

Contributos spinozanos à crítica ao conceito de identidade social

Rogério Pacheco Alves*

Sumário

1. Introdução. 2. Identidade enquanto essência. 3. Identidade e individualização. 4. Identidade e o comum. 5. Conclusão. Referências.

Resumo

O objetivo do presente trabalho é o de problematizar o conceito de identidade social, usualmente mobilizado nas discussões sobre minorias e populações vulneráveis, a partir do pensamento de Spinoza (1632-1677). A problematização que ora se propõe pretende pôr em xeque a concepção da identidade social enquanto essência, analisando também a relação entre identidade e o processo de individualização, a identidade social e o conceito spinozano de comum, bem como a possibilidade de se pensar um devir identitário capaz de fugir do essencialismo, mas sem desprezar a existência de humores ou temperamentos individuais e sociais, forjados pela experiência histórica. A metodologia consistirá na revisão bibliográfica sobre o tema, com incursões nos campos da filosofia e da sociologia.

Abstract

The aim of the present work is to problematize the concept of social identity, usually mobilized in discussions about minorities and vulnerable populations, based on Spinoza's (1632-1677) thinking. The problematization that is being proposed seeks to put into question the conception of social identity as essence, also analyzing the relationship between identity and the individualization process, social identity and the spinozano concept of common, as well as the possibility of thinking about an identity becoming able to escape essentialism, but without neglecting the existence of individual and social moods or temperaments, forged by historical experience. The methodology will consist of bibliographical review on the subject, with incursions in the fields of philosophy and sociology.

Palavras-chave: Direitos humanos. Globalização. Minorias. Identidade social. Essência. Individualização. Comum. Spinoza.

* Doutor em Teoria do Estado e Direito Constitucional pela PUC-Rio. Promotor de Justiça do Ministério Público do Estado do Rio de Janeiro. Professor Adjunto da Universidade Federal Fluminense (UFF).

Keywords: *Human rights. Globalization. Minorities. Social identity. Essence. Individualization. Common. Spinoza.*

1. Introdução

Na experiência ocidental, a organização do poder do Estado se dá a partir da visão da maioria, cuja vontade é periodicamente aferida por intermédio das eleições, uma ocasião política que ao mesmo tempo sintetiza e comprime a expressão democrática. Há, contudo, um vínculo intrínseco entre a limitação do poder do Estado através da consagração de direitos e a opção pela democracia. É neste contexto que surge o tema dos direitos das minorias e de grupos vulneráveis, ou seja, da relação entre democracia e o respeito à diferença. E é também neste contexto que pode ser problematizada a eficácia do conceito de identidade social, usualmente mobilizado nesse debate, pois parece haver certo consenso no sentido de que o conceito de minoria é um conceito construído, e não um dado.

A identidade pode ser entendida como um conjunto de atributos e características que permitem a individualização das pessoas na sociedade e que surge de nosso pertencimento a culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e nacionais, ou seja, a identidade é sempre social e possui diversas camadas: é sempre social na medida em que pertencimentos brotam, necessariamente, da interação com o grupamento social a que se está historicamente vinculado; possui diversas camadas uma vez que não há pertencimentos simples e unívocos, os pertencimentos são sempre complexos e plúrimos, fazendo com que todos nós tenhamos diversas identidades que convivem ora em harmonia, ora em conflito, todas elas psicologicamente e socialmente ancoradas. Além disso, a identidade social marca, a um só tempo, a similaridade que possuímos relativamente a outras pessoas ou grupos, e também aquilo que nos distingue de outras pessoas e grupos (sou brasileiro, falo português, não falo alemão).

Contudo, quando associada às minorias e populações vulneráveis o conceito de identidade vai apresentar vários problemas. Inicialmente, já que há dois processos inseparáveis na formação da identidade, o relacional (identidade para o outro) e o biográfico (identidade para si), a primeira dificuldade é saber por quem a identidade é formada (pelo grupo ou pelo indivíduo?), sendo a identidade a partir “de fora” um processo de normalização em que hierarquias e classificações cumprem o papel de definir “o que fica dentro” e “o que fica fora”, em um verdadeiro tribunal moral. No processo de normalização, cuida-se de eleger uma identidade como parâmetro e de atribuir a essa identidade características positivas em oposição às outras identidades, avaliadas negativamente. Nesse sentido a identidade se assemelha a *status*, isto é, a papéis sociais hierarquizados de acordo com a honra e o prestígio social, elementos presentes, por exemplo, no pensamento medieval. Os papéis sociais dependem do *status* social, que determina formas esperadas e típicas de comportamento: por exemplo, no Brasil do século XIX, do negro escravizado se esperava um comportamento dócil e pronto para o trabalho determinado pelo colonizador; no Brasil contemporâneo

se espera da mulher um comportamento “adequado”, discreto e honesto (a “mulher honesta” da legislação penal brasileira).

Nos processos formativos da identidade social há também a questão, crucial, sobre a possibilidade de um tipo de *drop out* (“cair fora”) da etiqueta identitária socialmente colada em todos nós, sem que o “cair fora” implique severas censuras morais, em algum tipo de “traição” ao passado e às origens ou “raízes”. Há aqui um importante elemento a demonstrar a complexidade da formação das identidades e a permanente tensão entre o relacional e o biográfico.

