

# Marx e Espinosa<sup>1</sup>

## *Marx and Espinosa*

**Alex Callinicos\***

*Este artigo é dedicado à memória de outro rebelde judeu sefardita, Roni Margulies (1955-2023).*

### **Resumo**

Como expresso claramente em seu título, o artigo discute a relação entre a obra de Marx e a de Espinosa. Em particular, o propósito é demonstrar, mediante uma análise imanente da obra de ambos os autores, mas também por recurso a interpretações diversas e consagradas a respeito dessa possível relação, que as ideias de Espinosa não são inconciliáveis com as de Marx. O primeiro passo para isso é a rejeição de que exista um antagonismo entre as obras de Hegel, filósofo que exerce influência expressiva sobre o pensamento de Marx, e Espinosa. Em seguida, demonstra-se que há conexões diversas possíveis no terreno ontológico, sobretudo no que se refere ao metabolismo entre sociedade e natureza. Por fim, o artigo demonstra como Marx permite ir além de Espinosa ao lidar criticamente com a sociedade capitalista.

**Palavras-chave:** Marx; Espinosa; Hegel; natureza e sociedade; crítica do capitalismo

### **Abstract**

As clearly stated in its title, the article discusses the relationship between the works of Marx and Spinoza. In particular, the purpose is to demonstrate, through an immanent analysis of the works of both authors, but also by resorting to various and established interpretations regarding this possible relationship, that Spinoza's ideas are not irreconcilable with those of Marx. The first step for this is to reject the notion that it is necessary to choose between Hegel, a philosopher who had a significant influence on Marx's thought, and Spinoza. Next, it shows that there are various possible connections in the ontological realm, especially concerning the metabolism between society and nature. Finally, the article demonstrates how Marx allows us to go beyond Spinoza by critically addressing capitalist society.

**Keywords:** Marx; Spinoza; Hegel; nature and society; critique of capitalism

---

<sup>1</sup> Artigo originalmente publicado sob o título "Marx and Spinoza" na *International Socialism: a quarterly review of socialist theory* em 11/10/202. Disponível em: <<https://isj.org.uk/marx-and-spinoza/>>. Acesso em: 18/05/2024. Tradução de João Leonardo Medeiros. Revisão técnica de Maurício Vieira Martins. [N.E.] A Revista Marx e o Marxismo – Revista do NIEP-Marx agradece à International Socialism e a Alex Callinicos pela permissão para a tradução e publicação em nosso periódico.

\* Alex Callinicos é Professor Emérito de Estudos Europeus no King's College de Londres, co-editor do *Routledge handbook of Marxism and post-Marxism* (Routledge, 2020) e colunista do *Socialist Worker*. O seu último livro é *The new age of catastrophe* (Polity, 2023).

Por que discutir Marx e Espinosa agora? O lançamento de uma nova biografia monumental escrita por Jonathan Israel (2023), um historiador excepcional do início da modernidade dos Países Baixos, certamente é uma oportunidade para reavaliar Espinosa.<sup>2</sup> Bento, Baruch ou Benedictus de Espinosa<sup>3</sup> (os prenomes, respectivamente em português, hebraico e latim, significam “abençoado”) nasceu em Amsterdã em 1632, na comunidade judaica sefardita. Junto com seu irmão, herdou o negócio de seu pai como operador comercial, mas sua excomunhão da sinagoga por heresia em 1656 o forçou a abandoná-lo. A partir de então, ele se sustentou lixando e polindo lentes, complementando com doações de uma ampla rede de amigos que sua personalidade e intelecto atraíam. Ele morreu em 1677. A rápida publicação de sua *Opera posthuma* por este círculo após sua morte, incluindo sua obra-prima, a *Ética*, assegurou o reconhecimento rápido de Espinosa como um grande filósofo, embora amplamente condenado por “ateísmo”. O grande metafísico alemão Gottfried Wilhelm Leibniz, que conheceu Espinosa quando jovem e foi ao mesmo tempo fascinado e repelido por sua crítica à ortodoxia cristã, citou favoravelmente a descrição dele como “o homem mais ímpio e perigoso deste século”. (Israel, 2023, p.1117-1118)

Karl Marx, esse outro grande pensador radical judeu, escreveu muito pouco sobre ele. Em 1841, quando jovem, Marx dedicou um caderno a extratos do *Tratado teológico-político*, principal obra política de Espinosa, e às *Cartas*. Todavia, em sua correspondência com o líder socialista alemão Ferdinand Lassalle, há um trecho sugestivo: “Mesmo no caso de filósofos que dão forma sistemática ao seu trabalho, como Espinosa, a verdadeira estrutura interna do sistema é bastante diferente da forma em que foi conscientemente apresentada por ele”.<sup>4</sup> Isso implica uma profunda familiaridade com a *Ética*, cuja estrutura dedutiva axiomática “equivale a uma espécie de terrorismo da mente”, como afirmou Gilles Deleuze (1990, p. 345).<sup>5</sup> No entanto, a *Ética* não é visível nos próprios escritos teóricos de Marx.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Sou grato ao Professor Zang Fengyu por me ter convidado para dar a palestra na Escola de Filosofia da Universidade Renmin da China a partir da qual se originou esse artigo, a Roland Boer por sua resposta, e a Joseph Choonara, Richard Donnelly, Dariush Doust, Roberto Finelli, Rob Jackson, Gareth Jenkins e Camilla Royle pelos seus comentários aos rascunhos.

<sup>3</sup> [N.T.] Não é só o primeiro nome que é grafado de formas diversas. Também o sobrenome Espinosa pode ser grafado como Spinoza ou, o que é mais raro, Spinoz. Nesta tradução, optamos por utilizar sempre Espinosa, mesmo quando no texto citado a grafia era outra (no caso, Spinoza).

<sup>4</sup> Ver a carta de Marx a Lassalle de 31 de maio de 1858. (Marx e Engels, 2010, p. 316) De modo similar, em abril de 1879, Marx escreveu ao sociólogo russo Maksim Kovalevsky: “O que Espinosa considerava a pedra angular de seu sistema e o que constitui efetivamente essa pedra angular são duas coisas completamente diferentes”. (Marx e Engels, 2010, p. 452) Obrigado a Joseph Choonara por esta referência.

<sup>5</sup> Deleuze converge com o que Marx diz sobre a estrutura da *Ética* no seu fascinante “*A formal study of the plan of the Ethics and of the role of scholia in its realisation: the two Ethics*” [“Um estudo formal do plano da *Ética* e do papel dos escólios em sua realização: as duas *Éticas*”] – ver Deleuze (1990, p. 337-350).

