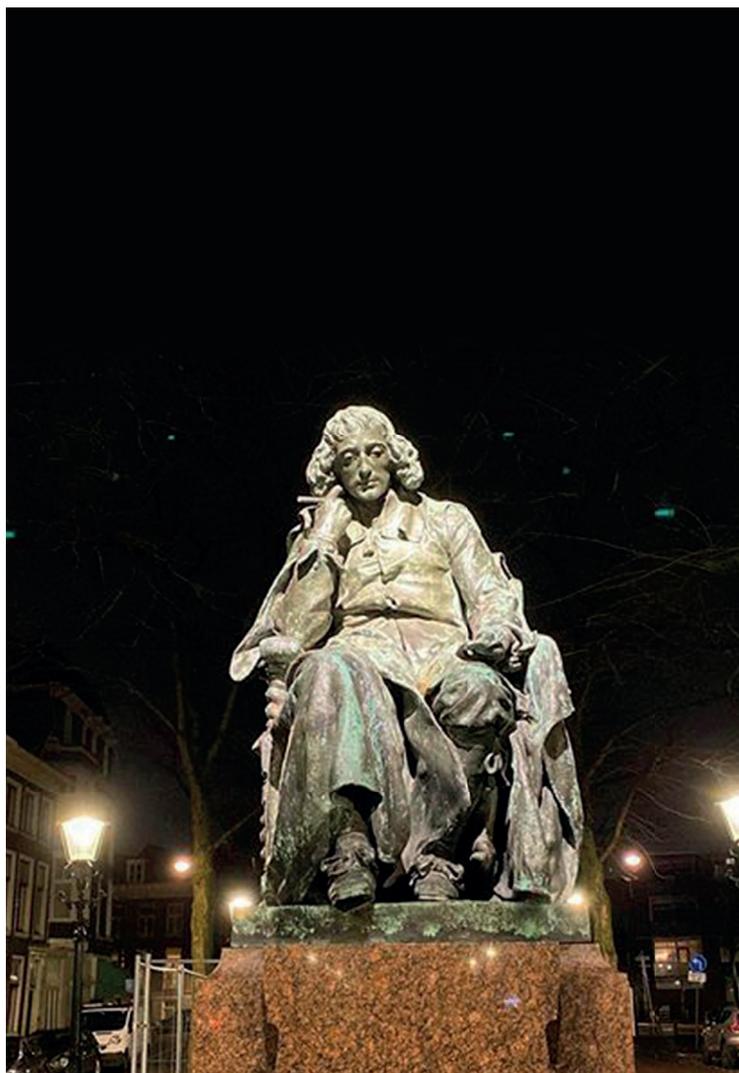
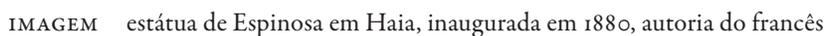


Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 49 jul-dez 2023 ISSN 1413-6651

IMAGEM  estátua de Espinosa em Haia, inaugurada em 1880, autoria do francês Frédéric Hexamer (1847-1924). A estátua está localizada ao lado da casa em que o filósofo residiu durante os últimos sete anos da sua vida, onde completou o texto da *Ética* e recebeu a visita de Leibniz.

A APOSTA NO TRANSINDIVIDUAL: RESENHA DO LIVRO
INTERSOGGETTIVITÀ O TRANSINDIVIDUALITÀ,
DE VITTORIO MORFINO¹

Homero Santiago
Professor, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
homero@usp.br

1 A versão inicial deste texto foi apresentada num debate com o autor em maio de 2023 no “Seminário Spinoza di lettura dell’*Etica*”, Fondazione Corrente, Milão; pelo convite para tomar parte dessa atividade, agradeço imensamente Cristina Zaltieri e Luca Gabriel Mazzoli. A produção e apresentação do texto tiveram o apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo 2018/19880-4.

O recente livro de Vittorio Morfino, *Intersoggettività o transindividualità. Materiali per un'alternativa* (Editore Manifestolibri, 2022), apresenta duas características que a meu ver merecem, ou melhor, precisam ser logo de início destacadas.

