

CIÊNCIA INTUITIVA E TRANSINDIVIDUALIDADE

ANDRÉ MENEZES ROCHA*

(1) INTRODUÇÃO

O propósito deste texto é mostrar que a ciência intuitiva não é uma filosofia do “sujeito”: nem é fruto de um entendimento kantiano, nem de um espírito hegeliano que se crê uma *pars totalis* capaz de conter, como uma supermônada, a totalidade do espírito absoluto. Veremos que a ciência intuitiva de Espinosa, se interpretada segundo as exigências da “revolução copernicana”, conduz não à analítica deste “sujeito” fictício que é o transcendental, mas à mente que é idéia do corpo.

O “esquema” que Balibar oferece para elaborar a intuição permite passar da autoimagem do “sujeito” à intuição do indivíduo, das insolúveis dificuldades inerentes às teorizações da “intersubjetividade” à necessidade ontológica da transindividualidade. Desta “revolução copernicana”, destacarei duas propriedades:

(1) não há propriamente intuição *dos outros*, como se fossem objetos de um “sujeito de representações”, mas há intuição *com os outros* que intuem conosco: a intuição é uma atividade transindividual, ela se concretiza de maneira finita tanto em mim como nos outros, segundo as diferenças individuais e culturais, mas nós podemos, nós que intuimos conjuntamente, intuir esta atividade transindividual que se concretiza em nós infinitamente, pois é o modo infinito cuja atividade está sempre pressuposta, como um universal concreto, em cada ação intuitiva de cada um de nós.

(2) não há começo e nem fim para a ciência intuitiva, mas nós podemos aumentar cada vez mais e mais a potência de intuir, tanto na quantidade da potência como na qualidade dos afetos. Veremos que o próprio “esquema” se reestrutura continuamente: trocamos partes com outros indivíduos, partes que são

afecções e idéias de afecções; portanto, que também são intuições, ou seja, idéias das idéias destas afecções. Apesar das trocas contínuas, conservamos algumas partes fixas que podemos designar como os núcleos duros da ciência intuitiva: há afetos ativos mais intensos e duráveis que outros. Precisaremos distinguir nossas intuições pela sua diversidade, talvez de maneira semelhante às distinções entre as partes “fluidas”, “moles” e “duras” do corpo na “pequena física”. Depois, será ainda necessário investigar as relações recíprocas destas partes diversas com a fonte fixa de “*continua ac summa laetitia*” de que nos dá notícia o *Tratado da Emenda do Intelecto*.

(2) A TRANSINDIVIDUALIDADE COMO “ESQUEMA” DA INTUIÇÃO

O primeiro passo é pensar a transindividualidade como “esquema” de causalidade, não aquele que é subsumido pelo entendimento kantiano sob a categoria da *relação*, mas outro que é pensado pelo intelecto¹ espinosano. Em outras palavras, o “esquema” é elaborado para a produção da *scientia intuitiva*, conhecimento da gênese substancial das essências finitas.

Balibar assinala que o “esquema” de Espinosa tem duas características principais: (1) que a interação causal entre uma multiplicidade de termos é original e não derivada (recusa da causalidade linear); (2) que a ordem e conexão não é tecida por relações entre termos atômicos (as “substâncias” ou “sujeitos”), mas entre indivíduos (ou seja, individuações também relativas a outras individuações)².

¹ É preciso trabalhar a diferença entre o intelecto [*intelligere*] de Espinosa e o entendimento que posteriormente surgiu nas obras de Locke [*understand*] e Kant [*verstand*], entendimento de um “sujeito” que é suposto um substrato último ou substância de suas sensações e idéias. Em Espinosa, o intelecto não é uma substância: desde o *TIE*, nas páginas finais do tratado, só há emenda do intelecto finito na medida em que se intui como afecção do intelecto infinito, ou seja, como modo finito produzido pela substância.

² Balibar, Etienne. *Individualite et transindividualite chez Spinoza*. p.37

* Doutorando em FILOSOFIA na USP, sob a orientação da Profa. Dra. Marilena Chaui. Sua pesquisa de doutorado está centrada no conceito de democracia no *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO* de Espinosa.

Buscaremos aprofundar estas duas características do “esquema”. Antes quero apresentar brevemente a questão que vai ser delineada ao longo do artigo.