<sup>6</sup> [N.A.] Ver o resumo das referências de Marx a Espinosa em Martins (2022, p. 31-32). [N.T.] A edição em português do livro de Martins é muito semelhante à edição em inglês, mas não a mera tradução da obra, seja porque a lista de capítulos foi alterada pela supressão de um capítulo e a introdução de outro, seja porque o autor introduziu modificações no texto original. A passagem aqui mencionada, por exemplo, foi bastante modificada. Na edição em português,

Apesar disso, Georgi Plekhanov, o fundador do marxismo russo, enfatizou a importância de Espinosa como precursor do que ele tendia a descrever como “monismo materialista” moderno, que entende o mundo como uma única realidade material interconectada. (Plekhanov, 1974) Ao afirmar que, “no período *materialista* de seu desenvolvimento, Marx e Friedrich Engels nunca abandonaram o ponto de vista de Espinosa, ele relata o seguinte diálogo entre ele e Engels em 1889:

“Então, você acha”, perguntei, “que o velho Espinosa estava certo quando disse que o *pensamento* e a *extensão* nada mais são que dois atributos de uma única e mesma substância?”

“É claro”, respondeu Engels, “o velho Espinosa estava absolutamente certo”.<sup>7</sup> (Plekhanov, 1976)

Antonio Labriola, a contraparte italiana mais sutil de Plekhanov, que cunhou a frase “filosofia da práxis” para descrever o que chamou de “a medula do materialismo histórico”, também argumentou que “a filosofia implícita ao materialismo histórico é a *tendência ao monismo*” e chamou Espinosa de “o verdadeiro herói do pensamento”.<sup>8</sup> (Labriola, 1964, p. 207; 222; 226)

O principal filósofo marxista com o mais profundo envolvimento com Espinosa foi Louis Althusser, que o chamou de “um grande filósofo materialista e, em meu juízo, o maior filósofo de todos os tempos”. (Althusser, 2017, p. 168)<sup>9</sup> Althusser apresentou uma interpretação anti-humanista de Marx em *Para Marx* e em *Lendo o Capital* (ambos publicados em 1965), argumentando que um “corte epistemológico” separava *O capital* dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844. Mais tarde, ele explicou: “Nós éramos *espinosistas* [...] fizemos um desvio *via* Espinosa para aprimorar nosso entendimento da filosofia de Marx”.<sup>10</sup> (Althusser, 1976, p. 134) Porém, devemos também observar, na mesma época, aqueles que, operando na fronteira entre o marxismo e o pós-estruturalismo, buscaram em Espinosa, como Althusser, um ponto de referência alternativo ao grande idealista alemão G. W. F. Hegel. Incluem-se aí especialmente os filósofos Gilles Deleuze, Félix Guattari e Toni Negri. Espinosa parecia a eles, como Hegel, um filósofo radicalmente antiempírico; no entanto, ele também parecia livre do idealismo de Hegel, de sua redução da realidade ao autodesenvolvimento do Espírito Absoluto.<sup>11</sup>

---

o trecho correspondente é: Martins (2021, p. 46-49). [N.A.] O falecido André Tosel, um distinto estudioso marxista de Espinosa, escreveu um excelente estudo – Tosel (1994a). Num ensaio posterior, ele defende que Espinosa teve uma influência teórica persistente em Marx, mas se baseia numa leitura extremamente dúbia do Capítulo 1 do Livro 1 de *O capital*, – ver Tosel (2008). Tracie Matysik oferece uma discussão muito interessante, ainda que necessariamente especulativa, sobre o significado das notas de Marx sobre o *Tratado* para o desenvolvimento de sua concepção de liberdade – Matysik (2022, Capítulo 3).

<sup>7</sup> Sobre o espinosismo de Plekhanov, ver Matysik (2022, Capítulo 6).

<sup>8</sup> Ver a interessante discussão sobre o “espinosismo crítico” de Labriola em Tosel (1994a, p. 200-204).

<sup>9</sup> Esse interessante livro inacabado foi escrito em 1976, mas só foi publicado após a morte de Althusser.

<sup>10</sup> Para uma discussão sobre a complexa relação entre Althusser e seus colaboradores e Espinosa, ver Montag (2013, Capítulo 5). Ver também Sánchez Estop (2022).

<sup>11</sup> Ver o importante estudo sobre a relevância de Espinosa na filosofia francesa do século XX em Peden (2014).

O contexto no qual escrevo agora é muito diferente daquele no qual uma série de pensadores críticos se envolveram intensamente com Espinosa nas décadas de 1960 e 1970. Estamos confrontados hoje com uma crise multidimensional do sistema capitalista global. Isso é impulsionado – não apenas, mas em grande parte – pelas consequências da destruição da natureza pelo modo de produção prevalecente, que podemos ver no caos climático acelerado assim como na pandemia de Covid-19. (Callinicos, 2023) As catástrofes que enfrentamos muito nitidamente levantam a questão da relação da humanidade com o resto da natureza. Dentro do marxismo, isso tem sido explorado recentemente, especialmente por John Bellamy Foster e seus colaboradores e pelo último Mike Davis.<sup>12</sup>

A obra premiada de Foster, *The return of nature: socialism and ecology* [O retorno da natureza: socialismo e ecologia], reconstrói a tradição do engajamento radical de esquerda com o mundo natural, começando com Engels e seus contemporâneos e estendendo-se ao longo do século XX. (Foster, 2020) Este é um trabalho rico e esclarecedor com o qual há muito a se aprender. O principal ponto de referência filosófico de Foster, entretanto, é provido pela *Dialética da natureza* de Engels. O valor dos estudos de Engels sobre as ciências físicas de sua época reside em sua concepção ampla da natureza como um complexo de processos dinâmicos sofrendo transformações históricas. Todavia, os conceitos que ele usou para articular essa concepção, especialmente a ideia das três “leis da dialética”, são problemáticos tanto em termos de seu estatuto epistemológico quanto de seu conteúdo substantivo.<sup>13</sup>

Nesse contexto, talvez seja útil para aqueles marxistas que exploram a relação entre os seres humanos e o restante da natureza começar por Espinosa, que, afinal, afirma que “somos uma parte da Natureza, que não pode ser concebida por si sem as outras” (*Ética*, Parte 4, Proposição 2). (Curley, 1985, p. 548)<sup>14</sup> O detalhamento político e social rico e esclarecedor fornecido pela nova biografia de Israel é uma ajuda valiosa nessa empreitada.<sup>15</sup> É importante, no entanto, acrescentar duas ressalvas. Em primeiro lugar, causa-me impacto a sugestão de Franck Fischbach em um interessante livro recente sobre Espinosa e Marx de que, em vez de procurar demonstrar filologicamente a influência do primeiro sobre o último, “Vamos agir ‘como se’ a *Ética* de Espinosa tivesse fornecido a Marx sua ontologia, ou ‘como se’ Marx tivesse encontrado sua pri-

<sup>12</sup> Ver, por exemplo, Foster (2001); Burkett (1999); Angus (2016); Saito (2017); Davis (1999; 2001); Moore (2015). [N.T.] As edições correspondentes disponíveis em português são: Foster (2023); Angus (2023); Saito (2021); Davis (2022; 2001).