Em primeiro lugar, estamos perante um “livro de tese”, no sentido em que se fala de “romance de tese”. Há livros de filosofia que, ao virarmos a última página, sentimos que não se guiam por um posicionamento tão incisivo que atravessasse e marcasse a organicidade do todo (é bom dizer que por si só isso não constitui defeito; há excelentes obras que são assim); é o inverso o que acontece no trabalho de Vittorio, pois desde o título somos introduzidos a uma alternativa entre os termos *intersubjetividade* e *transindividualidade* que é cabalmente definida como irreconciliável: intersubjetividade *ou* transindividualidade (devendo entender, conforme o autor, a disjuntiva “ou” como um *aut*, sem nada dos valores explicativos dos latinos *seu* ou *sive*). A apresentação dos termos e da alternativa excludente constitui o objeto de uma estupenda (não encontro melhor termo) introdução que sintetiza muito do sentido do *iter* filosófico de seu autor (juízo que me permito decerto levando em conta outros trabalhos seus).

Uma vez delineado o núcleo duro do livro, o leitor é convidado a “passear” pela história da filosofia. E aí vem o segundo aspecto marcante do trabalho que eu queria destacar: trata-se de uma obra audaz que nos sugere reler alguns momentos e alguns nomes fundamentais da história da filosofia moderna e contemporânea prestando atenção particular aos pontos em que a alternativa entre subjetividade e transindividualidade emerge como uma perspectiva valiosa para possibilitar interpretações novas para velhos temas.

Para resumir o resultado, não sem algum temor, eu tomo de empréstimo algumas categorias seiscentistas. A introdução nos dá a *síntese* do que foi descoberto pelo autor; o restante do livro nos oferece a *análise*, isto é, o percurso da descoberta. A prova final da tese (não esquecer: é um “livro de tese”), como sabem os leitores de Descartes, Hobbes, Espinosa, deve estar na reversibilidade das duas maneiras expositivas, ou seja, cada uma das partes sustenta a

verdade da outra, contribuindo para a solidez do todo. É preciso afirmar, sem espaço para dúvidas, que desse ponto de vista o livro de Vittorio é exitoso.

Como exemplo, miremos o conceito de “sujeito”, que para alguns constitui a marca distintiva da filosofia moderna. A ideia de que o século XVII, e particularmente o cartesianismo, tivesse como problema central a relação entre sujeito e objeto, e que a emergência do sujeito teria ocasionado uma era da representação, é algo que deve bem mais a Kant, Heidegger e Foucault do que aos próprios seiscentistas. Por isso mesmo me parece de grande interesse a leitura de Vittorio, já que busca, na leitura mesma dos textos seiscentistas, individuar elementos que cimentem o seu caminho, sem ceder às facilidades. Abandonando as discussões puramente lexicais bem como os termos genéricos que pouco dizem no detalhe, ele identifica o passo fundamental do cartesianismo na constituição de um “espaço interno”. O que entender por “sujeito”? Resposta: um *espaço interno*. O ganho é inegável. Trata-se de uma especificação inequívoca – filologicamente fundada sobre a tradução francesa das *Meditações* devida ao duque de Luynes e autorizada por Descartes – sobre o que entender com o termo “sujeito”. Ademais, a corroborar o interesse dessa precisão, Vittorio nos mostra, de maneira convincente, que a novidade no plano dos conceitos entronca com o rumo dos acontecimentos, no caso os efeitos da “acumulação primitiva” analisada por Marx no *Capital* e que condiciona no entretanto a emergência das ideias de sujeito jurídico e de soberania dos estados nacionais, pilares do ideário básico do capitalismo então nascente. Note-se que estamos diante de uma leitura que, de modo admirável, faz jus a uma ideia forte surgida na *Ideologia alemã*, qual seja: o idealismo faz da história, história da filosofia; pois bem, o movimento de Vittorio nos conduz *quasi manu* (me permitam a lembrança espinosana) a compreendê-lo. E a partir desse momento de emergência do sujeito, num sentido amplo que engloba processos mentais tanto quanto jurídicos, somos levados a seguir adiante, passando por Kant (a transformação do mundo num grande espaço interior, o espaço interior de um sujeito dito justamente “transcendental”) e chegando a Husserl, que leva ao limite o esforço de constituir uma nova filosofia transcendental assentada na *intersubjetividade*.