(2.1) A ESTRUTURA: ORDEM E CONEXÃO DOS ATRIBUTOS

A essência absolutamente infinita da substância se autoproduz numa só e mesma ordem e conexão que é a estrutura de produção de toda a realidade. Nas seis primeiras proposições de EII, com efeito, Espinosa demonstra que a produção dos corpos na extensão e a produção das idéias no pensamento, ou seja, que a estruturação dos modos nos atributos de Deus, não é senão uma só e mesma ordem e conexão. Ora, isso significa que a Substância não produz as coisas porque primeiro as conheceu, mas as conhece na exata medida em que as produz (EIIIP6Corol). Espinosa, assim, não assume o materialismo para negar que haja uma inteligência infinita (que a tradição teológica buscava chamando pelo nome de Deus), mas para afastar sua abstração e mostrar como o intelecto infinito pensa a realidade: há a produção de uma inteligibilidade e a condição para intuir a atividade do intelecto infinito é afastar a metafísica abstrata do entendimento.

Qual o nexa entre a atividade estrutural e as operações conjunturais, ou seja, em termos espinosanos, entre a natureza naturante e a natureza naturada? Para Balibar há uma reciprocidade entre substância e modos: a reciprocidade desaparece na interpretação de Negri, pois precisou ocultar a substância para pensar a emancipação dos modos. Ora, talvez a emancipação dos modos, o devir da individuação finita em liberdade, dependa precisamente desta reciprocidade, ou seja, dependa de um certo nexa entre o processo histórico conjuntural e o processo ontológico estrutural³. Numa nota em que apresenta a crítica, Balibar afirma que “a reciprocidade é precisamente o coração do problema da individualidade.”⁴ Pensemos agora nas conjunturas.

(2.2) AS CONJUNTURAS: A PRODUÇÃO DOS MODOS FINITOS

Como os modos finitos são produzidos? Por EIP28, os modos finitos são determinados a existir e

³ “O indivíduo não é <substância>, como em Aristóteles, mas inversamente a substância (*Deus sive Natura*) não <precede> os indivíduos, ela não é nada outro que sua multiplicidade. Ela designa idênticamente o processo infinito de produção de indivíduos e a infinidade de conexões causais existentes entre eles.” Balibar, Etienne. *Individualité et transindividualité chez Spinoza*. p. 35.

⁴ Balibar, Etienne. *Idem*. p.35. Nota 1.

operar uns pelos outros. O indivíduo é gerado por outros indivíduos, mas um indivíduo não é um “sujeito” fixo de predicados: um indivíduo é operação de individuação. “Na medida em que toda produção natural resulta em individualidades que tendem a aumentar o quanto podem o seu grau de autonomia (ou agir <<adequadamente>>: cf EIIIDef2), a idéia de processos de individuação isolados uns dos outros se torna impensável”⁵.

Se não é por finalidade interna, como o indivíduo é determinado à perpétua individuação? Como afecções da Substância, os modos finitos exprimem o processo ontológico [*causa sui*], por EIP25S, que é a potência absolutamente infinita: mas nos modos finitos, este processo é sempre relativo, pois cada um e todos os modos finitos são afecções finitas deste processo e sua individuação é relativa à individuação dos outros.

Parecerá estranho somente à tradição dos filósofos do “sujeito” que a liberdade do indivíduo dependa de suas relações recíprocas com os outros e não apenas de si mesmo. Servo ou livre, o indivíduo é sempre individuação relativa a outras individuações. E os teólogos da transcendência que insistem em querer um deus separado também fecham os olhos para uma ontologia que busca pensar a reciprocidade e inseparabilidade entre finito e infinito, que busca pensar como o processo de gênese ontológica se explica nas atividades dos modos finitos. Deixemos de lado aqueles que preferem viver nas ilusões da transcendência e voltemos ao nosso “esquema”.

As duas propriedades enunciadas em (1.1) ficam mais claras com o conceito de *integração individual*. Ele pode ser resumido no seguinte enunciado: um indivíduo é necessariamente um todo em relação a outros indivíduos, mas, também necessariamente, uma parte de outro indivíduo. Por exemplo, o coração é um todo de tecidos, mas é também uma parte do corpo humano, conjuntamente com *outras partes*, tais como o pulmão, o cérebro, o estômago, etc...