<sup>13</sup> Ver Callinicos (2006, p. 209-215). Ver também o estudo massivo de Sven-Eric Liedman, Liedman (2023).

<sup>14</sup> [N.T.] Edição em português: Espinosa (2018, p. 385).

<sup>15</sup> Infelizmente, a extensão proibitiva do livro de Israel – mais de 1.300 páginas – provavelmente afastará muitos leitores em potencial. Frequentemente ele se permite ser digressivo para traçar os caminhos mais obscuros das redes de que Espinosa participou e se entrega a esforços repetitivos e demorados para demonstrar a originalidade e a influência do seu tema. Apesar dos muitos pontos fortes do livro, a preocupação de Israel em fundamentar a ideia, contestada por muitos dos primeiros historiadores modernos, de um “Iluminismo Radical”, com Espinosa e seus seguidores em seu centro, impede a produção de uma biografia administrável. A rejeição do marxismo por parte de Israel, expressa explicitamente em outras obras, é comparativamente muito menos problemática aqui.

meira filosofia em Espinosa, e ver que efeitos isso tem em nossa leitura de Marx”. (Fischbach, 2014, p. 36) Em segundo lugar, ao buscar ler “Marx com Espinosa”, como recomenda Fischbach, não estou opondo Espinosa a Hegel, como o colaborador próximo de Althusser, Pierre Macherey, parecia advogar com o título polêmico de seu “Hegel ou Espinosa” de 1979 (embora ele posteriormente tenha recuado dessa contraposição). (Macherey, 2011)<sup>16</sup> Não importa como seja compreendida, a influência de Hegel sobre Marx é facilmente demonstrável e abertamente reconhecida por Marx, que o chama de “meu professor”. (Marx, 2008, p. 32)<sup>17</sup> Concluirei com um aspecto em que Hegel oferece o que não encontramos em Espinosa.

### “Naturalismo plenamente desenvolvido”

O cerne da ontologia de Espinosa, sua teoria da estrutura básica da realidade, é delineado na Parte 1 da *Ética*. Ele afirma: “além de Deus nenhuma substância pode ser dada nem concebida”, definindo Deus como “a substância que consiste em infinitos atributos, dos quais cada um exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente” (*Ética*, Parte 1, Proposições 14; 11). (Curley, 1985, p. 420; 417)<sup>18</sup> Os dois atributos que nós humanos conhecemos são o pensamento e a extensão. (Para Espinosa, “extensão” refere-se a objetos físicos e às relações espaciais entre eles.) Todavia, esses atributos são expressos em um número infinito de modos, incluindo tanto modos infinitos, como “a face do universo inteiro” (“*facies totius universi*”, isto é, “a ordem e a coerência de toda a natureza”) e a totalidade das coisas que o compõem, quanto os modos finitos – coisas como seres humanos, outros animais e objetos físicos.<sup>19</sup> Nossa relação intelectual com a substância, seus atributos e modos envolve três tipos de conhecimento, que são, em ordem ascendente de validade, baseados respectivamente na percepção sensorial, em deduções a partir de “noções comuns” e no “conhecimento da essência eterna e infinita de Deus” (*Ética*, Parte 2, Proposição 46). (Curley, 1985, p. 482)<sup>20</sup>

Esse pode parecer um ponto de partida estranho para um “materialismo monista”. De fato, é verdade que Espinosa emerge do emaranhado de discussões entre filósofos medievais judeus, islâmicos e cristãos sobre a natureza de Deus. Como Harry Austryn Wolfson diz em seu maravilhoso comentário, “Benedictus é o primeiro dos modernos; Baruch é o último dos medievais”. (Wolfson, 1934a, pviii)<sup>21</sup> Entretanto, Althusser argumenta que é uma força que:

Espinosa começou simplesmente com Deus. “Outros começam”, ele escreveu, “com o pensamento (Descartes) ou os seres (Santo Tomás de Aquino)”. Ele começou com Deus. Foi um golpe de audácia inaudito, de um tipo raro na história. Pois começar com Deus era começar com a origem e o fim ao mesmo tempo e, portanto, literalmente excluir, do curso subsequente de

<sup>16</sup> Ver o prefácio à segunda edição. Ver também Read (2012).

<sup>17</sup> Cf. Marx (2008, p. 32). Para duas diferentes leituras recentes da influência de Hegel sobre *O capital*, ver Callinicos (2014) e Finelli (2014).

<sup>18</sup> [N.T.] Edição em português: Espinosa (2018, p. 57; 69).

<sup>19</sup> Cf. “Letter 64 to G. H. Schuller (29 July 1675)” em Curley (2016, p. 439; 284). Sobre a questão difícil dos modos infinitos, ver Gueroult (1969, Capítulo 11).

<sup>20</sup> [N.T.] Edição em português: Espinosa (2018, p. 211).

<sup>21</sup> De forma mais geral, ver Wolfson (1934a, Capítulo 1).

suas ideias, este par que constitui todo idealismo na filosofia. Começar com Deus era simultaneamente dizer que nada além de Deus existe no mundo, e isso equivalia a dizer, desafiando todos os teólogos, os quais não foram enganados, que, uma vez que Deus existe em tudo, ele não existe em nada e, portanto, não existe.<sup>22</sup> (Althusser, 2017, p. 271)

Althusser está implicitamente contrastando Espinosa com Hegel, cuja *Ciência da Lógica* começa com o puro ser despido de todas as determinações. No entanto, Hegel procura mostrar que essas determinações são implícitas ao ser, delineando um processo circular que as articula progressivamente até que sejam conscientemente compreendidas como uma totalidade na autocompreensão retrospectiva do Espírito Absoluto. Espinosa, ao contrário, rejeita sistematicamente qualquer forma de teleologia, que explica as coisas pelos propósitos que supostamente cumprem – o que Aristóteles chamava de “causas finais”. Ele argumenta “que a natureza não tem para si nenhum fim prefixado e que todas as causas finais não são senão humanas ficções” (*Ética*, Parte 1, Apêndice). (Curley, 1985, p. 442)<sup>23</sup>