O que será isso, a intersubjetividade? Partamos do sujeito tal como foi conceituado: os indivíduos são sujeitos na medida em que são “espaços internos” individuais (o modelo é o ego descoberto por Descartes). Então, o problema que imediatamente sobrevém é aquele que reconhecemos no percurso mesmo das *Meditações*: como ir além do ego e alcançar o mundo? Mais, como ir a outros egos? E ainda, como falar em “sociedade”? Daí que muitos tenham tentado, em vez de partir do sujeito solipsista, adiantar o expediente e começar pela intersubjetividade, isto é, a relação primordial entre sujeitos. Do ponto de vista de Vittorio, contudo, esta é uma aposta perdida de antemão; por uma razão simples: mantém-se o modelo da subjetividade, ou seja, persiste-se na aposta conceitual cartesiana que fundamentalmente erige uma fronteira entre o *interior* (o eu é espaço interno) e o *exterior* (o resto, no qual se inclui, a depender da leitura, o próprio corpo do sujeito), e qualquer aglutinação que daí provier sempre será problemática, mais ou menos como a peça de cerâmica que já sai do forno com um racho que a partirá no primeiro abalo.

É como alternativa a esse modelo que Vittorio nos convida a considerar o da *transindividualidade*, que ele colhe em Espinosa, e mais especificamente no espinosismo lido por Étienne Balibar. Uma vez que escrevo numa revista dedicada à filosofia moderna, com destaque para o século XVII, acredito poder ser rápido ao explanar a noção. Recordemos um ensinamento básico da *Ética II* de Espinosa: os corpos são sempre formados por outros corpos *ad infinitum*. Como todo corpo é incessantemente afetado e também afeta, podemos conceber um processo de individuação que, em vez de ocasionar um indivíduo isolado, produz um indivíduo que emerge de um nexos infinito de afecções entre corpos. A individuação se dá, recordemos ainda a *Ética*, quando esses infinitos corpos começam a mover-se numa mesma direção, o que se torna possível na medida em que entram numa específica proporção (*ratio*) de movimento e repouso. As consequências são enormes para a concepção espinosana de mente. Em Descartes, a mente era uma substância, isto é, o sujeito/mente/ego estava dado desde o início; em Espinosa, diferentemente, a mente é ideia do corpo, e portanto é a ideia desse corpo constituído segundo uma individuação transindividual.

Eis o novo modelo que nos é proposto: a *transindividualidade*. Nele Vittorio Morfino, sem jamais vacilar, aposta todas as suas fichas. Alguns dos problemas fundamentais da intersubjetividade (como reunir subjetividades, por exemplo) já nem se colocam porque desde o início o indivíduo é transindividual. Por isso mesmo, a alternativa que intitula o livro aqui em discussão exprime um inegociável *aut aut*, ou intersubjetividade ou transindividualidade, ou uma ou outra, sem possibilidade de nenhum acórdão.

*

Até agora, a intenção foi esboçar uma breve apresentação do livro, inevitavelmente injusta pois pouco afflorei da sua enorme riqueza conceitual e histórica, intentando apenas oferecer aos leitores algumas “pílulas” com as quais espero convidá-los a lerem esse trabalho tão denso quanto notável; a leitura não é simples, exige atenção e paciência, mas nisso é bem espinosano: tudo que é bom é difícil e cobra esforço. Doravante, quero propor algumas reflexões e questões mais pontuais e, obviamente, mais críticas. Vamos lá.