A “pequena física” de EII estabelece que um corpo só se regenera trocando partes com os outros (Post. 4). Uma individuação só se sustenta com um “fluxo regular de entrada e saída”⁶. As relações são “sistemas” de trocas contínuas e recíprocas com outras individuações. O que os corpos individuais trocam? Trocam suas partes. Os corpos humanos trocam suas

⁵ Balibar, Etienne. *Idem*. p. 36.

⁶ Balibar, Etienne. *Idem*. p. 40.

partes, trocam suas afecções entre si, se considerarmos cada um como um todo. Se considerarmos os mesmos como partes, poderemos afirmar que são subsumidos pela *multitudo*, que só podem persistir sendo subsumidos continuamente pelas instituições do *imperium*.⁷

Como um todo, um indivíduo é uma multiplicidade de relações entre os indivíduos que são suas partes; porém, como parte de um todo que o subsume, o indivíduo também opera nos fluxos de troca, ou seja, nas relações com *outros* indivíduos. Como distinguir neste aparente emaranhado de relações os indivíduos uns dos outros, como pensar as relações de um indivíduo com suas partes e sua diferença ou individualidade com relação aos outros indivíduos com que forma um todo social que os subsume?

Balibar afirma que a distinção não é arbitrária, embora todo e parte sejam sempre noções relativas: a *ratio* de movimento e repouso que se conserva nas trocas recíprocas permite distinguir um indivíduo. Assim, a diferenciação dos indivíduos é pensada não tanto nas relações entre as partes trocadas, mas sobretudo na *ratio* de movimento e repouso que se sustenta nestes fluxos de trocas.

Aqui podemos assinalar um aspecto da temporalidade plural. A reestruturação da *ratio* de movimento e repouso faz com que a *ratio* mais complexa contenha a *ratio* menos complexa: os movimentos presentes contêm os movimentos passados⁸. Além disso, como os indivíduos relativos reestruturam a sua *ratio* de movimento e repouso, a temporalidade plural é constitutiva não apenas de cada individuação, mas também das relações entre todos os indivíduos. No limite, podemos pensar que o próprio modo infinito mediato, a *facies totius universi*, constitui-se necessariamente de infinitos modos finitos que se individualizam em ritmos diversos, cada qual tendo a sua

⁷ Um exemplo com o processo econômico: um homem não sobrevive se não se reproduzir pelo consumo de mercadorias, sobretudo os alimentos e bebidas. Porém, o homem só poderá reproduzir esta operação de subsumir os alimentos todos os dias se, no caso dos que trabalham, vender a sua força de trabalho, ou seja, se as afecções de seu corpo forem subsumidas por uma instituição econômica que reproduza sua produção subsumindo, quotidianamente, um pouco da potência de seus empregados que irão depois repor sua força de trabalho subsumindo alimentos e assim o ciclo vai se repetindo; e assim, dizia Fellini, *la nave va*.

⁸ Mas não há uma metafísica do progresso em Espinosa. O indivíduo pode tanto se tornar mais complexo como se tornar menos complexo. Tudo dependerá das relações que estabelecer, da conjunção de suas forças com as forças dos outros.

ratio de movimento e repouso, cada um tendo seu próprio ritmo de autoestruturação.

Embora cada indivíduo tenha sua *ratio* constitutiva, seu ritmo particular, cada um e todos só se conservam nas relações com os outros inserido em circuitos de trocas recíprocas que exigem, dos seus indivíduos constituintes, uma certa igualdade na *ratio* de movimento e repouso. Por exemplo, um corpo só se torna humano na medida em que sua *ratio* de movimento e repouso é constituída por propriedades comuns aos outros corpos humanos: na medida em que respira com os pulmões, se alimenta, usa a língua, trabalha, etc... Espinosa distingue três tipos de corpos: os fluidos, os moles e os duros. A diferença é relativa: um corpo só é duro em relação a corpos moles ou fluidos, mas pode ser considerado mole em relação a corpos mais duros.

