, em vez disso, que é a sua potência de agir,

⁴ “Tais estudos, que definem os corpos, os animais ou os homens, pelos afetos de que são capazes, fundaram o que chamamos hoje de *etologia*. (...) A Ética de Espinosa não tem nada a ver com uma moral, ele a concebe como uma etologia, isto é, como uma composição das velocidades e das lentidões, dos poderes de afetar e de ser afetado nesse plano de imanência.” Deleuze, Gilles. *Espinosa : filosofia prática*. Ed. Escuta, São Paulo, 2002, p. 130.

⁵ “L’individu, sans cesser d’être lui même, peut donc passer par plusieurs états, c’est-à-dire être affecté de plusieurs façons. Appelons donc *affections* ces multiples états d’une même essence. » Matheron, Alexandre. *Individu et communauté...*, p. 44

⁶ Dados os limites deste trabalho não estenderemos nossa análise a todos os relevantes aspectos da distinção entre variações e transformações em Spinoza. Nossas colocações limitar-se-ão aos aspectos relevantes para a compreensão do tema da individuação em Spinoza, e da constituição da singularidade. Sobre o assunto nos remetemos a Zourabichvili, François. Ob.cit., pp. 3-32.

enquanto compreendida como sua própria natureza, que nós concebemos como tendo aumentado ou diminuído.”⁷

Assim, os afetos constituem a singularidade sem transformá-la.

No entanto, também em decorrência dos encontros com outros modos finitos na existência, uma coisa singular pode ser afetada de forma tão dramática que tal encontro determine sua transformação. Num encontro com outra coisa singular, que lhe supere em muito a potência; na experiência de afecções que excedam seu próprio poder de ser afetado; uma coisa singular pode ter sua singularidade transformada de tal modo que seja, inclusive, impossível identificá-la com seu estado anterior imediato⁸. Assim, no caso da morte, a relação de composição entre as partes constituintes de um indivíduo sofre tamanha alteração que determina sua transformação em outra, ou outras coisas singulares, distintas de sua precedente. Como exemplos de transformações podemos citar um cadáver em decomposição, ou mesmo o crescimento de um ser humano: na primeira infância e na vida adulta um mesmo indivíduo pode diferenciar-se tanto que, dificilmente, identificaríamos tratar-se da mesma pessoa⁹.

Sobre o tema, é interessante lembrarmos o exemplo de Spinoza ao descrever a transformação de um poeta espanhol que, acometido de uma doença grave, esquece-se de tal forma de sua vida pregressa que não reconhece como suas as próprias obras, e esquece-se, inclusive, da língua materna¹⁰. Já destacamos no capítulo anterior o importantíssimo papel da memória na constituição da singularidade. A perda da memória determina uma transformação no indivíduo, privando-o dos elementos constitutivos de sua singularidade. Ainda que conservadas suas funções vitais, após a amnésia certamente é impossível reconhecer no indivíduo atual sua identidade precedente. Na transformação de certas características singulares, um indivíduo diferencia-se em outra coisa, sem necessariamente perder a vida.

⁷ E IV, prefácio.

⁸ “La transformation, entendue au sens fort ou strict comme un changement affectant le sujet, et non seulement les prédicats du sujet – la transformation ainsi comprise comme changement d’identité (...) » Zourabichvili, François. Ob.cit., pp. 04

⁹ Encontramos esse exemplo na *Ética*, IV, prop. 39, escólio: “Um homem de idade avançada acredita que a natureza das crianças é tão diferente da sua que não poderia ser convencido de que foi uma vez criança, se não chegasse a essa conclusão pelos outros.”

¹⁰ Exemplo também da *Ética* IV, prop. 39, escólio

Pela diferença entre as variações e as transformações podemos concluir o que constitui a singularidade de um modo finito, e o que determina sua mutação em outro indivíduo distinto. O *conatus* é o esforço em perseverar na existência, esforço por conservar suas relações constitutivas, sua forma singular e um poder de afetar e ser afetado por outras coisas singulares. Enquanto as variações afetivas mantiverem-se nos limites do poder de afetar e ser afetado de cada indivíduo, elas constituem sua singularidade. Se outros encontros causam num indivíduo tamanhas afecções, que modifiquem suas relações constitutivas, que determinem as partes extensas de seu corpo a passar para outras relações de movimento e repouso, ou determinem sua mente a operar numa nova relação de composição entre idéias; temos uma transformação, e já não é mais possível identificarmos tratar-se do mesmo indivíduo.

É justamente no poder de afetar e ser afetado, em diferentes graus, sem transformar-se em outra coisa, que se constitui cada singularidade. A individualidade se define em cada alegria ou tristeza, nas relações de composições ou decomposições que um indivíduo pode suportar sem transformar-se em outra irreconhecível coisa singular. A singularidade de cada coisa que existe se constitui nos encontros, nos afetos, nas memórias que preenchem a cada instante seu poder de afetar e ser afetado. É no encontro com outros indivíduos que cada coisa diferencia-se em sua singularidade.

Recorrendo a bela imagem de Gilles Deleuze, como num plano geográfico, em infinitas dimensões, cada modo finito individualiza-se afirmando sua posição em relação aos demais, em graus singulares de longitude e latitude. Em sua constituição, as relações de movimento e repouso, velocidade e lentidão em que se compõem suas partes constituintes determinam um grau determinado de longitude. Nos estados intensivos de seus afetos, suas variações da potência de agir, distinguem-se graus singulares de latitude. No plano de imanência spinozano, cada coisa singular identifica-se em um grau singular de potência, pelos encontros e afetos que experimenta com outras coisas singulares na existência¹¹.

¹¹ A imagem da geografia para identificar cada coisa singular no plano de imanência spinozano é de Deleuze, Gilles. *Espinosa: filosofia prática...*, p.132 ; “Em suma: se somos espinosistas, não definiremos algo nem por sua forma, nem por seus órgãos e suas funções, nem como substância ou como sujeito. Tomamos emprestados termos da Idade Média, ou então da geografia, nós o definiremos por *longitude* e *latitude*.”

3.1.2

Subjetivação e devir

Da mesma forma que, no plano de imanência spinozana, cada singular diferencia-se no múltiplo simultâneo da Natureza, pelos seus encontros com outros modos finitos, e pela sua potência de afetar e ser afetada, assim também definem-se as singularidades dessas coisas semelhantes a nós, os homens. A mente humana só tem consciência de seu corpo e de si mesma pelas idéias das afecções do corpo¹². É pelos encontros com outros corpos, outras coisas, outros homens, e pelas relações e afetos que os acompanham, que a mente constitui a consciência de sua individualidade.