Para além de tais problemas, os pertencimentos identitários, sendo complexos e plúrimos, podem se chocar em um mesmo indivíduo ou grupo. Por exemplo, a identidade negra pode chocar-se com os interesses identitários femininos a partir de recortes de classe (a empregada doméstica negra que cuida dos filhos da patroa branca). Além disso, os pertencimentos identitários podem ser estrategicamente acionados, sem que a identidade mobilizada aniquile a identidade provisoriamente “posta de lado” (em um presídio brasileiro, a identidade religiosa pode valer mais do que outras, por exemplo).

Quando correlacionados ao tema da globalização, os problemas se tornam ainda maiores. De fato, se entendermos a globalização como uma fase da economia global em que se dá a articulação dialética entre o local e o global, atravessada por um processo de imposição de uniformidades econômicas, mas também políticas, sociais e culturais, parece que o conceito de identidade perde a sua força e utilidade. Se há uma nova configuração do binômio tempo-espaco e do próprio espaco social, e se decisões tomadas pelo centro (Europa e EUA) repercutem sobre a periferia (América Latina, por exemplo) evaporando a ideia de que haja espacos isolados, ou seja, se a globalização impõe um processo contínuo e irreversível de interdependência, parece pouco operativo, na perspectiva da resistência e da defesa dos direitos humanos, articular um conceito de pertencimento cultural ou social cujas origens, muitas vezes, remontam a tempos imaginários e imemoriais (a formação das nações e dos povos, a pureza das raças etc.), isto é, a sistemas simbólicos que não mais se sustentam.

Mas há aqui uma evidente tensão se consideramos que a globalização opera também no registro contra-hegemônico que valoriza a dimensão cultural, habitada por sujeitos que não se deixam domesticar facilmente, tais como os movimentos negros, os femininos, os LGBT's etc. Naturalmente, o processo de globalização não é vivenciado da mesma forma pelos indivíduos e pelos grupos sociais. Questões de gênero e raça, só para citar dois exemplos, impõem desigualdades na experimentação da globalização. Mas, de todo modo, se há um processo hegemônico, é também preciso articular um enfrentamento a partir das linhas de fuga que esse processo oferece (culturais, tecnológicas, migratórias etc.), arrostar a globalização com uma contra-globalização. Contudo, nessa dimensão de resistência parece que estamos diante de algo diferente, não mais de uma identidade já dada e imóvel, mas de um devir que escapa a qualquer tipo de identidade enquanto essência.

Postas tais balizas, o objetivo do presente trabalho, a partir de revisão bibliográfica, com incursões nos campos da filosofia e da sociologia, é o de problematizar o conceito de identidade social, aparentemente um conceito central no campo das minorias, a partir do pensamento de Baruch de Spinoza (1632-1677), o judeu polidor de lentes que foi expulso de sua comunidade religiosa em razão de suas “ousadas” ideias, e que, justamente por isso, viveu em sua própria história pessoal a experiência identitária, suas dores e delícias. A problematização que ora se propõe pretende pôr em xeque a concepção da identidade social enquanto essência, analisando também a relação entre identidade e o processo de individualização, a identidade social e o conceito spinozano de comum, bem como a possibilidade de se pensar um devir identitário capaz de fugir do essencialismo, mas sem desprezar a existência de humores ou temperamentos individuais e sociais, forjados pela experiência histórica.

2. Identidade enquanto essência

Como já referido, a existência de uma pluralidade de identidades surgidas da combinação das variáveis gênero, raça, orientação sexual etc. (mulher, negra e homossexual; homem, negro e heterossexual; mulher, branca e heterossexual; homem, branco e homossexual; mulher, negra e heterossexual; homem, negro e homossexual etc.) gera uma série de conflitos na definição do papel a ser desempenhado em situações específicas e concretas, sobretudo em situações de risco (em uma blitz policial, em um presídio, em um manicômio, no campo de concentração etc. qual seria a identidade prevalente?). A rigor, o conflito é anterior à definição do papel social a ser desempenhado, na medida em que a existência de variadas identidades tem como pressuposto lógico a possibilidade de convivência, no interior de cada indivíduo, de “essências identitárias” também variadas. Tais constatações já permitem problematizar o conceito de identidade social enquanto essência.

Entender a identidade social enquanto essência significa afirmar a existência de elementos comuns compartilhados por vários indivíduos e grupos, isto é, que determinados indivíduos e grupos (as mulheres, por exemplo) possuiriam determinadas características em razão de uma dada essência, uma natureza compartilhada e universal. (AGUILAR, 2019) A essência seria a própria atestação da existência de determinados indivíduos e grupos, a marca distintiva (a identidade enquanto diferença) e ao mesmo tempo constitutiva (a identidade enquanto sinal da existência de elementos comuns). Para além das perspectivas do indivíduo ou do grupo, diz-se também que as culturas e práticas sociais, que moldam as identidades sociais, possuiriam suas próprias essências, constatáveis a partir de determinadas qualidades ou características singulares: por exemplo, a identidade do futebol brasileiro, sua essência, consistiria no gingado e no drible, diferentemente da essência do futebol europeu, caracterizado pela organização tática e pela participação coletiva.