A causalidade recíproca é não apenas fluxo de trocas, mas também modulação recíproca de movimento e repouso⁹. A *imitatio* pode se enraizar na própria razão: a modulação recíproca entre os indivíduos é a modulação relativa da *ratio* de cada um para a formação de um indivíduo de nível “superior”¹⁰. A modulação recíproca entre a *ratio* dos corpos é uma certa equalização de ritmos que determina se o indivíduo nível “superior” é um corpo fluido, mole ou duro, de acordo com as relações entre as suas partes constitutivas.

(2.3) AS ESSÊNCIAS FINITAS

Cumprir notar que as relações de movimento e repouso não constituem a essência do corpo. Com efeito, Espinosa escreve, em EIIP38, que as propriedades comuns não constituem a essência das coisas finitas. As propriedades dos corpos são relações de movimento e repouso, mas a *ratio* de movimento e repouso de um indivíduo pode se alterar na medida em que se torna mais ou menos autônomo, mais ou menos capaz de afetar e ser afetado.

Porém, o que constitui a essência de um corpo na filosofia de Espinosa? Não iremos aqui restabelecer os prejuízos da tradição metafísica, buscando uma unidade abstrata e imutável. Espinosa define a essência do modo finito na definição dos afetos. A essência do

⁹ Balibar, Etienne. *Individualité et transindividualité chez Spinoza*. p. 37.

¹⁰ Os níveis de complexidade são distinguidos por esta terminologia (“inferiores” e “superiores”) que tem a desvantagem de sugerir as imagens hierárquicas da natureza forçadas por antigos e medievais. Mas foi utilizada por Simondon e Balibar a manteve.

modo é a constituição dos apetites do corpo e desejos da mente¹¹.

Em outras palavras, pela *ratio* dos apetites é que um corpo singular *se* move ou *se* repousa¹². Cada corpo é relação de movimentos e repousos, mas o princípio interno de engendramento da *ratio* de movimento e de repouso que define um indivíduo é o seu apetite. Os movimentos de um corpo humano não são os deslocamentos mecânicos, como os movimentos de automóveis e aviões. Os movimentos humanos são mais elaborados e se reestruturam sem cessar porque são desejos: a *ratio* de movimento e repouso de um corpo humano é um tecido de apetites.

(3) A TEMPORALIDADE PLURAL

Escrevemos até aqui que a transindividualidade é um “esquema” de causalidade, mas não deixamos claro ainda o motivo das aspás sobre o “esquema”. Para marcar a diferença em relação a Kant, para marcar que o “esquema” não carece de um suporte formal que seja o sujeito transcendental. Se chamamos de “esquema” o suporte simbólico, o suporte lingüístico e lógico da ciência intuitiva, marcamos assim o seu vínculo com o instituído, pois, como alerta Espinosa no *Tratado Político*, o direito natural é nulo no “estado de natureza”, ou seja, quando não tem a garantia de perseverar pela força das instituições da *res publica*. Contudo, a ciência intuitiva não se resume às formas simbólicas em que se estrutura, aos “olhos da mente” que são as demonstrações: o nosso “esquema” também é considerado sob o aspecto da mente que produz intuições ao lidar com o simbólico.

No conceito de *integração transindividual*, aliás, esta posição já se apresentava como o urdimento de um impensado. Com efeito, se um indivíduo é sempre uma parte de um todo maior, então a mente (a idéia do corpo) não é uma *pars totalis*: muito ao contrário, aliás, a mente é parte de um todo. A mente se percebe como uma parte relativa a outras mentes, mas, sobretudo, como um todo constituído por partes relativas. Na medida em que volta o “esquema” para si mesma, como vimos fazendo, a mente se reconhece como um tecido de relações entre partes ligadas por

trocias recíprocas. Se o “sujeito” da tradição é uma unidade formal simples e homogênea, a individualidade da mente é tão complexa e heterogênea (EIIP15) como o corpo de que é idéia. Mas como é a temporalidade desta individualidade complexa?

As intuições da mente, assim como as operações do corpo, são feitas em camadas diversas de duração. A complexidade de toda essência finita nunca é completa, nunca é passível de uma “determinação completa”: o futuro não está predeterminado para essência finita alguma, mas será o que sua potência construir na relação transindividual com as outras essências. Afecções e intuições passadas podem tanto ter se esvaído como sido trocadas sem que a individualidade da mente tenha se perdido. O processo de individuação não cessa, não há um “fim da história”, *parousia*: momento de revelação da “finalidade” da história, momento que cessaria todo o trabalho de criação e recriação da história humana.