Só nos entendemos como sujeitos singulares nos encontros com outras coisas singulares. Pelo reconhecimento daquilo que aumenta ou diminui nossa potência de agir, pela experiência afetiva de nossos desejos, alegrias e tristezas, pelas associações da memória e do hábito, constituímos nossa individualidade. O processo de subjetivação, em Spinoza, é necessariamente intersubjetivo, indissociável da experiência dos encontros com outras coisas singulares¹³.

Isto posto, podemos já notar a importante distância que separa o pensamento spinozano da concepção antropológica da modernidade hegemônica. O discurso da transcendência é o discurso da separação entre indivíduo e sociedade. Uma concepção de homem que pré-existe ao social. A noção de indivíduo, cuja natureza, constituição e direitos, mais do que pré-existem, condicionam sua inserção numa coletividade. A sociedade vista apenas como a soma de indivíduos atomizados, e subordinada, em sua organização, à observância dos interesses individuais¹⁴. Podemos encontrar as bases desse individualismo moderno em Guilherme de Occam, já no século XIV, e seus traços se acentuam quando acompanhamos o pensamento da modernidade da transcendência de

¹² E II, prop. 23

¹³ “La réalité humaine est immédiatement réalité collective et c’est sur cette base que doit être posée la question de la stratégie éthique. » Bove, Laurent. Ob.cit. p. 75

¹⁴ Sobre o tema: Dumont, Louis. *O individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, ed. Rocco, Rio de Janeiro, 1985, de onde destacamos: “Quando nada mais existe de ontologicamente real além do ser particular, quando a noção de ‘direito’ se prende, não a uma ordem natural e social mas ao ser humano particular, esse ser humano particular torna-se um indivíduo no sentido moderno do termo.” P. 79

Hobbes a Locke, e todas as concepções jusnaturalistas que se sustentam na noção de indivíduo, bem como as teorias políticas liberais.

Pelo que já destacamos sobre a constituição da singularidade em Spinoza, é fácil percebermos como nosso filósofo não se filia a esta concepção antropológica individualista. O singular spinozano se constitui necessariamente nos encontros e relações com outras coisas. O indivíduo humano só se constitui como sujeito em sua relação com outras coisas semelhantes a ele, na experiência dos encontros e afetos com outros homens.

Nas páginas que se seguem abordaremos algumas importantes conseqüências deste distanciamento spinozano da concepção antropológica da modernidade hegemônica, como, por exemplo, a recusa ao contratualismo, a recusa ao jusnaturalismo, e a crítica à dicotomia entre interesse público-interesse privado no tocante a liberdade de pensamento e expressão. Por ora, basta-nos apenas indicar que Spinoza constrói, em sua concepção imanente da singularidade, os traços de uma outra antropologia: uma antropologia não do indivíduo, mas da individualidade¹⁵.

Já vimos que, no pensamento de Spinoza, um duplo movimento determina a individualidade. Primeiro, todas as coisas singulares são iguais como modos da Substância, expressões de uma mesma potência infinita de existir. Mas num outro, simultâneo, movimento cada coisa se diferencia em uma singularidade específica, segundo sua potência, determinada por seus encontros, idéias e afetos.

Assim também se constitui a individualidade dessas coisas semelhantes a nós. Para Spinoza, sem qualquer privilégio ou poder especial, o homem nada mais é que uma coisa singular como outra qualquer na Natureza. Um indivíduo composto pelas relações de composição entre partes extensas e idéias, um modo finito da Substância.

Sem ser senhor da natureza ou imagem e semelhança de um Deus criador, o homem é apenas outra coisa na Natureza. E, da mesma forma, a Natureza também não serve aos desígnios humanos, nem existe para satisfazer suas necessidades. Spinoza nega qualquer concepção narcísica antropocêntrica da

¹⁵ « Cet objet n'est pas l'individu, mais l'individualité, mieux, la forme de l'individualité : comment elle se constitue, comment elle tend à se conserver, comment elle se compose avec d'autres selon des rapports de convenance et de disconvenance, ou d'activité et de passivité. S'il est bien connu que l'individualité spinoziste n'est à aucun degré substance, il faut rappeler qu'elle n'est pas davantage conscience ni personne au sens juridique ou théologique. » Balibar, Étienne. *La crainte des masses*, Galilée, Paris, 1997, p. 87

existência. Tudo que existe segue as mesmas leis de necessidade de toda a natureza, e o homem insere-se nesse universo apenas como mais uma parte, mais um modo da mesma substância infinita¹⁶. A antropologia spinozana devolve o humano à sua condição de expressão singular da potência divina. Sem privilégios, o homem nada mais é que um modo finito da Substância. Uma coisa singular que constitui e participa, no mesmo plano de imanência que todas as outras coisas que existem, do múltiplo simultâneo da Natureza¹⁷.

Após igualar na imanência os homens e todas as coisas singulares, é um segundo, porém simultâneo, movimento que determina a individualidade. Inseridas todas as coisas singulares na mesma Natureza, são seus encontros e os afetos que daí decorrem que constituem a forma, e determinam a singularidade de cada coisa em seu grau individual de potência de afetar e ser afetado. É em decorrência dos encontros e dos afetos que os acompanham, das relações de composição entre partes extensas, e entre idéias, que cada indivíduo diferencia-se dos outros.

E assim, cada uma dessas coisas semelhantes a nós compreende-se como indivíduo pelas idéias das afecções de seu corpo, e pelos afetos em que variam sua potência. É na experiência dos encontros, no reconhecimento daquilo que aumenta ou diminui nossa potência de agir, no nosso desejo pelo que parece útil ao existir, que constituímos nossa subjetividade. Da definição de nossa essência como esforço em perseverar na existência, nossa constituição como sujeitos é sempre desejante, norteadada pela busca do útil, pela busca da alegria, pela luta por perseverar nos ser. Assim, no processo de subjetivação humana, cada singularidade é um poder de afetar e ser afetado, que se expressa numa multiplicidade de desejos, alegrias, tristezas, memórias e hábitos.