Na formação dessa identidade enquanto essência há o concurso de diversos elementos. Nessa linha, evoca-se a existência de imemoriais vínculos de parentesco ou consanguinidade (a raça ariana, por exemplo) ou a existência de um passado

compartilhado (as “gloriosas batalhas” por independência travadas com outros povos), imagens que formam uma memória coletiva e uma história autêntica. (WOODWARD, 2002) Aqui rituais e símbolos cumprem um papel fundamental e são mobilizados como memoriais da existência de essências que se pretende preservar nas mentes e corações das atuais e futuras gerações. Rituais e símbolos, mitos de origem etc. geram segurança, ligando passado e presente, sobretudo em situações de crise e de risco de ruptura social que demandam unidade. Além de tais elementos, que aparecem muito claramente na formação das identidades nacionais e étnicas, a identidade pode ancorar-se também em elementos naturais e biológicos, como ocorre nos campos do gênero e da sexualidade, muito embora também aqui a mobilização de elementos culturais cumpra um papel importante (SILVA, 2014), como se dá na formação da imagem de que as mulheres seriam mais frágeis, física e psicologicamente.

Um primeiro problema que surge do essencialismo é a sua forte feição binária, a sua inclinação à negação da possibilidade de ambiguidades e ambivalências (WOODWARD, 2002), em um horizonte existencial de um purismo que busca manter a ordem social (WOODWARD, 2014), mas que a “vida como ela é” nega a todo instante. Ou seja, a identidade enquanto essência tende a forjar modelos existenciais que se opõem a modos de existência tidos por imperfeitos e impuros, uma cesura entre “nós” e “eles”. A formação de uma identidade “europeia” em oposição a uma identidade “muçulmana” é um bom exemplo do binarismo a que nos referimos. Há aqui uma positividade (“o que sou”), a qual, contudo, “é parte de uma extensa cadeia de ‘negações’, de expressões negativas de identidade, de diferenças.” (SILVA, 2014, p. 75)

Um segundo problema do essencialismo identitário é a sua rigidez, a tendência à cristalização de determinadas visões de mundo e práticas sociais, o que gera a imagem de um passado fixo com uma história linear e simples que não acomoda as divergências, as mudanças ou qualquer tipo de flexibilidade, interditando a possibilidade de reconstrução das identidades. (WOODWARD, 2002; HALL, 2014)

Tanto a negação da diferença (feição binária e excludente) quanto a rigidez do essencialismo identitário decorrem de um certo idealismo que forja a identidade e põe essência e existência em campos distintos, o que a imanência de um existir sempre concreto problematizará de diversas formas. Já para Spinoza, essência e existência são inseparáveis: “Digopertenceràessência de uma certa coisa aquilo que, sedado, a coisa é necessariamente postae que, ser retirado, a coisa é necessariamente retirada; 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)¹

A inseparabilidade de essência e existência, ou seja, a concepção de que a essência é sempre atual e concreta, indicia a filiação materialista de Spinoza, sua ancoragem à imanência, a negar a proeminência do ideal sobre o mundo sensível (dualismo). Na verdade, o cavalo não existe, nem tampouco a “cavalidade” (essência)

¹ Utilizaremos uma forma abreviada de citação das obras de Spinoza, em que E = Ética; II = livro; P = proposição; D = demonstração; def. = definição; esc. ou escólio = escólio; TP = Tratado Político; TTP = Tratado Teológico Político.

do cavalo (coisa), o que existem são este cavalo, aquele cavalo etc. Da mesma forma, nessa linha, a negritude não existe, o que existem são este negro, aquele negro etc.

Se, por um lado, a essência põe a coisa, por outro, sem a coisa não há essência, isto é, sem a coisa a essência sequer pode ser concebida. E a coisa, como veremos adiante, é interna e externamente plural, conflituosa, tensa em sua composição e em suas relações, jamais uma coisa estática e pura. Assim, contra a tradição, Spinoza estabelece uma relação de simetria entre essência e coisa, “a essência sendo essência da coisa, e a coisa, essência da essência.” (RAMOND, 2010, p. 36) É exatamente o que se dá na matemática, em que a coisa e sua essência (definição) são idênticas.

Tal simetria, quando bem compreendida, implode o conceito de identidade social, pois a essência identitária não pode ser uma abstração inerente a indivíduos ou grupos, mas sim, a manter-se a utilidade do conceito,² o resultado do conjunto das relações sociais que tais indivíduos ou grupos travam em suas existências sempre concretas.

O que surpreende na definição de essência de Spinoza não é tanto a sua primeira parte, coincidente com a definição tradicional e mesmo usual de essência (essência enquanto “natureza”), mas justamente a sua segunda parte, que, como já referido, estabelece uma relação de simetria entre coisa e essência. Assim, se, por um lado, retirar a essência da coisa significa retirar a própria coisa, por outro, uma essência não pode existir sem a coisa a qual se refere, o que está a indicar que a essência tem uma realidade física (DELEUZE, 2014), uma positividade que lhe é inerente, é um agir. (MACHEREY, 1997) Spinoza estabelece, desse modo, uma lógica que impede que a essência de uma coisa possa ser identificada a um gênero abstrato “indiferente à sua essência de coisa singular” (MACHEREY, 1997, p. 22), ou seja, para nosso autor, a natureza de algo não pode ser concebida senão como existente.³

Ainda sobre o problema da essência, referindo-se agora especificamente ao homem, Spinoza afirmará que o desejo “(...) é a própria essência ou natureza de cada um, à medida que ela é concebida como determinada em virtude de algum estado preciso de cada um, a realizar algo” (EIII, P. 56, demonstração) e que “um afeto qualquer de um indivíduo discrepa do afeto de um outro tanto quanto a essência de um difere da essência de outro.” (EIII, P. 57) A realização desse “algo” é precisamente delineada: “o apetite [ou desejo] é a própria essência do homem, enquanto determinada a agir de maneiras que contribuem para a sua conservação.” (EIII, definições dos afetos, 1, Explicação)⁴ Em razão disso, trata-se sempre de uma *essência singular* (a essência de

² Como defendido por Hall (2014, p. 104), em razão de sua centralidade para a questão da (*agency*), ou seja, o elemento ativo da ação individual.