Pensemos no momento em que, estudando com afinco Espinosa, seus leitores e suas leitoras cheguem àquele ponto, enunciado no escólio de EVP10, de conhecer a si mesmos intuitivamente: ora, este conhecimento intuitivo das afecções do corpo é a história individual de cada apetite¹³ e as diversas camadas temporais que constituem a memória de cada um formam concatenações de afecções e idéias, não conexões. Contudo, estas concatenações também seguem a lei da ordem e conexão, como enuncia Espinosa em EVP1, isto é, a ordem e conexão das afecções de um corpo humano é a mesma que a ordem e a conexão dos afetos de uma mente humana. Além disso, toda afecção do corpo humano, mesmo que seja de criança, envolve a idéia da idéia desta afecção, ou seja, pressupõe a atividade do intelecto infinito gerando uma expressão finita da ciência intuitiva (EIIP22).

Supomos leitores e leitoras que se entregaram ao trabalho da intuição e que conhecem intuitivamente as concatenações de afecções que constituem sua memória, ou seja, seu *ingenium*. Porém, como vimos pela segunda propriedade, a ciência intuitiva não tem

¹³ A história natural que cada um faz de sua própria consciência é a história natural de seus desejos e não a coleção de categorias abstratas do entendimento. Quem faz a história natural de seus desejos prepara a intuição da história de sua própria essência, pois como observamos em (2.3), uma essência finita é uma estrutura de desejos relativos. “*A descrição completa da história do si [du soi] não pode resultar que de uma história (natural) completa do desejo, ou seja, das paixões e ações que ele implica (que são modalidades, conseqüências ou causas de suas metamorfoses).*”. Balibar, Etienne. *Individualité et transindividualité chez Spinoza*. p. 43.

¹¹ Balibar, Etienne. *Individualité et transindividualité chez Spinoza*. p. 38

¹² Assim como, veremos adiante, as mentes humanas não são amálgamas de afecções, mas *ratio* de desejos que regulam a entrada e saída de afecções e que determinam, portanto, não apenas suas atividades mentais, mas sobretudo como o humano se relaciona com os outros.

começo e nem fim, o conhecimento adequado destas concatenações não é uma “determinação completa”: ao efetuá-lo, o indivíduo se torna capaz de continuar intuindo as afecções geradas nos novos encontros. Porém, a ciência intuitiva só lida com as concatenações? Não podemos conhecer a ordem e conexão, não podemos conhecer os atributos assim como conhecemos nossas próprias concatenações de afecções?

Uma aventura intelectual assim poderia logo ser desalentada com um único argumento. Deixemos a palavra a um objetor imaginário. Ele diz: vocês acabaram de mostrar, com o “esquema” da transindividualidade, que a ciência intuitiva de um modo finito é sempre relativa às atividades intuitivas dos outros modos finitos. Mostraram também que, além de se desfazer das ilusões e magalomanias das filosofias do “sujeito”, cada indivíduo encontra a sua tranqüilidade e felicidade justamente na medida em que intui as suas constitutivas concatenações de afecções e afetos, ou seja, na medida em que produz amor intelectual. Além disso, mostram que esta atividade é infinita e que cada indivíduo pode, reconhecendo a indeterminação do futuro, estruturar livremente suas relações futuras. Está bom demais assim. Mas não me venham agora, dirá o nosso objetor, falar de ciência intuitiva da substância ela mesma, pois irão cair em embaraços. Com efeito, se o indivíduo não é *pars totalis*, como pode elaborar um conhecimento intuitivo de uma essência absolutamente infinita? O nosso objetor continua: pensemos nos exemplos de Espinosa. A mente de Pedro pode ter uma idéia de afecção do corpo que envolve o corpo e a mente de Paulo, já que todas as afecções de um corpo surgem em relações transindividuais, mas esta idéia é sempre inadequada: Paulo pode formar um conhecimento adequado de si, pois ele é este conhecimento. Contudo Pedro não pode formar um conhecimento adequado de Paulo. Pedro e Paulo podem formar a ciência intuitiva de suas próprias concatenações, mas se me disserem que podem, além disso, aprofundar a ciência intuitiva para o plano da política e da ontologia, direi que cairão no *effetto-catena* e que, como o rapaz de EIIP45S, confundirão sua imaginação com a ordem e conexão da realidade.