¹⁶ “Il s’agit d’une anthropologie établie sur un ‘déplacement’, sur un détournement. Spinoza nous dit que la conviction, nourrie depuis longtemps, de profiter d’une place privilégiée dans le dessein divin, n’est rien d’autre qu’une illusion. Arrêtons de nous penser comme un empire dans un empire. Ni bête, ni ange, l’individu humaine est une partie de la nature, *res* entre les autres *res*. » Cuzzani, Paola de. « Une anthropologie de l’homme décentré » in *Philosophiques* n° 29, 2002, p. 10

¹⁷ « Mas se, diferentemente, abraçarmos o pensamento de Spinoza, diremos tão somente que se trata de uma singularidade anônima, vale dizer, não há algo de próprio no homem a distingui-lo do restante da natureza. Mais do que isso, diremos que o homem é uma coisa como outra qualquer, na natureza; é expressão substancial singular que não se repete. Nada há para além da experiência ou que a preceda, só restando-nos a dimensão dos encontros como via de subjetivação.” Belluz, Mariana Monteiro. *A singularidade anônima do humano*, dissertação de mestrado, PUC-Rio, Departamento de direito, 2006, p. 84

Em Spinoza, o sujeito não é uma estrutura prévia que ordena e subsiste à experiência. Saber-se sujeito singular é um exercício que se constitui nos encontros com outras coisas singulares na existência. A consciência de si é necessariamente a consciência de suas relações com outros indivíduos e das variações afetivas que as acompanham, consciência daquilo que nos alegra ou entristece, dos bons ou maus encontros. Indissociável do *conatus*, a subjetividade se constitui no esforço pelos bons encontros, pelas alegrias, e nesse sentido, o reconhecimento daquilo que desejamos, das coisas que amamos ou odiamos, é também a constituição de nossa própria singularidade¹⁸. Na constituição da singularidade humana, em Spinoza, as noções da *etologia* encontram a dimensão afetiva, e identificamos cada indivíduo, não pelos seus predicados, mas pelo que deseja, pelo que ama, pelo que odeia, pela sua potência.

E como na realidade modal, encontros são constantes e inevitáveis, a individuação em Spinoza é um movimento incessante. Mais que qualquer característica imutável e essencial, a individualidade é um processo em constante constituição, um “devir”, ou melhor, uma sucessão de “devires”¹⁹.

¹⁸ “Pourtant, la connaissance (même imaginative) que nous prenons de nous-même est immédiatement aussi, de manière expérimentale, celle d’un sujet capable de connaître et de se connaître, ainsi que de juger de son utile propre. Ette reconnaissance de soi par soi ne serait certes que pure abstraction, si nous ne nous reconnaissions pas, avant tout, en tant qu’être singulier, c’est-à-dire en tant que nous désirons quelque chose.” Bove, Laurent. *Ob.cit.*, p. 66

¹⁹ O conceito de devir, que nos é aqui fundamental para pensar a subjetividade, remete-se à obra de Deleuze, Gilles; Guattari, Felix. *Mil Platôs...*, vol 4, pp.14-15: “Um devir não é uma correspondência de relações. Mas tampouco é ele uma semelhança, uma imitação e, em última instância, uma identificação. Toda a crítica estruturalista da série parece inevitável. Devir não é progredir nem regredir segundo uma série. (...) O devir não produz outra coisa senão ele próprio. É uma falsa alternativa que nos faz dizer: ou imitamos, ou somos. O que é real é o próprio devir, o bloco de devir, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que se torna. (...) Enfim, devir não é uma evolução, ao menos uma evolução por dependência e filiação. O devir nada produz por filiação; toda filiação seria imaginária. O devir é sempre de uma ordem outra que a da filiação. Ele é da ordem da aliança.” Sobre o tema destacamos ainda os seguintes comentários:

“Os autores (Deleuze e Guattari) respondem que os entes são diferenças e suas relações devires, afetos ou modificações, que devem ser pensados independentemente das idéias de forma, função, espécie e gênero. O conceito de devir acompanha o abandono das concepções substancialistas e da perspectiva “hilemorfista” da individuação (simples encontro de forma e matéria), para pensar os corpos como singularidades e seus devires como processos irreduzíveis às sobrecodificações do organismo, do significante e do sujeito.” Abreu Filho, Ovídio. “Resenha de Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia” em *Revista Mana*, nº 4, 1998, p. 145. Também disponível em : http://www.freewebtown.com/spinoza/milplatôs_resenha_Ovidio.pdf, acessado em março de 2008.

E ainda: “Entrar no campo do devir é estar sempre compondo em nossos corpos algo de inusitado a partir do encontro com o outro, embarcando constantemente em possíveis linhas de fuga desterritorializantes. (...) Partindo dessa idéia, é afirmar que cada sujeito pode ser definido por uma lista de afetos e devires, quer dizer, ele é, por si só, uma multiplicidade de acontecimentos que nunca cessam de assediá-lo e de gerar efeitos diferenciados em sua vida.” Dorea, Guga. “Gilles

Em Spinoza não podemos falar de uma natureza humana, entendida como um conjunto de características abstratas, imutáveis e universais que se aplicariam a todos os homens, diferenciando-os das demais coisas na natureza. Não existem características gerais que se aplicam a todos os seres humanos, e diferenciam-nos de outras coisas singulares. A singularidade humana em Spinoza é um “devir-homem”, um tornar-se pessoa, necessariamente imerso na experiência dos encontros.

E se a humanidade não é inata e não se limita a uma lista de características físicas; se o “devir-gente” depende de experiências afetivas e de bons encontros, podemos concluir, ainda, que tal processo de subjetivação humano pode não ocorrer, ou ser interrompido. Submetido a uma série de maus encontros, a uma série de tristezas, nas agruras das circunstâncias, pode ocorrer que, num mesmo indivíduo, ao “devir-homem” se substitua outro qualquer, um “devir-bicho”, por exemplo²⁰. Em Spinoza, a singularidade não está dada no nascimento, nem necessariamente persiste a mesma por toda a vida. Os constantes encontros e experiências afetivas constituem a cada instante o indivíduo, cuja singularidade é na verdade, um contínuo devir.

A concepção spinozana da singularidade humana, esta antropologia da individualidade como um devir que depende de bons encontros, traz importantes conseqüências que não nos cabe aqui analisar em detalhes. Apontamos apenas que daí decorrem importantes reflexões sobre o papel da educação neste processo de tornar-se pessoa, bem como lembramos as próprias colocações do filósofo sobre a igual importância de saciar a fome e a melancolia no “devir-homem”.