³ Por exemplo, o Deus de Spinoza é um ponto de partida objetivo, não um criador, é *causa sui*, isto é, “aquilo cuja essência envolve a existência, (...) aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente.” (EI, Definição 1)

⁴ Spinoza chamará de *conatus* a essência atual de uma coisa singular (“O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual” – EIII, P. 7). O *conatus* é o esforço em perseverar na existência, presente em todas as coisas. Ao mesmo tempo em que pontua o *conatus* como um tipo de amor a si mesmo, Spinoza relembra ser totalmente impossível que não precisemos de nada que nos seja exterior para conservar o nosso ser e que vivamos apartados das coisas que estão fora

Maria) e não da essência de uma identidade ou da identidade enquanto essência (a identidade das “mulheres”).

A atualidade da essência contra a rigidez identitária decorre da concepção de Spinoza de que cada coisa “esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (EIII, P.6), ou seja, que há em todas as coisas um esforço em perseverar na existência (*conatus*) enquanto um tipo de dinamismo positivo de resistência a tudo que a elas se opõe e aos perigos inerentes ao viver,⁵ uma estratégia de guerra e de resolução de problemas postos pelas situações de risco (BOVE, 2012), o que faz com que o conceito de identidade perca muito de sua operacionalidade em razão de sua natureza estática.

Em suma, a concepção da identidade enquanto essência, diversamente do proposto por Spinoza, prescreve modos de vida fundados na distinção entre existência e essência, o que, em razão da pluralidade e dos conflitos identitários já referidos, abre a possibilidade de juízos, por vezes morais, mas sempre negativos, de que o homem não seja, de fato, o que é “potencialmente,” isto é, “de não ser o que deveria ser.”

3. Identidade e individualização

O conceito de identidade social vai encontrar também uma entrada crítica a partir do conceito de indivíduo de Spinoza, ou seja, a concepção da multiplicidade interna do indivíduo e a ideia do indivíduo enquanto uma multiplicidade tensa.

Uma das originalidades do pensamento de Spinoza consiste em estabelecer uma relação de igualdade, ou paralelismo, entre mente e corpo, contrariamente à tradição, especialmente a Descartes que, a partir do cogito e da concepção hierarquizada entre corpo e mente, considerava possível a existência da alma, isto é, da mente, independentemente da existência do corpo, mera extensão não pensante, sendo a essência do homem unicamente o pensar. Diversamente, Spinoza dirá que “a mente não conhece a si mesma senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo” (EII, P. 23) e que “o objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo” (EII, P. 13), o que está a significar que a mente não é autofundante.

Em sua Ética, o tema do corpo é tratado na parte em que Spinoza investigará a natureza e a origem da mente (livro II). A partir da proposição n. 13, utilizando-se dos paradigmas da Física do Século XVII, Spinoza discorrerá sobre a natureza do corpo humano, a união entre mente e corpo, a dinâmica corporal de movimento e repouso, a singularidade dos corpos etc. É também na Proposição 13 da EII que aparecerá o conceito de indivíduo, mais especificamente no momento em que Spinoza expõe a sua “pequena física” a respeito dos corpos:

de nós. Assim, o desejo supõe uma relação e só pode ser concebido no interior da interação que o homem estabelece com outros homens ou outras coisas.

⁵ “(...) nenhuma coisa tem em si algo por meio do qual possa ser destruída, ou seja, que retire a sua existência (...); pelo contrário, ela se opõe a tudo que possa retirar a sua existência.” (EIII, P. 6, Demonstração)

Quando corpos quaisquer, de grandeza igual ou diferente, são forçados, por outros corpos, a se justaporem, ou se, numa outra hipótese, eles se movem, seja com o mesmo grau, seja com graus diferentes de velocidade, de maneira a transmitirem seu movimento uns aos outros segundo uma proporção definida, diremos que esses corpos estão unidos entre si, e que, juntos, compõem um só corpo ou indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos. (EII, P. 13, Definição)

Essa concepção é complementada pelas afirmações no sentido de que “o corpo humano compõe-se de muitos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é também altamente composto” (EII, P. 13, Postulado 1), de que “os indivíduos que compõem o corpo humano e, conseqüentemente, o próprio corpo humano, são afetados pelos corpos exteriores de muitas maneiras” (EII, P. 13, Postulado 2) e de que “o corpo humano tem necessidade, para conservar-se, de muitos outros corpos, pelos quais ele é como que continuamente regenerado.” (EII, P. 13, Postulado 4)