Como faremos para vencer estas objeções? Como faremos para passar das concatenações que constituem a memória individual à ordem e conexão que nos constitui na história?

Iniciemos chamando a atenção de nosso objetor para um aspecto que ele não soube perceber no conceito de *integração transindividual*: os “níveis” não

são extrínsecos uns aos outros, mas constituem momentos ou individuações diversas do mesmo processo de circulação das afecções que são os produtos do corpo humano. O processo de circulação, segundo Balibar, sempre se apresenta em dupla face. “Neste processo de dupla face, coletiva e pessoal, as <<identidades>> coletivas se constituem ao mesmo tempo que as identidades individuais [...] A imaginação é uma realidade transindividual feita de processos miméticos de transferência parcial de idéias e afetos.”¹⁴.

Os dois momentos do processo, os dois “níveis” transindividuais com que viemos trabalhando são o “nível” ético (o indivíduo humano, o corpo humano) e o “nível” político (o indivíduo *multitudo*, o corpo social). Supomos leitores que partem do conhecimento intuitivo de suas próprias concatenações de afecções, isto é, do nível ético. Mas este ponto de partida não é absoluto e nem tampouco ele se esgota na tentativa de uma “determinação completa”, tentativa que é ontologicamente impossível pela realidade dos fluxos de troca de afecções com o exterior. O ponto de partida conduz ao outro momento do processo transindividual, qual seja, ao conhecimento das relações sociais que constituem as paixões, ao conhecimento da gênese social das afecções. Leiaamos como Vittorio Morfino conceitua a articulação entre os dois momentos.

[...] em Espinosa, cada determinação intrínseca está fundada sobre um intrincado jogo de determinações extrínsecas (sem que, por outro lado, as determinações extrínsecas possam conter por antecipação as determinações intrínsecas, isto é, cada propriedade de um indivíduo está produzida por um complexo jogo de relações que constituiu sua individualidade.¹⁵

Elaboremos um exemplo. Suponhamos que num encontro funesto fui injuriado¹⁶ por um cidadão ambicioso e alienado que se afirma pela opressão dos outros. Sinto ódio, sinto ira, mas no momento ético avalio minhas afecções e percebo que a tristeza é nociva para mim e que o revide não apenas alimentará minhas tristezas, pois o crescimento do ódio é crescimento da tristeza, mas também poderá resultar em males maiores. Percebo, no momento de avaliação política da afecção, que a

¹⁴ Balibar, Etienne. *Individualité et transindividualité chez Spinoza*, p. 44.

¹⁵ Morfino, Vittorio. *La temporalidad plural de la multitud*. In: Youkali. *Revista crítica de las artes y del pensamiento*. Página 7. Após a marcação da nota 27.

¹⁶ Sobre a conduta diante das injurias padecidas na vida social, Espinosa oferece indicações em **EVPIOS**.

indignação não é uma operação de libertação: corremos o risco de ficar presos na tristeza desta relação litigiosa. A afecção de ira pode, no momento ético, diminuir gradualmente pela própria alegria de conhecer, intuitivamente, sua incompatibilidade com minha atividade racional e intuitiva. Entretanto a tristeza desta afecção determinada pode não desaparecer completamente, permanecer ali pouco intensa, à maneira do vírus da gripe que reside no corpo de toda a gente e que só domina quando baixam as resistências do sistema imunológico. Permanecerá sobretudo se os encontros funestos se repetirem, ou seja, se nos encontrarmos, no momento político da reflexão, numa sociedade repleta de grandes ambiciosos cuja arrogância não é freada pelas leis civis da Cidade. Ora, mesmo assim podemos tomar estas afecções como momentos intrínsecos de uma teia social de afecções mais amplas e desvendar, intuitivamente, as teias sociais que instalam esta tristeza determinada em nosso corpo: podemos perceber, por exemplo, a divisão entre aqueles que só desejam controlar e aqueles que não querem ser controlados e pensar, com Maquiavel, como pode uma república conter os desejos de dominação dos grandes pela lei civil de tal maneira que a república seja o suporte político das liberdades civis e não da ambição dos grandes. Nossa afecção de tristeza, assim, deixa de ser uma mágoa de nosso bricabraque privado na medida em que articulamos adequadamente os momentos ético e político: ela continua sendo tristeza, não obstante pequeníssima em relação aos afetos ativos que prevalecem na constituição do momento ético.