O modelo do transindividual, desenvolvido ao longo de todo o livro, assume uma espessura tal que nos permite, penso, conduzi-lo à compreensão da totalidade das coisas, isto é, a *rerum natura*. Desde o momento em que pensamos na constituição dos corpos em geral segundo tal modelo – e devemos fazê-lo, pois é a base do programa que Vittorio nos propõe – diremos que todas as coisas são transindividuais. Uma fórmula como “ontologia da relação”, utilizada por ele, é a ser tomada portanto num sentido forte, um sentido *ontológico*. Dada essa generalidade – ontologicamente bem firmada, reconheço – e a força do modelo do transindividual que daí deriva, deixo duas questões ao autor.

1^a) Assim como se afirma a pertinência de uma “ontologia da relação”, podemos pensar numa “história da relação”? Explico. Os fatos históricos, os acontecimentos, os agentes, até os próprios modelos de produção e portanto de reprodução da vida material serão todos transindividuais? No caso do

capitalismo, a questão traz implicações interessantes. Muito se o concebeu e ainda se o concebe à guisa de sujeito (recordemos a célebre passagem do *Capital*, cap. 5 do livro I: o capital como “sujeito automático do processo”). Ora, uma vez que se possa analisar o capitalismo sob o modelo do transindividual, toca-nos repensar a sua constituição e o seu domínio. E se for assim, ademais, parece que nos aproximamos, por outras vias, de uma compreensão como a de Michael Hardt e Antonio Negri, os quais insistem, especialmente em *Império*, na necessária dessubjetivação do capitalismo. É justa tal leitura? Podemos dessubjetivar o capitalismo transindividualizando-o? Em suma, faço a seguinte indagação: *como fica, se é que fica, o capital “sujeito automático do processo”, para retomar os termos de Marx, lido pelo modelo do transindividual?*

2ª) Passo à minha segunda pergunta. Nessa ontologia da relação, há lugar para o infinito? Vou tentar me explicar invocando Merleau-Ponty, um filósofo que inúmeras vezes me veio à mente durante a leitura do livro – algo que não deve ser estranho, pois aparentemente era uma referência fundamental para Gilbert Simondon, personagem central da tese da transindividualidade. Uma das maneiras de ler a obra de Merleau-Ponty como o prolongado esforço de superar a separação entre o interno e o externo (questão maior, vale dizer, para o modelo do transindividual) em suas variadas facetas (corpo e alma, naturalismo e idealismo, etc.); daí advinha, por exemplo, a sua aposta na noção de estrutura, desde os primeiros trabalhos. Em suma, sua obra é o esforço meticuloso de superação do que ele denomina a “diplopia da metafísica clássica”, cujo momento capital é Descartes (assim como para Vittorio o cartesianismo é o momento chave da tradição da subjetividade).

N’*O visível e o invisível*, para a apresentação de uma nova ontologia, Merleau-Ponty estabelece a necessidade de começar afastando-nos das categorias clássicas que ele associa ao nome da Ética (não era um grande leitor de Espinosa, como parece que tampouco o foi Simondon): Deus, o Homem, a Natureza; e ele poderia ainda acrescentar, se quisesse mirar Hegel: a História. Percebemos que ali o problema maior não recai, porém, exatamente na opção por um termo ou outro, e sim no pretense exclusivismo de qualquer um deles.

Ou seja, escolhemos Deus e tudo vira teologia, tomamos o homem e o real se reduz à antropologia, e por aí vai. Diversamente, Merleau-Ponty está em busca de algo que ele indica com vários nomes: “quiasma”, “reciprocidade”, “reversibilidade”, e reconhece nisso um elemento primordial que, ao anteceder as dicotomias, possibilita entender os polos separados – às vezes, isso é dito “a carne do mundo”. Francamente me pergunto se não poderíamos reconhecer no que Vittorio chama “a relação”, no sentido em que tal termo aparece no sintagma “ontologia da relação”, algo daquilo que buscava Merleau-Ponty. *Será a relação uma espécie de “carne” do real?*