Por fim, dessa concepção de individualidade, necessariamente forjada nos encontros com outras coisas singulares, chegamos a uma importantíssima conseqüência: um indivíduo não existe isolado. São nossos encontros com outras coisas singulares, com outros semelhantes a nós, que determinam a singularidade. A subjetividade humana é necessariamente forjada na experiência da comunidade. E assim, veremos a seguir, o esforço por perseverar na existência é também o

Deleuze e Felix Guattari: heterogênes e devir” em *Margem*, nº 16, dezembro de 2002, p. 104. também disponível em <http://www.pucsp.br/margem/pdf/m16gd.pdf>, acessado em março de 2008.

²⁰ Lembramos aqui os versos de Manuel Bandeira: “ Vi ontem um bicho / Na imundice do pátio / Catando comida entre os detritos. / Quando achava alguma coisa, / Não examinava nem cheirava: / engolia com voracidade. / O bicho não era um cão, / Não era um gato, / Não era um rato. / O bicho, meu Deus, era um homem.” E, parafraseando o título da bela obra de Primo Levi, literatura igualmente obrigatória sobre o tema, spinozaneamente podemos indagar: “É isto um homem?”

esforço por bons encontros com outros semelhantes a nós, esforço pelo comum, esforço de constituir o coletivo, de unir-se num mesmo indivíduo político: a multidão.

*

*

*

No múltiplo simultâneo da Substância se diferenciam as singularidades de cada modo finito. Por uma série de encontros e afetos, em suas potências individuais, cada coisa singular define-se em ações e passividades. E assim Spinoza constrói uma outra antropologia. Sem privilégios o homem é mais uma coisa como outra qualquer na natureza. E a singularidade humana é um devir, um “devir-pessoa” que pode ou não ocorrer, dependendo da aleatoriedade dos encontros; mas um devir que é necessariamente imerso no coletivo.

3.2

A Multidão: uma multiplicidade de singularidades.

Ao mesmo tempo em que cada indivíduo diferencia-se em sua singularidade pelos encontros com outros modos finitos na Substância, as relações de composição entre coisas singulares constituem um mesmo indivíduo coletivo. Assim, enquanto ao homem, em seu devir-pessoa, são úteis bons encontros com outros homens, as relações de composição entre indivíduos humanos constituem um só indivíduo coletivo, uma multidão.

3.2.1

A dinâmica afetiva constituinte da multidão

Já vimos que as coisas singulares são realidades complexas, cada coisa singular não é um uno indivisível, mas sua forma é a relação de composição entre partes que a constituem. Cada indivíduo é necessariamente uma relação entre indivíduos constituintes. E tal composição independe da ação de qualquer agente externo, independe de qualquer outro movimento que não aquele determinado pelo próprio *conatus* de cada um de seus indivíduos constituintes.

Na sua *Ética*, Spinoza enuncia a possibilidade de constituição de indivíduos compostos pela relação de composição entre coisas singulares na Natureza :

“Por coisa singular entendo as coisas que são finitas e que têm uma existência determinada. Se acontece que vários indivíduos concorrem para uma mesma ação, de tal modo que todos em conjunto sejam a causa de um mesmo efeito, considero-os, então, todos juntos como constituindo uma mesma coisa singular.”²¹

Quando dois ou mais indivíduos atuam como causa de um mesmo efeito, quando as potências de agir de duas ou mais coisas singulares se compõem num movimento comum, consideramos que constituem, em conjunto, um só indivíduo composto.

Nos encontros e relações de composição entre coisas singulares, a gênese de um indivíduo composto é um movimento absolutamente imanente. Sem finalidades ou determinações transcendentais, a constituição de um indivíduo coletivo decorre necessariamente do esforço de cada coisa singular pelo que lhe é útil a perseverar na existência, pelas relações de composição com outros indivíduos que lhe aumentem a potência de agir. A busca pelo comum, pela composição com outras coisas singulares e a constituição de uma potência de agir coletiva é expressão do próprio *conatus* individual, em seu esforço pela alegria, seu esforço pela liberdade, seu esforço de existir.

E assim, é na resistência ontológica, que constitui a essência de cada indivíduo singular, que Spinoza encontra a dinâmica da constituição do sujeito coletivo multidão. Se inscreve no *conatus* de cada homem a dinâmica afetiva capaz de reconhecer, no esforço pela sociabilidade, não o medo da morte, ou a ação de um agente transcendente qualquer, mas a busca pela alegria individual no convívio com outros semelhantes a nós²².

Na luta pela existência, na busca pelas alegrias que aumentam nossa potência de agir, nos é útil tudo aquilo que convém com nossa natureza. E assim, dirá nosso filósofo:

²¹ Definição VI da Parte II da *Ética*.

²² “Em Spinoza não é o medo da morte que impulsiona a constituição da sociedade, mas sim o desejo de viver bem, que somente se faz possível em comunidade. (...) Não é o cálculo racional hobbesiano, fundado no medo da morte, mas sim o desejo positivo de expansão da potência, através da formação de uma comunidade...” (Guimaraens, Francisco de. *O poder constituinte...*.p. 140)

“Não há, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular que seja mais útil ao homem do que um homem que vive sob a condução da razão. Com efeito, o que é de máxima utilidade para o homem é aquilo que concorda, ao máximo, com a sua natureza, isto é (como é, por si mesmo, sabido), o homem²³”.

Inscrita no *conatus* individual está a busca pelo acordo com outros semelhantes a nós, a busca pela conveniência, a busca pela comunidade. A constituição da sociedade política não é o signo do medo da morte, nem um cálculo racional a justificar a submissão a um poder transcendente. A gênese da multidão, para Spinoza, se inscreve no movimento imanente dos afetos, na busca por bons encontros, na essência de cada indivíduo cuja potência de agir seria impotente sem a experiência do comum.

Mas, diz ainda nosso filósofo: “apenas à medida que vivem sob a condução da razão, os homens concordam, sempre e necessariamente, em natureza”²⁴. Entre homens racionais é evidente a utilidade da vida em sociedade. Do conhecimento adequado do que é útil ao esforço em perseverar na existência decorre a consciência da utilidade da busca pelo comum²⁵. Nas relações de composição com outros semelhantes a nós experimentamos afetos de alegria que favorecem a constituição de nossa singularidade e proporcionam as condições adequadas para o aumento de nossa potência de agir, as condições materiais da liberdade. Quando os homens são guiados pela razão, a constituição da multidão é determinada por um acordo necessário sobre a utilidade da convivência pacífica e do esforço pela comunidade²⁶.