Em vez de imaginar cada afecção certa e determinada como expressão de uma interioridade *pars totalis*, como revelação de um predicado inato, pela ciência intuitiva somos conduzidos ao inesgotável conhecimento dos constituintes do corpo social. A articulação dos momentos ético e político é o reconhecimento ontológico da “intersubjetividade” originária, da transindividualidade social de nossas afecções.

A trama da vida afetiva existe nos indivíduos e os constitui como tais. Isto significa que não se dá nenhum reflexo interior do outro, da mônada do outro em minha mônada, precisamente porque o *alter* é aquilo de que estamos entretecidos. [...] o outro não está além da busca de si do *ego* [...] mas o atravessa, o constitui como tal pela trama complexa de corpos, paixões idéias e palavras. [...] *Inter se mortales mutua vivunt.*¹⁷

¹⁷ **Morfino, Vittorio.** *La temporalidad plural de la multitud.* In: Youkali. *Revista crítica de las artes y del pensamiento.* Página 8. Entre as notas 31 e 32.

Como distinguir, porém, as trocas intuitivas das trocas imaginativas, se em ambos os casos nos encontramos diante das afecções e afetos particulares de cada indivíduo? Como distinguir, já que desejamos passar da ciência intuitiva de nossas próprias concatenações de afecções e desejos à ordem e conexão dos atributos que sustenta a produção de todos os modos finitos?

Pela mediação da razão. “Ela não se apresenta como uma faculdade (para nem mencionar inspirações divinas ou essências transcendentais), mas como uma estrutura ou sistema de relações mútuas que fazem com que para cada indivíduo o seu *conatus* ou esforço de preservar sua existência implique o conhecimento de seu bem próprio (*quod sui utile est*) e o estabelecimento de um *commercium* com os outros homens.”¹⁸

A atividade racional é o nexa entre os dois níveis do processo, o “nível” ético e o “nível” político: sem formar noções comuns¹⁹, a mente fica presa nas particularidades de seu engenho, encerrada no *effeto catena*. A razão também é um sistema de trocas transindividuais: os indivíduos trocam o avesso necessário das afecções e afetos, ou seja, pela *imitatio* os corpos trocam aqui modulações da *ratio* de movimento e repouso e as mentes trocam as modulações das noções comuns que são as “*idéias adequadas das propriedades comuns dos corpos.*”

Somente nas trocas racionais os indivíduos se emancipam das ilusões do *effeto catena*, ou seja, percebem uns aos outros como diferentes, efetivos e livres. Com efeito, as noções comuns em nossa mente nos conduzem, necessariamente, à percepção de que as

¹⁸ **Balibar, Etienne.** *Individualité et transindividualité chez Spinoza.* p. 44.

¹⁹ O que é formar noções comuns? Talvez seja estruturar um discurso para estabilizar e aumentar, com outros, o desejo de pensar. Pois afora sua instituição social, as noções comuns são pressupostos ontológicos tão reais como os movimentos e repousos dos corpos. Se um corpo humano se move ou repousa, a mente que é idéia deste corpo forma, necessariamente, idéias destes movimentos e repousos determinados de seu corpo próprio. Porém, a mente pode ser causa inadequada destas idéias. As trocas sociais podem permitir que a mente forme, por imitação de outros, as noções comuns, ou seja, pode permitir que, através das instituições simbólicas da sociedade, a mente seja causa adequada do conhecimento de sua participação no processo de formação das noções comuns. Formar noções comuns talvez exija construir um corpo lógico, “os olhos da mente”, um corpo simbólico com articulações necessárias que sustentem pensamentos necessários e sejam úteis ou utilizáveis para outras mentes que desejam agir. Como os martelos que, no TIE, permitem os trabalhos com o ferro que, das oficinas artesanais de Urano se transformam em indústrias de metalurgia.

outras mentes individuais são também necessariamente produtoras de noções comuns: se não nos levassem a esta percepção da gênese natural ou ontológica, não seriam as noções *comuns*, tão naturais das mentes como os movimentos dos corpos.