Indo um pouco além, vale recordar que esse “elemento” (no sentido pré-socrático, explicava Merleau-Ponty) se aproxima do que, para o século XVII, era o *infinito positivo*. Tomemos por referência “Em toda e em nenhuma parte” de Merleau-Ponty. Se o grande racionalismo não se reduzia nem à teologia nem à antropologia, nem ao idealismo nem ao mecanicismo, nem ao naturalismo nem ao historicismo, isso se devia ao infinito positivo, o qual, no fundo, não era senão reversibilidade, comunicação entre exterior e interior. Como ele diz, o segredo do grande racionalismo é “esse acordo extraordinário do exterior e do interior”. Com isso, e me desculpando pela demora, chego finalmente à minha questão. Por óbvio, não estou reclamando por Merleau-Ponty não entrar na história da filosofia lida, segundo Vittorio Morfino, pela ótica do transindividual. Invoquei o caso do autor d’*O visível e o invisível* só para sugerir que um conjunto de preocupações dele situa-se na vizinhança do paradigma da transindividualidade e, nalgum momento, termina tudo isso remetendo ao problema do que podemos nomear: infinito, absoluto, Deus, etc. (pouco importam os nomes). Recordo só uma passagem do livro em discussão na qual o tópico vem à tona: “a crítica de Marx tanto a Feuerbach quanto a Stirner confere um novo sentido ao início espinosano a partir de Deus, um Deus que não é outro que o tecido relacional dos indivíduos” (p. 219). Para concluir, *há lugar para o infinito na ontologia da relação? O “tecido relacional” do mundo nos dá uma nova maneira de falar de Deus?*

*

Passo agora a duas outras questões que, à diferença das anteriores, decorrem de incômodos que tenho com relação ao modelo do transindividual, ao menos como o entendi a partir da leitura do livro de Vittorio Morfino e de outros textos do mesmo autor que leio há anos.

Ainda que eu tenda a concordar com as grandes teses do livro, algo ali não me vai plenamente: o fato de sermos convidados (claro que uso um eufemismo) a abrir mão, por completo, da noção de “sujeito”. A meu ver não é razoável seguir tão rápido por essa via. Há problemas aí que ainda merecem o nosso interesse, sobretudo porque convergem com aquilo que, do ponto de vista de Espinosa, é o mais importante: a ética, a liberdade, a felicidade. Posso estar sendo injusto, mas me parece sintomático que o livro de Vittorio se concentre sobre a *Ética II*, pouco dizendo sobre as outras partes da obra. De alguma maneira, minha pergunta anterior tocou a *Ética I* (o infinito), agora queria frisar as demais partes da *Ética*. Do ponto de vista do transindividual, o que se pode dizer sobre a ética (não o livro, claro)? Apresento isso em duas indagações mais argumentadas.

3^a) Se tudo é transindividual, de onde provém a “ilusão” do sujeito? É um problema semelhante àquele que podemos propor a Espinosa: dado que tudo é imanente, de onde vem o transcendente? Acho que ele tinha consciência dessa dificuldade e tematizou-a no apêndice da *Ética I*, um texto que gosto de conceber à guisa de prodigioso manancial de problemas. Vejamos. O filósofo acabara de propor a construção demorada, rigorosa de Deus (como diz Deleuze: o mais perfeito plano de imanência jamais construído) e, sem embargo, vê-se na obrigação de dar mais voltas, discutir a superstição, isto é, o transcendente. Quer dizer, Espinosa *precisa* (note o leitor os itálicos!) tratar da superstição que é efeito determinado de um Deus-natureza imanente que produz, determinadamente, o transcendente sob a figuração imaginativa de um *rector nature*; não por acaso, é um transcendente ao qual estamos *todos* propensos a abraçar.