Espinosa e Hegel foram ambos filósofos da imanência. Eles viram a realidade como possuindo uma estrutura integrada e um significado que não vem de fora dela, de um Deus criador transcendente. Hegel, no entanto, acusa Espinosa de “acosmismo” [*acosmism*], argumentando que ele concebeu a unidade da substância como absorvendo as coisas particulares.<sup>24</sup> (Hegel, 1963, p. 280-282) Este argumento está intimamente relacionado à afirmação de Hegel de que “tudo decorre de compreender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*”. (Hegel, 2018, p. 12)<sup>25</sup> O alvo imediato de Hegel aqui é seu rival idealista Friedrich Schelling, mas por detrás dele encontra-se Espinosa. Um dos méritos de Espinosa, entretanto, é exatamente que ele curto-circuita o processo todo do autodesenvolvimento da subjetividade absoluta, começando em vez disso com a unidade da natureza – “Deus ou Natureza” (“Deus, sive Natura”), como ele celebrenemente afirma (*Ética*, IV Prefácio). (Curley, 1985, p. 584)<sup>26</sup> Ou, como coloca em um trabalho anterior, ela “é uma *unidade eterna, infinita, onipotente etc.*, a saber, a *Natureza* infinita e tudo o que está contido nela. E à negação disso chamamos o *nada*”.<sup>27</sup> (Curley, 1985, p. 74) A filosofia de Espinosa é uma filosofia de imanência livre de teleologia. Chamá-la de “panteísmo” é enganoso, pois isso implica uma absorção emocional na natureza, enquanto em Espinosa tudo diz respeito a conhecimento e poder, refletindo tanto o que o historiador francês da filosofia, Martial Gueroult, chama de seu “racionalismo absoluto” quanto seu realismo dinâmico. (Gueroult, 1969, p. 9)

<sup>22</sup> Althusser pode ter adaptado uma observação de Leibniz: “A maioria dos filósofos começa com criaturas; René Descartes começa com a alma; Espinosa com Deus” – citado em Gueroult (1974, p. 8). Deleuze nega que “a *Ética* ‘começa’ com Deus”. Deleuze (1990, p. 337) No entanto, uma vez que a Parte 1 da *Ética* é chamada “De Deus”, isso parece um tanto absurdo. Tosel fez uma detalhada defesa do materialismo de Espinosa. Tosel (1994b, Capítulo 5)

<sup>23</sup> [N.T.] Edição em português: Espinosa (2018, p. 115).

<sup>24</sup> Para diagnósticos da crítica hegeliana, ver Gueroult (1969, p. 462-468); Melamed (2012); Hindrichs (2012).

<sup>25</sup> [N.T.] Edição em português: Hegel (2014, p. 32).

<sup>26</sup> [N.T.] Edição em português: Espinosa (2018, p. 373).

<sup>27</sup> Essa citação foi extraída do *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*, que não foi publicado no período de vida de Espinosa. [N.T.] Edição em português: Espinosa (2014, p. 63).

O grande filósofo marxista soviético Evald Ilyenkov expressa isso bem ao delinear o tratamento de Espinosa sobre a relação entre mente e corpo:

Espinosa também definiu o pensamento como um *atributo da substância*, e não como seu *modus*, não como um caso parcial. Assim, ele afirmou, na linguagem de sua época, que o único sistema no interior do qual o pensamento era encontrado por necessidade e não fortuitamente (o que pode ou não ser), não era um único corpo ou mesmo uma ampla gama de corpos conforme você desejasse, mas apenas e exclusivamente a *natureza como um todo*. O corpo individual possuía o pensamento apenas em virtude do acaso ou coincidência. O cruzamento e a combinação de massas de cadeias de causa e efeito poderiam levar, em um caso, à aparência de um corpo pensante e, em outro caso, simplesmente a um corpo, uma pedra, uma árvore e assim por diante. Então, o corpo individual, mesmo o corpo humano, não possuía o pensamento por qualquer necessidade. Apenas a natureza como um todo era esse sistema que possuía todas as suas perfeições, incluindo o pensamento, de absoluta necessidade, embora ela não realizasse essa perfeição em nenhum corpo único e em nenhum momento do tempo, ou em qualquer de seus *modi* (modos).<sup>28</sup> (Ilyenkov, 1977, p. 53-54)

A acusação de “acosmismo” de Hegel parece inepta e, de fato, pressupõe seu próprio conceito altamente problemático de negação determinada.<sup>29</sup> A tentativa de Espinosa provar que só existe uma substância não procura absorver a particularidade no Uno. A prova é dirigida contra a afirmação dualista da mente e do corpo como dois tipos de substância de seu grande predecessor René Descartes. Espinosa os transforma em atributos de uma única substância expressa em uma infinidade de modos, todos possuindo sua própria realidade, mas emergindo por necessidade, direta ou indiretamente, da natureza de Deus. Como mostra Deleuze, para Espinosa, a substância é numericamente singular, mas contém as distinções reais através das quais toda a variedade da natureza é expressa.<sup>30</sup> De fato, segundo a interpretação de Deleuze, argumenta Knox Peden, a substância é “um lugar para o jogo da multiplicidade”.<sup>31</sup> (Peden, 2014, p. 238) Gueroult descreve a substância de Espinosa, de modo tanto mais paradoxal como acurado, como “um ser absolutamente homogêneo composto de elementos radicalmente heterogêneos”.<sup>32</sup> (Gueroult, 1969, p. 447-448) Espinosa afirma celebradamente que a única substância é “a causa de si mesma” (“causa sui”) (*Ética*, Parte 1, Proposição 7). (Curley, 1985, p. 412) Wolfson descreve isso como “uma assertiva de autossuficiência e, portanto, de existência efetiva”. (Wolfson, 1934a, p. 129) Para Engels, isso compromete Espinosa em “explicar o mundo a partir de si mesmo”.<sup>33</sup> (Marx e Engels, 2010, p. 323)<sup>34</sup>

<sup>28</sup> Sobre as virtudes e debilidades da leitura de Espinosa por Ilyenkov, ver Bowring (2022).

<sup>29</sup> A demonstração mais completa da relação entre a teleologia de Hegel e a doutrina da negação determinada segue sendo Rosen (1982).

<sup>30</sup> Cf. Deleuze (1990), especialmente Capítulo 1.

<sup>31</sup> Sobre a interpretação de Espinosa por Deleuze, ver Peden (2014, Capítulos 6 e 7).

<sup>32</sup> Isto resulta de uma crítica detalhada daquilo que ele chama de “a interpretação idealista, subjetivista ou formalista dos atributos” como irrealis – Gueroult (1969, p. 428-461). Wolfson foi um dos principais defensores da subjetividade dos atributos – ver Wolfson (1934a, p. 142-157). Ver também Della Rocca (2012) e Garrett (2012).

<sup>33</sup> Sou grato a Roland Boer pela indicação dessa referência.

<sup>34</sup> [N.T.] Edição em português: Engels (2020, p. 44).