No entanto, a razão em Spinoza não é uma condição inata do homem, nem é o funcionamento mais comum da mente. A experiência da razão depende de um esforço, de um exercício; o funcionamento mais corriqueiro da mente é a

²³ E IV, prop. 35, corolário 1

²⁴ E IV, prop. 35

²⁵ “Quero dizer com isso que os homens não podem aspirar nada que seja mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem, todos, em concordância em tudo, de maneira que as mentes e os corpos de todos componham como que uma só mente e um só corpo, e que todos, em conjunto, se esforcem, tanto quanto possam, por conservar o seu ser, e que busquem, juntos, o que é de utilidade comum para todos.” EIV, prop. 18, esc.

²⁶ “... Espinosa demonstra que, sob a direção da razão ou na ação, os homens não se combatem uns aos outros, pois, conhecendo as noções comuns (ou as propriedades comuns às partes de um mesmo todo que as fazem convenientes entre si), sabem que é pela concordância que cada um e todos aumentarão a força de seus *conatus* e sua própria liberdade. Em outras palavras, a razão ensina que é preciso fortalecer o que os homens possuem em comum ou o que compartilham naturalmente sem disputa, pois nisso reside o aumento da vida e da liberdade de cada um.” (Chauí, Marilena. “A instituição do campo político” em *Política em Espinosa...*p. 160)

imaginação. Longe da racionalidade, a maioria dos homens, na maior parte do tempo, vive imersa em idéias imaginativas, no conhecimento parcial e inadequado do que lhes é útil, entregues à aleatoriedade dos encontros e das paixões. E, assim, se movidos pela razão os homens concordam necessariamente sobre o que lhes é bom e útil, e identificam na convivência pacífica com seus semelhantes um aumento da sua potência de agir individual; guiados pela imaginação e pela violência das paixões, os homens podem ser contrários uns aos outros²⁷.

Neste sentido, não bastaria ao nosso filósofo indicar uma dinâmica imanente, constitutiva da multidão, restrita a conduta racional dos homens. No campo das paixões, mesmo imerso na passividade e na servidão, algo de útil ao *conatus* individual determina a constituição da sociedade política²⁸.

Uma dinâmica afetiva do reconhecimento e da identificação moverá os homens na constituição do sujeito coletivo multidão. Antes do amor ou ódio recíprocos, numa situação em que não experimentem pelo outro quaisquer afetos, os homens, mesmo na imaginação, reconhecem no encontro com outros homens algo de útil, por reconhecer neles alguma semelhança consigo próprios. Impõe-se aí uma dinâmica afetiva do reconhecimento que Spinoza chama de “*affectuum imitatio*”, segundo a qual, necessariamente, pela imagem do outro, semelhante a nós, afetado de alegria ou tristeza, somos afetados de forma semelhante.²⁹

“Por imaginarmos que uma coisa semelhante a nós e que não nos provocou nenhum afeto é afetada de algum afeto, seremos, em razão dessa imaginação, afetados de um afeto semelhante.” E III, prop. 27.

Spinoza estabelece aqui uma dinâmica da identificação, uma rede de imitações afetivas, que é capaz de engendrar a sociabilidade no cerne do *conatus* individual. Assim como o reconhecimento da própria singularidade se constitui nos encontros com outros semelhantes a nós, a idéia de outros semelhantes

²⁷ E IV, prop. 34

²⁸ “Ce que nous montre Spinoza, c’est qu’il y a un autre genèse (ou « production ») de la société à partir des passions elles-mêmes, dans leur élément, bien que cette fois elle ne conduise à aucun accord nécessaire.” Balibar, Etienne. *Spinoza et la politique*, 2ª edição, PUF, Paris, 1990, p.101

²⁹ “Cette analyse est d’une extrême importance: en fait elle déplace toute la problématique de la sociabilité. Le « semblable » (...) n’existe pas comme tel naturellement, au sens cette fois d’un être là donné. Mais il est constitué par un processus d’identification imaginaire, que Spinoza appelle « imitation affective » (*affectuum imitatio*) (...), et qui agit dans la reconnaissance mutuelle des individus aussi bien que dans la formation de la « multitude » comme agrégat instable de passions individuelles. (...)” Balibar, Etienne. *Spinoza et la politique*...pp. 103/104

afetados de tristezas ou alegrias produz em nossa própria potência variações semelhantes.

Cabe aqui uma importante ressalva. A imitação afetiva spinozana não decorre de qualquer noção de caridade ou solidariedade abstrata e universal, não está calcada na identificação por tipos universais, como uma identificação por espécie, gênero ou raça. Não é por nos concebermos como irmãos numa mesma espécie humana, dotados de uma mesma natureza transcendente, que nascemos com um sentimento de solidariedade em relação ao próximo. Nem, tão pouco, tal imitação afetiva depende da crença de que seríamos todos filhos de um mesmo Deus igualmente antropomórfico e criador. Pelo que já vimos sobre a ontologia spinozana tais explicações seriam absurdas.

A imitação afetiva, enunciada por Spinoza como dinâmica da sociabilidade, decorre imediatamente da sua própria concepção antropológica. É justamente porque nossa singularidade só se constitui no encontro com outros semelhantes a nós, que só nos reconhecemos ao reconhecermos também o outro, e necessariamente nos identificamos aos afetos de nossos semelhantes³⁰. Já vimos que a individualidade se constitui nas variações afetivas dos encontros com outras coisas singulares, e, assim, da mesma forma, as variações afetivas das coisas singulares semelhantes a nós determinam também nossa individualidade³¹. A imitação afetiva se inscreve no próprio *conatus* individual, em seu esforço por sua própria singularidade, singularidade necessariamente constituída pelos encontros com seus semelhantes.