Para Spinoza, o indivíduo é uma união de corpos em um corpo composto (o homem, por exemplo) e como tal é finito (uma coisa que pode ser limitada por outra da mesma natureza – EI, Definição II) e particular (é uma afecção dos atributos de Deus, ou seja, é um modo pelo qual os atributos de Deus se exprimem – EI, P. 25, Corolário). Poderá ser também um singular quando contribui com outros indivíduos para uma mesma ação: “Por coisas singulares compreendo aquelas coisas que são finitas e que têm uma existência determinada. E se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob este aspecto, como uma única coisa singular.” (EII, Definição 7)

O singular pode ser simples ou composto (o povo brasileiro, por exemplo), mas jamais será um singular fechado em si. Por sua peculiar dinâmica de movimento e repouso, o indivíduo é distinto de outros indivíduos,⁶ também eles peculiares, o que confere ao indivíduo uma “identidade,” mas em um sentido muito diferente do uso *mainstream* do conceito de identidade.

Esse “um só corpo” que é o indivíduo, e não sua mente, o distingue dos outros indivíduos, também eles compostos por uniões específicas de corpos cujos movimentos se dão segundo uma proporção definida. Somente nessa perspectiva pode-se dizer que o indivíduo tem uma “identidade,” a qual, de todo modo, jamais será uma essência imutável ou rígida. Vê-se, portanto, que a multiplicidade é essencial ao indivíduo e nele haverá um “comércio contínuo de movimentos em determinações mútuas.” (CAMPOS, 2010, p. 85) Por isso, “(...) a formação do comum em corpo não cumpre o pré-estabelecido de uma harmonia perfeita, mas é resultado de um jogo

⁶ “Os corpos se distinguem entre si pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão, e não pela substância.” (EII, P. 13, Lema 1)

de tensões entre corpos que estão relacionados entre si à força.” (CAMPOS, 2010, p. 85) Além da multiplicidade, os corpos compostos são, intrinsecamente, relações por excelência, relações que marcam justamente a sua individualidade, contra qualquer tipo de essencialismo estático.

Mas haverá sempre a tensão relacional entre o indivíduo e o seu entorno. Aqui o conceito de transindividualidade (BALIBAR, 1996) dará conta de forma bastante clara dessa relação entre o individual e o supraindividual (ou multitudinário, que pode ser uma “nação”) a partir das premissas segundo as quais a individualidade em Spinoza é a forma de existência necessária e, portanto, real; a de que o indivíduo é uma unidade composta de partes distintas; e, fundamentalmente, a ideia de que a construção do indivíduo e sua atividade implicam uma relação com outros indivíduos, pois os processos que autonomizam os indivíduos não são separados, mas recíprocos e interdependentes. (BALIBAR, 1996, p. 37) Como consequência, “(...) o conatus de cada essência (...) implica, ao mesmo tempo, uma resistência à sua destruição por outras coisas e uma combinação ou coalizão com outras coisas ‘semelhantes’ contra a adversidade.” (BALIBAR, 1996, p. 37)

Além disso, se o desejo é a significação efetiva do conatus, o outro nome desse perseverar no ser (EIII, Definições dos Afetos 1, Explicação), que é a própria essência do homem tomado na perspectiva da afirmação de uma essência individual, há a afirmação de uma individualidade que convive com a constatação do desejo enquanto condição natural de todos os homens, o que faz com que ora o desejo apareça como um traço comum a todas as coisas singulares, ora como “partido em tantos tipos e identidades diferentes quantos sejam as combinações possíveis de sujeitos e objetos do desejo.” (RAMON, 2010, p. 33) Evidentemente, o ser próprio a todos os homens não induz à fundação de uma identidade, pois “(...) o desejo de um indivíduo discrepa do desejo de um outro, tanto quanto a natureza ou a essência de um difere da essência do outro.” (EIII, P. 57, Demonstração) De fato, “(...) quando comparamos os homens entre si, nós os distinguimos unicamente pela diferença dos afetos, chamando uns de intrépidos, outros de tímidos e outros ainda, enfim, por outro nome.” (EIII, P. 51, Escólio) Para Spinoza, os afetos se distinguem pelos objetos aos quais são referidos (EIII, P. 56, Escólio) e um mesmo homem pode ser “afetado de diferentes maneiras relativamente a um mesmo objeto e, sob tal condição, ele é volúvel.” (EIV, P. 33, Demonstração)

A partir de tais aportes spinozanos é possível compreender que os processos de individuação são interdependentes e recíprocos (BALIBAR, 1996) e que a conformação de um indivíduo sempre estará em relação com outros indivíduos (AGUILAR, 2019), em um processo contínuo. Daí se segue que a formação de “identidades” será sempre um movimento sem fim de (permanente) interpenetração e de atravessamentos causados pela dinâmica das relações desejantes dos indivíduos e dos grupos.

Talvez seja o caso de falar-se, então, não mais em identidade social, mas em “devir” (ou “devires”). Como nos ensinará Deleuze:

Devir é nunca imitar, nem fazer como, nem se conformar a um modelo, seja de justiça ou de verdade. Não há um termo do qual se parta, nem um ao qual se chegue ou ao qual se deva chegar. Tampouco dois termos intercambiantes. A pergunta “o que você devém?” é particularmente estúpida. Pois à medida que alguém se transforma, aquilo em que ele se transforma muda tanto quanto ele próprio. Os devires não são fenômenos de imitação, nem de assimilação, mas de dupla captura, de evolução não paralela, de núpcias entre dois reinos. (DELEUZE, 1998, p. 184)⁷

4. Identidade e o comum

O conceito de identidade tomado em sua concepção *mainstream* é um universal racional (*a priori*) que marca tanto a diferença (a identidade exclusiva e diferente dos demais) quanto a semelhança (a identidade com outros).