Como então essa ontologia nos ajuda a entender melhor Marx? O exemplo mais óbvio da influência de Espinosa sobre Althusser reside no conceito de causalidade estrutural que ele desenvolveu ao interpretar *O capital* de Marx. Isso ressoa com a afirmação de Espinosa de que “Deus é causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva” (*Ética*, Parte 1, Proposição 18).<sup>35</sup> (Curley 1985, p. 428)<sup>36</sup> De acordo com Espinosa, “o efeito produzido por essa causa depende dela de tal maneira que sem ela não pode existir nem ser entendido, e também não está submetido a nenhuma outra causa. Ademais, está unido a ela de tal maneira que faz com ela um todo”. (Curley, 1985, p. 148)<sup>37</sup>

Espinosa rejeita a concepção tradicional de Deus como uma pessoa transcendente e imaterial distinta do mundo que ele escolhe criar. Seu Deus é impessoalmente imanente ao mundo, em seus efeitos. Similarmente, Althusser alega que o modo de produção capitalista é uma totalidade complexa, a conjunção estruturada das determinações que o compõem, que tem um efeito composto sobre elas. Ele buscou em Espinosa uma forma de pensar o todo social que não reduzisse suas diferentes determinações a expressões de um núcleo simples. O grande crítico marxista Fredric Jameson invoca a mesma ideia quando escreve sobre “o novo sistema mundial, o terceiro estágio do capitalismo, que para nós é a totalidade ausente, o Deus ou natureza de Espinosa, o referente último (de fato, talvez o único), o verdadeiro fundamento do Ser do nosso tempo”. (Jameson, 1992, p. 82)<sup>38</sup> Essa é uma abordagem que tentei usar em meu último livro, *The new age of catastrophe [A nova era da catástrofe]*.<sup>39</sup> (Callinicos, 2023)

Fischbach, por outro lado, baseia sua leitura especialmente nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 e em *A ideologia alemã*, também recorrendo ao *Grundrisse* entre os escritos econômicos posteriores de Marx. No primeiro desses textos, Marx chama o comunismo de “naturalismo plenamente desenvolvido”, mas isso poderia ser uma descrição de sua própria antropologia filosófica, sua teoria da natureza humana. Em um trecho-chave, ele procura destacar por que a alienação do trabalho na sociedade burguesa é tão prejudicial em seu estranhamento dos seres humanos do restante da natureza:

Precisamente a universalidade do homem aparece praticamente na universalidade que faz de toda natureza o seu corpo *inorgânico*, tanto na medida em que ela é 1) um meio de vida imediato, como na medida em que ela é 2) o objeto/matéria e o instrumento da sua atividade vital. A natureza é o *corpo inorgânico* do homem, quer dizer, a natureza na medida em que não é ela própria corpo humano. O homem *vive* da natureza significa: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de permanecer em constante processo para não morrer. Que a vida física e espi-

<sup>35</sup> Sobre Deus como uma causa imanente, ver Wolfson (1934a, p. 319-328). As principais discussões de Althusser sobre causalidade estrutural estão em Althusser (2015, Capítulo 9) e Althusser (2020). [N.T.] Edições em português: Althusser (2022; 1980).

<sup>36</sup> [N.T.] Edição em português: Espinosa (2018, p. 81).

<sup>37</sup> [N.T.] Edição em português: Espinosa (2014, p. 151).

<sup>38</sup> Sou grato a Jason Read por um *tweet* que chamou minha atenção para essa passagem.

<sup>39</sup> Ver minha discussão sobre as nuances dessa abordagem da totalidade em Callinicos (2012).

ritual do homem esteja em conexão com a natureza, não tem outro sentido senão que a natureza está em conexão com ela própria, pois o homem é uma parte da natureza. (Marx, 1975, p. 327; 347)<sup>40</sup>

Esta última frase é altamente espinosista, ecoando, como observa Fischbach, a afirmação anteriormente citada de Espinosa de que “somos uma parte da Natureza, que não pode ser concebida por si sem as outras”. Claro, distintivo do naturalismo de Marx é que ele concebe esse relacionamento entre humanos e “outras partes” da natureza como constituída pela “atividade vital” dos humanos, notadamente o trabalho. O que ele chama aqui de nosso “diálogo” com o restante da natureza através do trabalho é um tema que informa o primeiro volume de *O capital*, especialmente em sua conceituação do processo de trabalho situando-se à base de cada formação social como “a apropriação do elemento natural para a satisfação de necessidades humanas, condição universal do metabolismo (*Stoffwechsel*) entre homem e natureza, perpétua condição natural da vida humana [...]”. (Marx, 1976, p. 290)<sup>41</sup> O significado do metabolismo mediado pelo trabalho entre a humanidade e o restante da natureza é um dos temas principais da crítica ecológica de Foster e seus colaboradores ao capitalismo e à “fratura metabólica” que ele criou.

Como Fischbach mostra em detalhe, essa concepção dos humanos como parte da natureza perpassa toda a obra de Marx. A leitura de Fischbach de Marx “com Espinosa”<sup>42</sup> é extremamente valiosa e reforça a mensagem transmitida por Foster em *O retorno da natureza*. Porém, há um lado mais problemático nessa leitura, que é o fato de Fischbach extrair tanto de Espinosa quanto de Marx o tema da “impotência do sujeito”.<sup>43</sup> Há um elemento de verdade nisso, o fato de que tanto Espinosa quanto Marx são anti-humanistas no sentido de Althusser. Ou seja, eles rejeitam a problemática do sujeito soberano autodefinidor que se origina acima de tudo em Descartes e sua tentativa de fundar a filosofia na pura autoconsciência: “*cogito ergo sum*” – “penso, logo existo”. A caracterização da mente humana por Espinosa na Parte 2 da *Ética* é radicalmente anticartesiana na maneira como apresenta os estados mentais como paralelos aos estados do corpo, que por si só é altamente complexo, atravessado por interações causais dentro de si e com outros corpos: “O objeto da ideia que constitui a Mente humana é o Corpo” (*Ética*, Parte 2, Proposição 13). (Curley, 1985, p. 457)<sup>44</sup> Como Fischbach observa, Marx acrescenta uma crítica histórica, mostrando como a ideia de subjetividade abstrata emerge no contexto do desenvolvimento da sociedade burguesa, com sua dissolução dos laços sociais particularistas e promoção do individualismo possessivo.

Contudo, Fischbach atribui a Espinosa (e implicitamente a Marx) uma crítica ainda mais radical da subjetividade. Isso é refletido mais claramente em sua apreciação favorável do livro do sociólogo crítico Frédéric Lordon, *Os escravos voluntários do capital*. Lordon busca suplementar Marx com Espinosa ao mostrar como os trabalhadores sob o capitalismo neoliberal se submetem voluntariamente à sua exploração através do que ele chama de “obediência alegre”, desfrutando não apenas do consumo

<sup>40</sup> [N.T.] Edição em português: Marx (2015, p. 311).