Isto posto, decorre da dinâmica da imitação dos afetos que um afeto experimentado coletivamente será sempre maior que aquele experimentado sozinho. Ao experimentarmos, por exemplo, alegrias comuns, nossa alegria individual se vê aumentada pelo afeto de alegria decorrente da idéia de que outros semelhantes também experimentam a mesma alegria. Assim diz nosso filósofo:

“Se imaginamos que alguém ama, ou deseja, ou odeia uma coisa que nós mesmos amamos, desejamos ou odiamos, amaremos, por esse motivo, essa coisa com mais firmeza, etc. Se, por outro lado, imaginamos que alguém

³⁰ “De même que nous tendons à persévérer dans notre être, c’est-à-dire à nous accorder à nous-mêmes, de même nous tendons à nous accorder à nos semblables ; et ceci découle de cela : c’est parce que les essences singulières des autres hommes ressemblent à la notre que l’affirmation de nous mêmes passe par l’affirmation d’autrui.” Matheron, Alexandre. Ob. cit. pp. 155-156

³¹ “La constitution de l’individualité et celle de la multitude dans l’imaginaire sont un Seul et même problème, un seul et même processus : ce que Spinoza appelle *affectuum imitatio*. » Balibar, Étienne. *La crainte des masses*, Galilée, Paris, 1997, p. 89.

abomina aquilo que amamos ou, inversamente, que ama aquilo que abominamos, então padeceremos de uma flutuação de ânimo.” E III, prop. 31.

“O homem amará com mais constância o bem que ama e apetece a para si próprio se vê que outros também o amam (...). Portanto (...), ele se esforçará para que outros também o amem...” E IV, prop. 37, demonstração alternativa.

A mecânica afetiva montada por Spinoza vai identificar a utilidade, o aumento no grau de potência do indivíduo, ao experimentar afetos comuns com seus semelhantes. Assim, a gênese afetiva da multidão não passa necessariamente pela concordância quanto ao útil comum, mas pela busca do aumento na potência individual na experiência coletiva dos afetos.

É a dinâmica da imitação afetiva, elaborada na *Ética*, que permite ao nosso filósofo abrir mão da figura do pacto como elemento agregador da sociedade. No *Tratado teológico político* (TTP), publicado em 1670, Spinoza ainda trata da constituição do sujeito coletivo, e da constituição da sociedade civil, com o recurso à figura de um pacto, firmado entre os constituintes. Já no *Tratado político* (TP), redigido entre 1665 e 1677, a figura do pacto é dispensada. Elaborada entre as duas obras políticas, nos anos de 1670 a 1675, a *Ética*, ao definir a dinâmica da imitação dos afetos, instala a gênese imanente da multidão na própria lógica do *conatus*, dispensando o recurso a qualquer outro meio de composição entre os homens³².

Cumprе salientar, ainda, que, apesar da referência a um pacto social no TTP, Spinoza não pode ser considerado um pensador contratualista³³. O contratualismo tem por pressuposto fundamental uma concepção antropológica rechaçada por nosso filósofo. Em Spinoza não existe o livre-arbítrio, qualquer

³² “Os comentadores da obra política espinosana não podem deixar de enfrentar o fato de que a instituição do campo político não parece receber a mesma explicação no *Teológico-político* e no *Político*, pois o primeiro invoca a idéia de pacto como instância instituinte enquanto o segundo invoca o direito da *multitudo* como causa eficiente do corpo político. (...) Intrinsecamente, a diferença entre os dois tratados decorre da elaboração, no intervalo entre ambos, da ontologia, da física e da psicologia da *Ética*, graças às quais a noção de pacto perde o aspecto fundante, embora a operação de pactuar não seja afastada por Espinosa. De fato, com a *Ética*, o filósofo dispõe dos elementos para formular a idéia do sujeito político como união de corpos e mentes que constituem um indivíduo coletivo, a *multitudo*, cujo direito natural é o direito civil” (Chauí, Marilena. “A instituição do campo político” em *Política em Spinoza...*p.164-165)

³³ “Em suma, o contrato no Tratado Teológico-Político possui caráter nominal, inexistindo, na concepção spinozana acerca do contrato, qualquer das características que o qualificam nas doutrinas contratualistas. Se Spinoza já poderia ser considerado um autor que se valia do termo ‘direito natural’ sem ser jusnaturalista, agora é possível estabelecer que ele usa o termo ‘contrato’ não chegando a se configurar um pensador contratualista.” Guimaraens, Francesco de. *Cartografia da imanência...*p. 269

concepção voluntarista ou decisionista acerca da constituição da sociedade civil é totalmente incompatível com a antropologia da individualidade, enunciada por Spinoza. A sociabilidade não passa por uma decisão de vontade dos sujeitos livres contratantes, aliás, sujeito e sociedade em Spinoza se constituem juntos, como já ressaltamos, o devir-pessoa é indissociável do convívio com outros semelhantes.

Assim, a dinâmica da imitação dos afetos, em Spinoza, é o que constitui a comunidade, é o que permite ao nosso autor dispensar qualquer recurso à abstração de um contrato social ou de pacto de vontades. Não se trata de decisão, trato ou acordo, em Spinoza a constituição da multidão se efetiva pela identificação, pelo reconhecimento e pela expressão do *conatus* individual na busca por afetos comuns. A multidão se constitui imediatamente nas relações afetivas, é expressão do *conatus* individual, da busca pelas melhores condições de cada um e de todos os homens perseverarem na existência.

No que concerne, à dinâmica de imitação afetiva constituinte da multidão, duas cadeias afetivas são igualmente importantes, embora de inversos efeitos, na análise da sociabilidade. Trata-se, de um lado, da cadeia afetiva da comiseração e benevolência, afetos tristes, mas que podem sustentar algum grau de comunidade; e, por outro lado, a ambição de dominação que pode levar à sedição e à tirania.

A comiseração é a tristeza nascida da idéia de um mal que atingiu outro semelhante a nós³⁴. Já a benevolência é o desejo de fazer bem ao outro por quem sentimos comiseração³⁵. Como afetos de tristeza, tanto a comiseração quanto a benevolência não são úteis em si mesmas. Podemos inclusive destacar que em sociedades bem organizadas politicamente, e numa comunidade de homens sábios, tais afetos teriam pouca ou nenhuma utilidade³⁶. Não é acompanhada apenas de comiseração e benevolência que nasce ou articula-se uma sociedade política estável e livre. Tais afetos são tristezas efêmeras, paixões que dependem da aleatoriedade dos encontros, e assim, jamais poderiam assegurar a constituição de uma sociedade política estável e livre.

No entanto, em sociedades politicamente mal organizadas, como as que de fato existem, ou em situações extremas, como no estado de natureza, em

³⁴ E III, definição dos afetos 18.