Os universais são um conceito da razão e uma invenção do pensamento grego e da tradição judaico-cristã incorporada pela tradição ocidental (ex. democracia, cidadania, natureza humana etc.). É possível distinguir, contudo, dois tipos bastante diversos de universal: o universal em sentido “fraco,” da ordem da experiência e de juízos de fato que fazemos ordinariamente (“o homem é um animal bípede”; “os bebês choram”); e o universal em sentido “forte,” que poderíamos denominar de universal abstrato pois é anterior à experiência (*a priori*) e forma juízos necessários e imperativos (tudo ou nada, “é ou não é”), juízos prescritivos. Os universais abstratos são da ordem do “dever-ser” – daí a sua utilização privilegiada pelo direito –, e nascem como uma exigência da ciência, que demanda validade universal, necessária e objetiva (legitimidade e verdade). Naturalmente, haverá problemas na utilização dos universais abstratos pelas ciências sociais, que envolvem indagações sobre a passagem das leis da natureza aos valores, à ética, à política, à cultura etc.

O problema do universal abstrato se liga, mais amplamente, à formação do “UM” (unidade) próprio da civilização ocidental (na política, a formação do Estado “contratualizado” e de um “povo” como forma de conter a pluralidade explosiva da multidão), que na tradição judaico-cristã se expressa na criação de todas as coisas por um único Deus e no humanismo universalista de S. Paulo, que encontrará na conversão de Constantino e no nascimento do Império Cristão (312 d.C.) um ponto de culminância.⁸

⁷ “(...) num devir qualquer (devir-animal, devir-mulher etc.), não é o término que é buscado (o animal ou a mulher que nos tornamos), mas sim o próprio devir, ou seja, as condições de um relançamento da produção desejante ou da experimentação.” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 18)

⁸ No contemporâneo, como apontado por JULIEN (2009), surge o uniforme enquanto repetição do “UM” do universal (*uni-versus*). Da ordem da regularidade, da série, da imitação e da produção (princípio da funcionalidade), produto da globalização e corruptela do universal, o uniforme adornece, produz a monotonia e o “mesmo.” A uniformização não se limita aos bens materiais, invade o imaginário (o imaginário adolescente, por exemplo), sendo o seu oposto a diferença (com relação ao outro ou a si), que gera o direito a uma história própria e cria tensões (o “imperfeito,” o “anormal,” o “imoral” etc.).

Os universais abstratos habitam a imaginação e surgem da representação mutilada das coisas singulares pelos sentidos, ou seja, dos signos formados pela memória, pela linguagem e pela imaginação. Para Spinoza resultam da confusão do corpo na formação de imagens e do ultrapassamento de sua capacidade de imaginar diferenças entre coisas singulares (como, por exemplo, a cor, o tamanho etc. de cada um):

(...) essas noções não são formadas por todos da mesma maneira. Elas variam, em cada um, em razão da coisa pela qual o corpo foi mais vezes afetado, e a qual a mente imagina ou lembra mais facilmente. Por exemplo, os que frequentemente consideram com admiração a estatura dos homens compreenderão, pelo nome de homem, um animal de estatura ereta; os que estão acostumados a considerar um outro aspecto formarão dos homens outra imagem comum, por exemplo, que é um animal que ri, que é bípede e sem penas, que é um animal racional. E, assim, cada um, de acordo com a disposição do seu corpo, formará imagens universais das outras coisas. (Escólio 1 da Proposição 40 da EI)

A identidade social seria, então, se tomarmos a sério a advertência de Spinoza, nada mais do que uma representação imaginária e mutilada das diversas camadas de diferença relativamente ao gênero, raça, nacionalidade etc. um esforço, débil, de unificação da pluralidade e da singularidade. De fato, é extremamente problemático falar em uma identidade feminina, dada a diversidade de indivíduos “mulher”; da mesma forma, falar em “identidade brasileira” (ou francesa, italiana, alemã etc.), para citar mais um exemplo, ignora a imensa diversidade de nossa formação histórica, social e cultural; a existência de uma identidade negra também seria questionável, pelas mesmas razões.

Diversamente de conceitos universais de toda a ordem, que são impostos e já dados, o conceito de comum não é da ordem da razão (lógica), mas da ordem do político, é aquilo que é partilhado e do qual participamos (o pertencimento a uma família, a uma cidade), ou seja, uma comunidade de vida, de trabalho, de cultura, a construção de espaços comuns etc. (JULIEN, 2009)

O comum enraíza-se na experiência – uma significativa diferença relativamente aos universais abstratos –, aprofunda-se nela e a enriquece. Embora tenha um prévio, um originário (a família, a nação, a raça, o gênero), nos qual todos nós estamos desde sempre orgulhados, esse “prévio” não é necessário pois sempre se pode investir em novas relações do comum (uma nova nação, uma nova família, uma nova sexualidade etc.) Por isso o comum é da ordem da decisão política e não da ordem da moral, ou seja, não é um universal prescritivo e necessário. (JULIEN, 2009) A vinculação ao comum é realizada na coisa (*in re*), a abstração do universal é ulterior, ou seja, *post*

rem. (JULIEN, 2009, p. 39) Além disso, a extensão do comum é gradual: “(...) tenho algo em comum com os da minha cidade; em uma outra escala, com meus compatriotas; ou, mais amplamente, no estágio da comunidade europeia ou da comunidade ou ‘família humana’; até mesmo, ainda mais amplamente, com todos os seres racionais, incluindo os deuses (idem).”