<sup>41</sup> [N.T.] Edição em português: Marx (2013, p. 261).

<sup>42</sup> [N.A.] Esse texto em breve será traduzido para o inglês.

<sup>43</sup> Ver especialmente Fischbach (2014, Capítulo 7).

<sup>44</sup> [N.T.] Edição em português: Espinosa (2018, p. 149).

que seus salários tornam possível, mas também de sua participação no processo de produção em si. Ele invoca Espinosa para apoiar uma crítica à ideia de que os trabalhadores consentem com sua exploração:

Se o ato de dar consentimento é a expressão autêntica de uma interioridade livremente determinada, então o consentimento não existe. Se for entendido como a aprovação incondicionada de um sujeito que procede apenas de si mesmo, então ele não existe, pois a heteronomia é a condição de todas as coisas, e nenhuma ação é tal que alguém possa reivindicá-la inteiramente como sua. Todas as coisas estão sob o efeito de uma causação inadequada; isto é, são parcialmente determinadas a agir por outras coisas.<sup>45</sup> (Lordon, 2014, p. 55)

Lordon aqui apela para uma distinção traçada por Espinosa: “Denomino causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. E inadequada ou parcial chamo aquela cujo efeito não pode só por ela ser entendido” (*Ética*, Parte 3, Definição 1).<sup>46</sup> (Curley, 1985, p. 492) A análise de Lordon da submissão dos trabalhadores ao capital funda-se na teoria das emoções da Parte 4 da *Ética*, “Da servidão humana, ou das forças dos afetos”. No entanto, ele ignora a Parte 5, “Da potência do intelecto, ou da liberdade humana”. Parece-me que Lordon inclina a balança em favor de uma interpretação estritamente determinista de Espinosa. Se o seguíssemos, então seria muito mais difícil relacionar Espinosa a Marx, para quem a liberdade é um valor central e que acredita que os trabalhadores podem se emancipar da dominação do capital.

É verdade que Espinosa polemiza consistentemente contra a doutrina da liberdade da vontade, chamando famosamente a ideia de a “vontade de Deus”, de o “asilo da ignorância” (*Ética*, Parte 1, Apêndice). (Curley, 1985, p. 443)<sup>47</sup> Isso é vital para sua crítica a Descartes, para quem as vontades divina e humana desempenham um papel filosófico central, mas também para a negação mais geral de Espinosa de que o mundo é governado por causas finais. Para Espinosa, tudo é causado, tanto a partir da interação dos corpos e dos afetos que isso gera em nós, quanto através, direta ou indiretamente, da natureza de Deus. As ações humanas emergem dos afetos, ações e paixões gerados por interações corporais, mas também são impulsionadas pelo “*conatus*” da pessoa: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser que não é nada além da essência dada da coisa da coisa” (*Ética*, Parte 3, Proposição 7). (Curley, 1985, p. 499)<sup>48</sup> Israel denomina habilmente o *conatus*, um conceito desenvolvido por Thomas Hobbes mas grandemente elaborado por Espinosa, como “a tendência generalizada em evolução em qualquer corpo dado para responder à sua própria maneira distinta e composta – percebendo, deliberando, aprendendo com a experiência e eventualmente regulando sua própria resposta a estímulos externos”: “um fenômeno complexo, simultaneamente mental e físico”. (Israel, 2023, p. 450)

<sup>45</sup> Comparar com “Frédéric Lordon, Marx et Spinoza: la question de l’aliénation” em Fischbach, 2014.

<sup>46</sup> [N.T.] Edição em português: Espinosa (2018, p. 237).

<sup>47</sup> [N.T.] Edição em português: Espinosa (2018, p. 117).

<sup>48</sup> [N.T.] Edição em português: Espinosa (2018, p. 251).

Espinosa é explícito quanto ao fato de esse nexos causal onipresente ser consistente com a liberdade, sendo que “É dita livre aquela coisa que existe a partir da só<sup>49</sup> necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir”. (*Ética*, Parte 1, Definição 7).<sup>50</sup> (Curley, 1985, p. 409) Assim:

Quando Descartes diz que é livre quem não é compelido por uma causa externa, se ele entende por um homem que é compelido alguém que age involuntariamente, eu concedo que em certas coisas não somos compelidos de forma alguma; neste aspecto, temos livre-arbítrio. Porém, se por compelido ele entende aquele que age necessariamente, embora não involuntariamente, então (como expliquei acima) nego que sejamos livres em qualquer coisa.<sup>51</sup>

Portanto, Espinosa acredita que podemos agir livremente, embora essas ações sejam sempre causadas. Ele é capaz de afirmar isso de forma coerente graças à distinção que estabelece entre as emoções ativas e passivas. Imediatamente após a passagem na qual Lordon se baseia, Espinosa escreve:

Digo que agimos quando ocorre em nós ou fora de nós algo de que somos causa adequada, isto é [...], quando de nossa natureza segue em nós ou fora de nós algo que pode ser entendido clara e distintamente só por ela mesma. Digo, ao contrário, que padecemos quando em nós ocorre algo, ou de nossa natureza segue algo, de que não somos causa senão parcial. (*Ética*, Parte 3, Definição 2). (Curley, 1985, p. 493)<sup>52</sup>

A psicologia mais detalhada de Espinosa privilegia a atividade sobre a passividade. Assim, por exemplo, “A Mente se esforça para imaginar apenas o que põe sua potência de agir” (*Ética*, Parte 3, Proposição 54). (Curley, 1985, p. 525)<sup>53</sup> Na medida em que esse poder é ampliado, e assim somos “determinados a agir por” nós mesmos “sós”, podemos ser considerados livres. Curiosamente, ao discutir a alienação do trabalhador de seu trabalho nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx também contrasta atividade e passividade:

Essa relação é a relação do trabalhador com a sua atividade própria como alienada, não lhe pertencendo, a atividade como sofrer [*Leiden*], a força como impotência, a procriação como castração. A energia física e espiritual *própria* do trabalhador, a sua vida pessoal – pois o que é vida senão atividade? – como

<sup>49</sup> [N.T.] Vale a pena registrar o seguinte esclarecimento da equipe de tradutores da *Ética* para o português: “O termo latino *sola* tende a ser traduzido por advérbios como *somente* e *apenas*, os quais evidentemente apontam para uma alteração do verbo, ao passo que se trata, no original, de um adjetivo (só, no sentido de sozinho) [...]”. Equipe de tradutores *apud* Espinosa (2018, p. 583, n. 6)

<sup>50</sup> [N.T.] Edição em português: Espinosa (2018, p. 47).

<sup>51</sup> Cf. “Letter 58 to G. H. Schuler (October 1674)” em Curley (2016, p. 429). Allen Wood argumenta que a posição de Espinosa é incoerente – Wood (2012). Compare, todavia, com a lúcida exposição em Hampshire (1951, Capítulo 4).