³⁵ E III, definição dos afetos 35.

³⁶ “Dans une société politique bien organisée, la pitié serait tout aussi inutile que dans une communauté de sages...” Matheron, Alexandre. Ob. cit. p. 157

que falta qualquer regulação política, a comiserção e a benevolência têm uma importância que não pode ser negligenciada. Inversamente proporcional ao bom funcionamento das instituições políticas, a comiserção e a benevolência podem atenuar desigualdades e conflitos, podem garantir algum grau de comunidade, mesmo que na falência da organização política³⁷.

Neste sentido, a comiserção e a benevolência têm, para o *conatus* coletivo da multidão, uma função próxima àquela da tristeza indiretamente boa para o *conatus* individual, ou seja, são tristezas que evitam outro mal maior³⁸. A comiserção e a benevolência, apesar de paixões tristes, podem evitar a instauração e manutenção de desigualdades excessivas entre os indivíduos constituintes da multidão, desigualdades que poderiam levar a graves conflitos e à própria dissolução da sociedade.

Mas, enquanto a comiserção e a benevolência garantem algum grau de sociabilidade, a ambição de dominação é um afeto de sedição. A imitação afetiva determina a cada indivíduo buscar afetos coletivos. Assim, buscamos amar o que os outros amam, e, inversamente, buscamos que outros amem aquilo que nós amamos. Do desejo que nossos semelhantes amem aquilo que amamos, e odeiem o que nós também odiamos, nasce a ambição de impor aos nossos semelhantes nosso próprio sistema de valores.

Já vimos que, em si mesmas, as coisas não são boas nem más. É em função do *conatus* individual, pelo afeto que cada encontro provoca, que reconhecemos uma coisa como objeto de amor ou de ódio, ou de qualquer outro afeto. Onde a possibilidade de um mesmo objeto ser por uns amado, por outros odiado e em outros, ainda, não provocar qualquer afeto.

A busca pela experiência de afetos comuns leva os homens, no entanto, a buscarem que seus semelhantes amem aquilo que ele próprio ama, de modo que assim sua alegria seja aumentada. A imitação afetiva determina o desejo pela experiência de afetos coletivos e o desejo de coletivização de nossos

³⁷ “La pitié joue donc, dans la communauté humaine, un rôle régulateur que varie en raison inverse de la stabilité de cette communauté elle-même. Inexistante chez les sages, inutile dans les sociétés idéales que décrit le Traité politique, accessoirement utile dans les sociétés de fait que spinoza a sous les yeux, elle devient indispensable dans l’état de nature. » Matheron, Alexandre. Ob. Cit. p. 158

³⁸ “Disons, pour comparer systématiquement le *conatus* inter-humaine au *conatus* individuel, que la pitié est à la communauté humaine ce qu’est à l’individu la tristesse indirectement bonne: déformation de structure, mais qui compense cette autre déformation, plus grave encore, qu’est l’inégalité excessive” Matheron, Alexandre. Ob.Cit. 158

afetos individuais. Surge daí a ambição de dominação, a ambição de impor a nossos semelhantes nosso próprio sistema de valores³⁹. Ambição que, numa sociedade política, pode materializar-se em ambição pelo exercício para fins particulares do poder político.

Assim, a mesma dinâmica de imitação afetiva que inscreve a sociabilidade no cerne do *conatus* individual, pode também engendrar os afetos que determinam a dissolução da multidão. A ambição de dominação, alimentada pela busca de afetos coletivos, acarreta conflitos no seio da sociedade⁴⁰. A ambição de impor aos outros o seu sistema individual de valores gera discórdias e alimenta desejos tirânicos.

3.2.2

Uma multiplicidade de singularidades

Isto posto, feitas essas breves observações sobre a dinâmica da imitação afetiva e os afetos que podem lhe acompanhar, levando à preservação ou à sedição na comunidade, cabe-nos ainda analisar algumas características fundamentais deste indivíduo coletivo, a multidão. A constituição da multidão é a constituição de uma singularidade coletiva. Nas relações de composição entre indivíduos que formam a multidão, expressam-se, também, hábitos coletivos, uma língua comum e uma memória coletiva que constituem, ao mesmo tempo em que singularizam, tanto o sujeito coletivo como cada um de seus constituintes.

Com a multidão se constitui um *ingenium* coletivo, um conjunto de hábitos e memórias que terá fundamental importância na forma de sua organização e de suas instituições jurídicas e políticas. O conjunto de hábitos e memórias de uma determinada multidão pode constituí-la como uma singularidade mais propensa à servidão, ou como uma sociedade apta à liberdade. Em Spinoza, as relações de composição entre os indivíduos que se estabelecem no

³⁹ “Toutes choses égales d’ailleurs, nous préférons nos vue personnelles. Nous nous efforçons donc, afin de rétablir en nous l’équilibre, de faire adopter par autrui notre propre système de valeurs. » Matheron, Alexandre. Ob. cit. p. 167.

⁴⁰ “Esse esforço por fazer com que todos aprovelem o que se ama ou se odeia é, na verdade, a ambição. Vemos, assim, que cada um, por natureza, deseja que os outros vivam de acordo com a inclinação que lhe é própria. Como é isso que todos desejam, constituindo-se, assim, em obstáculos recíprocos, e como todos querem ser louvados ou amados por todos, acabam todos por se odiar mutuamente.” E III, prop. 31, esc.

momento da constituição da multidão determinam sua forma, seu *ingenium* e influem de decisivamente em sua organização política.

Cabe ainda ressaltar que, embora constituída por hábitos e memórias comuns, como singularidade coletiva, a multidão não é uma uniformidade. Seus indivíduos constituintes não abdicam de suas singularidades para perderem-se em uma mesma, igual e homogênea subjetividade coletiva. A multidão é uma multiplicidade de singularidades⁴¹. Ao mesmo tempo em que compõe com seus semelhantes um mesmo indivíduo, cada homem constitui sua própria subjetividade nos encontros e afetos que lhe ocorrem na existência. Uma multiplicidade de devires individuais se compõem para a constituição de uma só singularidade coletiva, sem, no entanto, abdicarem de suas próprias individualidades.

Esta multiplicidade que compõe a singularidade da multidão, e sua gênese imanente, evidenciam a distância entre o conceito spinozano de multidão e três outras figuras, utilizadas pelo pensamento político hegemônico, para compreensão, ou contensão, do sujeito político: as figuras de povo, nação e massa.