Nas filosofias do “sujeito” isto é ocultado, pois sob a palavra *razão* acostumaram com forjar uma faculdade ou um esconderijo possível para o “sujeito” que acredita se alçar aos píncaros da hierarquia de uma suposta inteligência cósmica secreta quando, em verdade, permanece encerrado em suas próprias imaginações, como o rapaz que em EIIP45S passa o seu dia inteiro abismado em dúvidas sobre os futuros contingentes.

Tanto mais os laços se estreitam com a atividade racional quanto mais as mentes percebem que comunicam e modulam reciprocamente não apenas noções que lhes são comuns, mas os afetos ativos comuns que são imanentes a elas e que circulam nas trocas: alegrias ativas como, por exemplo, a *acquiescentia in se ipso* e a generosidade. Entretanto, deixemos bem claro que as noções comuns não homogeneizam as imaginações: por elas, as mentes percebem que um só e mesmo processo produz os indivíduos diferentes. Balibar escreve que as mentes diferentes pensam, com as noções comuns, como o mesmo processo produz a particularidade irreduzível das afecções do engenho de cada um²⁰. Esta é a chave para passar da *concatenatio* à *connexio*: assim como as propriedades comuns dos corpos são movimentos e repousos que têm uma certa e determinada *ratio*, as noções comuns das mentes são ações que exprimem de maneira adequada, embora certa e determinada, um processo que é *ordo e connexio* de produção dos corpos e idéias.

Quanto à comunicação racional, ela exige que os humanos se conheçam como indivíduos diferentes que têm entretanto muito em comum. <<Sob a conduta da razão>>, os homens aprendem que seus <<semelhantes>> são irreduzivelmente singulares, porque cada um possui o que Espinosa chama de *ingenium* próprio e, no entanto, que há entre eles mais *convenientiae* que entre eles e outras coisas.²¹

Se a ciência intuitiva de nossas próprias afecções, como fizemos ao voltar o “esquema” da transindividualidade para a própria mente, nos leva à

história dos nossos apetites, à história dos constituintes do si mesmo [*du soi-meme*], pela razão nossa mente percebe um avesso impessoal de si mesma, percebe uma atividade transindividual que não se esgota nas afecções de sua “pessoa”, pois é também o Si dos outros. *Ipsidade*. Entre os constituintes de nossa mente singular, encontramos estas atividades que são propriedades de nossa essência, mas que são também propriedades das essências ativas dos outros. Com a razão, a mente inicia a pensar e tomar parte numa ordem e conexão de idéias que não é senão o processo de pensamento da idéia infinita. Balibar assinala que a elaboração da ciência intuitiva, na medida em que aumenta a força e a intensidade das afecções de amor e alegria, leva a uma transgressão das intuições que temos de nossas próprias afecções e abre para a intuição de processos de pensamento “impessoais”. Esta transgressão é uma exigência mesma da ciência intuitiva, uma reestruturação do “esquema” para que contenha uma lógica da *coincidentia oppositorum*.²²



²⁰ Balibar, Etienne. *Individualité et transindividualité chez Spinoza*. p. 45.

²¹ Balibar, Etienne. *Individualité et transindividualité chez Spinoza*. p. 45.

²² Balibar, Etienne. *Individualité et transindividualité chez Spinoza*. p. 37.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Balibar, Etienne. “*Individualité et transindividualité chez Spinoza*”, in *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, textes réunis par P.-F. Moreau, ENS Editions, Fontenay-aux-Roses, 1996, p. 35-46.

Vittorio Morfino. *La scienza delle connexiones singulares.* In : *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, a cura di Filippo Del Lucchese e Vittorio Morfino, Ghibli, Milano 2003.

Morfino, Vittorio. *La temporalidad plural de la multitud.* In: Youkali. *Revista crítica de las artes y del pensamiento.* Endereço eletrônico: www.youkali.net/