<sup>52</sup> [N.T.] Edição em português: Espinosa (2018, p. 237).

<sup>53</sup> [N.T.] Edição em português: Espinosa (2018, p. 323).

uma atividade voltada contra ele próprio, independente dele, não lhe pertencendo. A *autoalienação* tal como acima a alienação da *coisa* [Sache].<sup>54</sup> (Marx, 1975, p. 326)<sup>55</sup>

Ao contrário de Marx, entretanto, Espinosa é influenciado pelo ideal clássico platônico e estoico de que a razão governa nossas paixões, embora ele insista que a razão não pode dominar os afetos. De fato, ele vê a liberdade como alcançada através da mediação dos afetos, na medida em que as emoções ativas prevalecem sobre as passivas. Isso requer reflexão racional que nos permite entender clara e distintamente a rede causal por meio da qual somos constituídos. Esse processo é facilitado por nossos relacionamentos sociais – “Nada, pois, mais útil ao homem do que o homem” (*Ética*, Parte 4, Proposição 18)<sup>56</sup> – e também por nossas instituições políticas: “O homem que é conduzido pela razão é mais livre na cidade, onde vive pelo decreto comum, do que na solidão, onde obedece apenas a si mesmo” (*Ética*, Parte 4, Proposição 73).<sup>57</sup> (Curley, 1985, p. 556; 587) Lordon é, portanto, insuficientemente espinosista ao focar no trabalhador individual, quando seus relacionamentos com seus colegas de trabalho desempenham um papel crítico para que eles cooperem ou resistam à gestão (ou, tipicamente, ambos).

Lordon e Fischbach refletem aqui a influência da interpretação vitalista de Espinosa desenvolvida especialmente por Deleuze. Isso provê uma plataforma para a concepção de Deleuze do ser como constituído por fluxos materiais incessantes e em constante mudança nos quais os sujeitos são dissolvidos (embora no breve e elegante livro *Espinosa: filosofia prática*, Deleuze mesmo ofereça uma apresentação brilhante da vertente ético-política de Espinosa). (Deleuze, 1988) O vitalismo de Deleuze tem ajudado a inspirar o chamado “novo materialismo” nas ciências sociais. Associar isso a Espinosa é enganoso: por um lado, Espinosa não equipara “substância” e “vida” – como outros filósofos naturais dos séculos XVII e XVIII, ele vê a natureza como impulsionada principalmente por forças mecânicas; por outro lado, ele desenvolve, como vimos, uma teoria materialista da subjetividade.

O filósofo Jason Read interpreta Espinosa de forma mais produtiva como um teórico do que ele chama de “transindividualidade”:

A crítica ontológica ou antropológica de Espinosa do indivíduo independente é seguida por uma análise política ou social que ilustra como os afetos, a imaginação e a razão constituem cada indivíduo e coletivo. Os afetos e o intelecto, a imaginação e a razão, combinam-se em todo indivíduo e coletivo, mas o fazem de maneira diferente em momentos históricos diferentes. No nível do coletivo, os sistemas políticos de tirania e democracia constituem dois polos; um é dominado pela superstição, e o outro é dominado pela circulação de ideias. No nível do indivíduo, esses polos são representados pela ambição, o desejo ambivalente de fazer com que os outros amem o que se ama, e pela razão, o reconhecimento de que os seres humanos são úteis precisamente por conta de suas diferenças. (Read, 2016, p. 37-38)

<sup>54</sup> Surpreendentemente, Fischbach não cita ou discute essa passagem.

<sup>55</sup> [N.T.] Edição em português: Marx (2015, p. 310). [N.T.] Na edição dos *Manuscritos* em português aqui utilizada, o tradutor optou por verter *Entfremdung* por alienação e *Entäusserung* por exteriorização.

<sup>56</sup> [N.T.] Edição em português: Espinosa (2018, p. 407).

<sup>57</sup> [N.T.] Edição em português: Espinosa (2018, p. 490). Ver Wolfson (1934b, Capítulo 19).

Em seus princípios políticos, Espinosa remonta à ala radical da Revolução Inglesa, um dos principais eventos de sua vida. Aqui está um dos líderes *levellers*, o Coronel Thomas Rainsborough, durante os Debates de Putney em outubro-novembro de 1647:

Na realidade, acredito que o mais pobre que está na Inglaterra tem uma vida para viver como o maior de todos; e, portanto, verdadeiramente acredito, senhor, que esteja claro que todo homem que vai viver sob um governo deveria primeiro, por seu próprio consentimento, colocar-se sob esse governo; e eu acredito que o homem mais pobre na Inglaterra não está de modo algum vinculado, em sentido estrito, àquele governo no qual ele não teve voz para se submeter. (Sharp, 1998, p. 103)

Assim como Rainsborough e os *levellers*, mas também como seu contemporâneo conservador e autoritário Hobbes, Espinosa argumenta no *Tratado teológico-político*, na *Ética* e no inacabado *Tratado Político* que um governo legítimo depende de um contrato social entre aqueles que concordam em se submeter a ele (embora também diga que a emergência de Oliver Cromwell como Lorde Protetor mostra os perigos envolvidos em tentar mudar a forma de governo à qual um povo está habituado). Contudo, de forma excepcional para um pensador do século XVII, ele também argumenta:

[O] estado democrático [*imperii democratici*] [...] me parece o mais natural e o que mais se aproxima da liberdade que a natureza reconhece a cada um. Em democracia, com efeito, ninguém transfere o seu direito natural para outrem a ponto de este nunca mais precisar de o consultar; transfere-o, sim, para a maioria do todo social, de que ele próprio faz parte e, nessa medida, todos continuam iguais, tal como acontecia anteriormente no estado de natureza. (Curley, 1985, p. 289)<sup>58</sup>

Israel resume a posição política de Espinosa como “‘republicanismo democrático’ urbano, comercial, igualitário”. Ele enfatiza como, partindo do mesmo tipo de redes heterodoxas e de pensamento livre que Christopher Hill, em sua obra *The world turned upside down*, redescobriu na Inglaterra de meados do século XVII (por exemplo, os colegiantes [*collegiants*]<sup>59</sup>), que eram críticos de todas as formas de cristianismo institucional), os escritos de Espinosa tiveram uma influência seminal no desenvolvimento político e filosófico do “Iluminismo radical” que começou a surgir nas décadas

<sup>58</sup> [N.T.] Edição em português: Espinosa (2003, p. 242). [N.A.] Sobre o pensamento político de Espinosa (ver Negri (1990); Balibar (1998); Montag (1999); e Malcolm (1991)). Na Holanda do século XVII, ele foi precedido na defesa da democracia pelos irmãos Johan e Pieter de la Court – ver Israel (2023, p. 482-483).