O conceito de povo é estabelecido no pensamento político moderno como indissociável do conceito de Estado⁴². É o poder do soberano quem delimita os integrantes de um povo, sua fronteira, seus direitos e deveres. O povo depende de um agente transcendente que lhe determine sua constituição, que lhe confira sua própria potência, que lhe assegure a própria unidade. A singularidade de um povo é constituída na transcendência de um poder que o organize.

Nada disso se aplica à multidão spinozana. Sua gênese imanente, impulsionada pela dinâmica afetiva de cada um de seus constituintes, não precisa de qualquer agente agregador transcendente, nem de qualquer poder que lhe venha definir seus limites. O sujeito coletivo multidão constitui-se independente de

⁴¹ “A afirmação da multiplicidade como dispositivo de compreensão do modo de composição dos corpos e das mentes permite refundar o pensamento político, estabelecendo-se um novo sujeito político. As multiplicidades são aptas a formar corpos e mentes, do mesmo modo que podem constituir sujeitos políticos, multidões. A filosofia spinozana não faz coro com as inúmeras vertentes do pensamento político que entendem que só a unidade é governável. O múltiplo não se considera algo que carrega em si uma certa negatividade, um sinal de desordem ou desarmonia. Trata-se, na verdade, daquilo que se encontra na origem da composição de todas as coisas.” Guimaraens, Francisco de. *Cartografia da imanência*...pp. 248-249.

⁴² “Os indivíduos, no momento em que alienaram poder, tornam-se um povo, isto é, tornam-se o conjunto de portadores de direitos reconhecidos pelo soberano. Eis então que o *conceito de povo aparece na modernidade como uma produção do Estado*.” Negri, Antonio, *Cinco lições sobre Império*, Ed. DP&A, Rio de Janeiro, 2003, p. 143

qualquer organização estatal. Embora possa vir a organizar-se em Estado, a multidão constitui-se no esforço singular de cada um de seus constituintes, é expressão imanente do *conatus*.

Da mesma forma, o conceito de nação nos remete a elementos transcendentais e se distancia da multidão. A nação pressupõe uma série de elementos imaginativos, finalísticos e historicamente determinados que, embora possam constituir o *ingenium* da multidão, não definem sua constituição. Na nação estão embutidos valores transcendentais, ideais abstratos, símbolos e finalidades próprios da imaginação, em que mergulham e determinam-se as singularidades individuais em uma só identificação nacional⁴³.

Já a multidão não precisa, para sua constituição, de elementos transcendentais. A identificação que assegura a composição entre os indivíduos constituintes da multidão estabelece-se diretamente, pela expressão do *conatus*, na busca pela experiência de afetos comuns. A constituição da multidão e de seu *ingenium* coletivo pode até acompanhar-se da instituição de símbolos e ideais comuns, mas tais construções imaginativas não explicam a sua gênese, o que sustenta a relação de composição entre seus indivíduos constituintes é a dinâmica da imitação afetiva, o esforço individual pela existência e a utilidade da experiência de afetos comuns.

Por fim, tão pouco o conceito de massa define com precisão a multidão spinozana. Mesmo não implicando qualquer fator agregador transcendente, o conceito de massa traz em si a idéia de um coletivo desordenado e confuso, onde não mais subsistem as singularidades individuais⁴⁴. Na massa indivíduos se dissolvem numa mesma uniformidade, a constituição de uma singularidade coletiva é a dissolução das individualidades. A massa não comporta conflitos internos, a massa é uniforme⁴⁵.

⁴³ “ À primeira vista, este conceito [nação] pareceria singularmente adequado àquele de procedimento absoluto, não fosse o fato de que ele é um conceito genérico, real só na imaginação (e, portanto, indefinidamente manipulável). Por outro lado, porém, é um conceito historicamente determinado, freqüentemente em função da ruptura do processo constituinte, de sua hipótese ou limitação.” Negri, Antonio, *O poder constituinte...* pp. 42/43

⁴⁴ “Com o desenvolvimento do capitalismo e com a afirmação de uma sociedade complexa, fortemente articulada em classes, vem impondo-se a idéia de *multidão como massa*. Nesse caso, a multidão é descrita como um conjunto massificado, confuso e indistinto, todavia capaz de força de choque e/ou resistência.” Negri, Antonio. *Cinco lições sobre o Império...*p. 144

⁴⁵ Foge aos limites deste trabalho um estudo mais detalhado e atencioso sobre a questão da massa como sujeito político. No entanto, apenas no intuito de diferenciar sua constituição daquela da multidão spinozana, nos remetemos a descrição de Elias Canetti, o mais importante autor

O conceito spinozano de multidão não se identifica plenamente ao conceito de massa do pensamento político hegemônico. A multidão é uma multiplicidade de singularidades. Sem eliminar diferenças e conflitos internos, sem suprimir as singularidades individuais de seus constituintes, a multidão se constitui no esforço pelo comum, nas relações de composição e antagonismos entre seus constituintes. A constituição de uma singularidade coletiva é, assim, a constituição de uma relação afetiva de composição entre uma multiplicidade de singularidades.

*

*

*

Assim, temos que, em Spinoza, a concepção antropológica da singularidade, e a dinâmica afetiva da imitação dos afetos constroem um conceito de sujeito político cuja singularidade coletiva é ao mesmo tempo imanente e múltipla; engendrada pela dinâmica do *conatus*, uma multiplicidade de singularidades. Uma multidão que não é necessariamente um povo, nem uma nação, não é só uma massa de gente, mas é uma relação de composição entre homens, entre semelhantes, expressão de um desejo pelo comum, pela liberdade. A multidão spinozana é o coletivo e o singular que se constituem mutuamente e simultaneamente, a composição entre homens que constituirá o político, que organizará leis comuns, direitos, e poderá garantir as condições materiais da liberdade.

contemporâneo sobre o conceito de massa: “Tão logo nos entregamos à massa não tememos o seu contato. Na massa ideal, todos são iguais. Nenhuma diversidade conta, nem mesmo a dos sexos. Quem quer que nos comprima é igual a nós. Sentimo-lo como sentimos a nós mesmos. Subitamente, tudo se passa então como que *no interior de um único corpo*.” Canetti, Elias. *Massa e poder*, Companhia das letras, São Paulo, 2005, p. 14