Em Spinoza há elementos que são comuns a todas as coisas, e que existem igualmente na parte e no todo: “existem certas ideias ou noções comuns a todos os homens” (todos os corpos estão ou em movimento ou em repouso; o homem é bípede e ri). As noções comuns mais universais são as menos úteis por representarem uma similitude ou comunidade de composição em um nível mais geral (mas não abstrato), ou seja, a partir de um ponto de vista ainda externo. Já as noções comuns menos universais são as mais úteis, pois estabelecem uma similitude entre corpos que convêm diretamente, a partir de seu próprio ponto de vista (o que é comum ao meu corpo e a certos corpos exteriores). Neste caso, tem-se a criação de conveniências pelos encontros (e não de identidades). As noções comuns menos gerais, por resultarem dos encontros específicos, formam-se em nós antes das noções comuns mais universais e é precisamente ao nível do “menos universal” que conquistamos nossa potência de agir: “à medida que uma coisa concorda com a nossa natureza, ela é necessariamente boa.” (EIV, P. 31) Enfim, o comum é da ordem da troca, da circulação e da comunicação e não se opõe nem ao individual singular (não há “achatamento”) nem ao diferente. Tem-se aqui um comum “aberto.”

Mas o comum pode ser também “fechado” e excludente, ou seja, um comum que cria fronteiras, muros, cercas e muralhas (ex-comunga), a xenofobia, por exemplo. (JULIEN, 2009) Assim, o identitário, se concebido enquanto um “comum fechado”, ou seja, enquanto enclausuramento baseado em operações de inclusão e exclusão, se contrapõe ao comum spinozano, aberto às relações que se formam a partir do encontro de conveniências (e não de identidades universais, insista-se) dos encontros que os homens travam com outros homens com os quais possuem algo em comum, em quem identificam uma utilidade de comunidade, mas que não serão necessariamente identitários, pois “nossa potência de agir (...) pode ser determinada e, conseqüentemente, estimulada ou refreada pela potência de outra coisa singular que tem algo em comum conosco, e não pela potência de uma coisa cuja natureza é inteiramente diferente da nossa.” (Demonstração da Proposição 29 da EIV) Assim, “uma coisa singular qualquer, cuja natureza é inteiramente diferente da nossa, não pode estimular nem refrear a nossa potência de agir e, absolutamente, nenhuma coisa pode ser, para nós, boa ou má, a não ser que tenha algo em comum conosco.” (EIV, P. 29)

E não serão necessariamente identitários, pois as coisas exteriores ou serão de tal modo diferentes a ponto de serem neutras ou indiferentes para nós (não são “boas” ou “más” para nós), ou elas terão alguma coisa em comum conosco, e por isso contribuirão à nossa potência de agir (serão “boas” para nós) ou lhe farão obstáculo (serão “más” para nós). Esse repertório é exaustivo (MACHERY, 1997) e a partir dele podemos compreender que as coisas que têm algo em comum conosco (o gênero, por exemplo)

podem ser, mas não serão necessariamente boas para nós, ou seja, não concordarão necessariamente com a nossa natureza. Podem concordar, ou não. Para Spinoza, “à medida que uma coisa concorda com a nossa natureza, ela é necessariamente boa” (EIV, P. 31) e “(...) quanto mais uma coisa concorda com a nossa natureza, tanto mais útil ou melhor é para nós.” (EIV, P. 31, Corolário) Como se vê, concordar é muito mais do que “ter algo em comum” – embora o ter algo em comum seja um antecedente lógico ou um pressuposto da concordância – e é necessariamente bom. Nas proposições 35, 36 e 37 da EIV⁹ Spinoza cuidará especificamente da concordância nas relações inter-humanas, ou seja, em que medida os homens são úteis e bons uns aos outros, o que também põe em xeque o conceito de identidade enquanto um mero universal abstrato ou mesmo um “ter algo em comum.”

Enfim, se o comum for o ato de compartilhar uma essência, os outros indivíduos que não compartilhem dessa essência serão incompatíveis com a possibilidade de cooperação, ou seja, incapazes de formarem alianças. (AGUILAR, 2019) Trata-se de um imenso risco, fruto, em parte, da tendência, sobretudo europeia, de encarar a identidade não como uma questão de pertencimento mútuo (copertencimento), mas sim como uma relação do mesmo com o mesmo. (Mbembe, 2018)

5. Conclusão

Spinoza vive em uma Holanda economicamente forte e “globalizada,” um dos centros comerciais e culturais de seu mundo, a maior província da República dos Países Baixos. É expulso, em 27 de julho de 1656, do círculo dos judeus portugueses de Amsterdã sob a acusação de que suas ideias e seus escritos colocavam em risco a harmonia social, política e religiosa de sua comunidade. A ex-comunhão (*cherem, ex-comunga*) representou para Spinoza um difícil processo de rompimento identitário, dado que sua família gozava de considerável prestígio, sendo a exclusão um tipo de expulsão física e social. Mas talvez justamente por isso seu pensamento esteja em condições de nos fornecer elementos críticos para pensar o conceito de identidade social no contemporâneo.