Bem, para nosso assunto, é especialmente interessante perceber que o apêndice detecta um momento crucial desse processo de emergência do transcendente na passagem entre o *in me* e o *extra me*, portanto na separação entre o interior e o exterior, entre o que os homens “encontram em si e fora de si, *in se et extra se*”; e eles encontram causas finais nos dois casos. O *in se* surge de uma consciência de que se tende ao útil, consciência que, associada à ignorância das causas, pode mudar de estatuto, deixando de ser uma simples consciência (sei que algo se passa em mim) para tornar-se uma espécie de *espaço moral*, uma *interioridade moral*, “espaço interno”, para usar uma expressão central da argumentação de Vittorio. E isso faz os seres humanos agirem, efetivamente. No fundo, Descartes, Kant, não importa qual finalista sempre exprime algo de verdadeiro sobre uma parcela da realidade *humana* e sobre o nosso modo de agir *humano* (quem acredita em fins age realmente segundo fins). Na Ética de Espinosa, isso não pode ser desconsiderado porque é o que nos conduz à servidão, por conseguinte é um tópico crucial para a consideração da liberdade.

Ora, como o transindividual lida com esse “sujeito” (tanto faz se ilusório, falso, imaginário)? Do ponto de vista ontológico (o da ontologia da relação, bem entendido) talvez não seja um pecado irremissível afastá-lo de cena, mas do ponto de vista ético é algo bem complicado. Em suma, minha questão seria: *como entender, da perspectiva desenvolvida no livro aqui em análise, o sujeito, a saber, um sujeito não transindividual que no entanto emerge do transindividual?* Reitero: mesmo que estejamos a tratar de uma ilusão, a subjetividade é uma ilusão que tem um peso ético enorme, e me parece temerário simplesmente varrê-la para baixo do tapete da transindividualidade.

4^a) Minha questão final seguirá um caminho inverso, mas ainda com a mesma dificuldade, ou seja, terminada a leitura do livro de Vittorio, ainda será cabível falar em sujeito? Pois tendo acabado de fazer acenos ao sujeito supersticioso, passivo, servo, agora me pergunto pelo sujeito ativo e, em certo sentido, livre.

Talvez a minha maior dificuldade (ou implicância, a gente nunca sabe ao certo) com o transindividual provenha da ausência de uma consideração ética e, por consequência, o risco de recairmos numa espécie de quietismo. Bem ou mal, a “ilusão” do sujeito nos permite ou nos faz agir, força-nos sempre a obrar (para usar um verbo meio antiquado mas de sentido exato). Ora, a constituição transindividual do indivíduo, de um ser humano, portanto, ao menos quando leio nos textos de Vittorio e nos de Balibar, deixa-me sempre uma pulga atrás da orelha: por que todos os que estão submetidos às mesmas relações, ou ao menos a relações similares, não são transindivíduos iguais? Parece-me que o modelo do transindividual salienta sempre o *mesmo*, a mesma transindividuação; entretanto e todavia... com todas as adversativas que o leitor puder imaginar, não somos todos iguais, e o modelo parece incapaz de captar isso, essa diferença, que no final das contas é o que mais interessa à ética. A tradição, bem ou mal, tentou com a ideia de subjetividade ou individualidade ou personalidade exprimir isso, que seria o lugar da diferença entre os seres humanos (João não é Paulo, por exemplo). Na “ontologia da relação”, onde fica esse lugar: a diferença, a individualidade, a subjetividade (o nome não importa)? De novo, *não haverá como encontrar um sentido para o termo “sujeito” no campo da transindividualidade?*

A pergunta, penso, faz-se tanto mais pertinente quando nos damos conta de que um termo que surge aqui e ali quando Vittorio lida com Espinosa é *ratio*, proporção: os corpos se põem numa proporção determinada e dão lugar a um indivíduo. Podemos aceitar isso para todos os seres humanos. Mas o que torna *característica* cada proporção ou *ratio*? A proporção de Paulo não é a de João, portanto um não é o outro. Onde descansa essa diferença? É uma questão ética crucial e que, creio, apresenta-se com toda força na Ética de Espinosa; podemos dizer: o problema da potência de um transindividual. Para resumir as duas últimas questões numa única bastante geral: *qual ética decorre da ontologia da relação?*