Naturalmente, há elementos compartilhados universalmente, o que a experiência demonstra, mas que não são universais abstratos: o corpo feminino, a cor da pele, a língua compartilhada desde a infância etc. Além disso, os indivíduos e os povos possuem, cada qual, o seu *ingenium*, termo que em Spinoza pode ser traduzido como “compleição”, “temperamento”, “humor”, “constituição”, “maneira” ou “modo”¹⁰ ou ainda como “caráter”:¹¹ os ingleses apreciam o chá da tarde e são pontuais; os

⁹ “Apenas à medida que vivem sob a condução da razão, os homens concordam, sempre e necessariamente, em natureza” (EIV, P. 35); “O supremo bem dos que buscam a virtude é comum a todos e todos podem desfrutá-lo igualmente” (EIV, P. 36); “Todo aquele que busca a virtude desejará, também para os outros homens, um bem que apetece para si próprio, e isso tanto mais quanto maior conhecimento tiver de Deus.” (EIV, P. 37)

¹⁰ Tratado Político, Capítulos I, § 5º, 2, § 9º, 2, § 18, 3, § 3º, e 5, § 2º.

¹¹ Tratado Político, Capítulos 7, § 30, 8, § 37, e 10, § 7º.

espanhóis são calorosos e gostam da sesta; os brasileiros são festeiros e religiosos, e por aí vai. O *ingenium* individual ou coletivo é um acúmulo histórico, um modo de ser individual e coletivo que nasce da interação social a partir de determinadas coordenadas de espaço e tempo, de relações historicamente consolidadas, mas que não são uma essência.

Sabe-se que não há mais um sujeito capaz de encarnar uma vulnerabilidade universal (o trabalhador marxista, por exemplo), constatação que abre o campo dos direitos humanos à diferença. Mas, sem prejuízo disso, também não há “a cor absoluta”, mas a cor em relação com outra cor ou com outros elementos (a luz, o fundo). Por isso, talvez seja o caso de evitar os “Tribunais Identitários”, ou seja, simplesmente identificar aquilo que nos convém ou desconvém de modo a permitir a chegada e o florescer de novos modos de existência. Em suma, do pensamento de Spinoza brota uma complexa articulação entre similitude e diferença que não se deixa reduzir à simplicidade e às amarras do conceito de identidade.

Referências

AGUILAR, Claudia. *Mujeres: Resignificación, Resistencia y Alianzas*. Uma propuesta desde la teoria de la individualidad spinoziana. Buenos Aires: Ragif Ediciones, 2019.

BALIBAR, Étienne. Individualité et Transindividualité chez Spinoza. In: *Architectures de la Raison*. Mélanges offerts à Alexandre Matheron. Paris: ENS Éditions, 1996.

BOVE, Laurent. *La Stratégie du Conatus*. Affirmation et Résistance chez Spinoza. Paris: VRIN, 2012.

CAMPOS, André Santos. *Jus Sive Potentia*. Direito Natural e Individuação em Spinoza. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica*. 2ª ed. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. *Spinoza et le Problème de L'Expression*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2014.

_____; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.

GIDDENS, Anthony; SUTTON, Philip W. *Conceitos Essenciais de Sociologia*. 2ª ed. Tradução de Cláudia Freire. São Paulo: Editora UNESP, 2017.

HALL, Stuart. Quem Precisa da Identidade. In: *Identidade e Diferença: a Perspectiva dos Estudos Culturais*. SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). 15ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

JUBILUT, Liliana Lyra. Itinerários para a Proteção das Minorias e dos Grupos Vulneráveis: os Desafios Conceituais e de Estratégias de Abordagem. In: *Direito à diferença: aspectos teóricos e conceituais da proteção às minorias e aos grupos vulneráveis*. Vol. I. JUBILUT, Liliana Lyra et alii (Coords.). São Paulo: Saraiva, 2013.

JULIEN, François. *O Diálogo entre as Culturas. Do Universal ao Multiculturalismo*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MACHEREY, Pierre. *Introductions à l'Étique de Spinoza. La Seconde Partie. La Réalité Mentale*. Paris: PUF, 1997.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. 3ª ed. São Paulo: n-1 edições, 2019.

RAMOND, Charles. *Vocabulário Espinosa*. Tradução de Cláudia Berliner e Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A Produção Social da Identidade e da Diferença. In: *Identidade e Diferença: a Perspectiva dos Estudos Culturais*. SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). 15ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

SPINOZA, Baruch. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

_____. *Tratado Político*. Tradução de Manuel de Castro. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

WOODWARD, Kath. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: *Identidade e Diferença: a Perspectiva dos Estudos Culturais*. SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). 15ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. *Questioning identity: gender, class, ethnicity*. London: Routledge, 2004.

_____. *Understanding Identity*. London: Hodder Education, 2002.

ZOURABICHVILI, François. *O Vocabulário de Deleuze*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Centro Interdisciplinar de Estudo em Novas Tecnologias e Informação, 2004 (versão eletrônica).