<sup>59</sup> [N.T.] Os colegiantes [*collegiants*] são membros de uma seita dissidente originada, em 1619, a partir de uma cisão da Igreja remonstrante holandesa. O verbete sobre Espinosa na Enciclopédia Britânica registra sua relação com este grupo: “Em 1656, Spinoza já havia feito amizade com membros dos colegiantes, um grupo religioso de Amsterdã que resistia a qualquer credo ou prática formais. Alguns estudiosos acreditam que Espinosa realmente viveu com os colegiantes depois de deixar a comunidade judaica. Outros acham mais provável que ele tenha ficado com Franciscus van den Enden, um político radical e ex-jesuíta, e dado aulas na escola que van den Enden fundou em Amsterdã”. Cf. <<https://www.britannica.com/biography/Benedict-de-Spinoza/Association-with-Collegiants-and-Quakers>>. Acesso em: 03/05/2024.

após sua morte. (Israel, 2007, p. xxx)<sup>60</sup> A crítica à “superstição”, encarnada nas ortodoxias religiosas católica, protestante e judaica, que levou à sua excomunhão e perpassa seus escritos, teve uma motivação crescentemente mais política. Como afirma Israel,

Se Espinosa começou sua rebelião nos estudos hebraicos e na crítica bíblica lutando contra a autoridade rabínica, sua filosofia madura constitui um ataque generalizado altamente sofisticado à “superstição”, aos milagres, à teologia e à autoridade eclesiástica ligada à tirania e especialmente à monarquia. (Israel, 2023, p. 100)

Espinosa foi profundamente influenciado pela experiência dos marranos, incluindo seus próprios ancestrais imediatos – judeus sefarditas que, especialmente em Portugal, foram compelidos a se converter ao catolicismo, mas que secretamente mantiveram seu judaísmo. Eles frequentemente combinavam sua prática religiosa secreta com a resistência à monarquia espanhola enquanto migravam para a França e os Países Baixos, apoiando as revoltas holandesa, aragonesa e portuguesa contra a coroa espanhola. Israel descreve o pensamento de Espinosa como “uma fervilhante combinação inebriante de rebelião cultural ibérica combinada com vertentes da filosofia judaica medieval, crítica dos colegiantes [*collegiants*] holandeses ao cristianismo convencional e ao cartesianismo holandês contemporâneo”. (Israel, 2023, p. 300)<sup>61</sup> Um de seus primeiros biógrafos, Jean Colerus, viu um caderno de esboços de Espinosa hoje desaparecido que incluía um autorretrato como Masaniello, o pescador napolitano que liderou uma revolta popular contra os espanhóis em 1647. (Israel, 2023, p. 467)

No entanto, Espinosa também teve que negociar com os intensos conflitos políticos e ideológicos dentro das Províncias Unidas dos Países Baixos entre a Casa de Orange, apoiada pelo clero calvinista ortodoxo, e os líderes cívicos republicanos, apoiados por seitas cristãs mais tolerantes. Essas lutas foram exacerbadas à medida que o velho inimigo espanhol era cada vez mais substituído por rivais vizinhos e dinâmicos no comércio e nas colônias, na forma de França e da Inglaterra, respectivamente a monarquia absoluta mais poderosa da Europa e, sob a égide dos Stuarts restaurados, uma monarquia aspirante. Essas “guerras culturais-teológicas”, como Israel as descreve, culminaram em 1672, conhecido em holandês como o *rampjaar* (ano do desastre), quando, após uma invasão francesa apoiada pela Inglaterra e o alagamento parcial do país, o líder republicano Johan de Witt e seu irmão foram linchados por uma turba orangista e o Príncipe Guilherme de Orange (mais tarde Rei Guilherme III da Inglaterra) assumiu o poder.<sup>62</sup>

Mesmo antes dessa erupção climática, a interação de antagonismos domésticos e geopolíticos durante a Segunda Guerra Anglo-Holandesa (1665-7) levaram Espinosa a suspender temporariamente o trabalho na *Ética* e abordar religião e política diretamente no *Tratado teológico-político*, que Israel chama de “sua principal intervenção política”. (Israel, 2023, p. 506)<sup>63</sup> Este foi um dos vários textos produzidos pelo cír-

<sup>60</sup> Ver também Israel (2001).

<sup>61</sup> Ver também, de forma mais geral, os Capítulos 4, 9 e 10; e Tosel (1994, p. 12; 209).

<sup>62</sup> Cf. Israel (2023, p. 474; Capítulo 30); Israel (1998, Capítulo 31). Israel descreve a Inglaterra da Restauração como “uma aspirante a monarquia absoluta” que era ideologicamente hostil à República Holandesa – Israel (2023, p. 493).

<sup>63</sup> Ver também Israel (2023, Capítulos 19 e 23-28).

culo que havia então se cristalizado ao seu redor, com o objetivo de subverter a ortodoxia cristã. A suspeita que Espinosa expressa no *Tratado* sobre a irracionalidade “da multidão (submetida ainda à superstição dos gentios)” parecia ser corroborada pelos tumultos enfrentados pela República Holandesa. (Curley, 2016, p. 70)<sup>64</sup> Republicanos ingleses como o poeta John Milton e o teórico político James Harrington também lidaram com o problema do conservadorismo popular após a derrota dos *levellers* por Cromwell e a restauração da monarquia em 1660. O medo das massas levou os radicais a buscar “o governo dos santos”, ou seja, uma minoria eleita.<sup>65</sup>

Porém, particularmente em sua reconstrução crítica da história judaica antiga, Espinosa dá um passo importante em direção ao que se tornaria a teoria marxista da ideologia ao localizar o papel da “superstição” na sustentação das relações de dominação. Ademais, essas crenças pertencem ao primeiro tipo de conhecimento, que surge espontaneamente na experiência cotidiana, na qual “a Mente não tem de si própria, nem de seu Corpo, nem dos corpos externos conhecimento adequado, mas apenas confuso e mutilado” (*Ética*, Parte 2, Proposição 29). (Curley, 1985, p. 471)<sup>66</sup> Althusser chama isso de “materialismo do imaginário”:

A “teoria” de Espinosa rejeitava toda ilusão sobre a ideologia, e especialmente sobre a ideologia número um da época, a religião, ao identificá-la como imaginária. Ao mesmo tempo, recusava-se a tratar a ideologia como um simples erro, ou como ignorância pura, porque baseava o sistema desse fenômeno imaginário na relação dos homens com o mundo, conforme “expresso” pelo estado de seus corpos. (Althusser, 1976, p. 136)

Então, o pensamento político de Espinosa, como afirma Israel, não é “favorável à insurreição” [*“insurrection-friendly”*]; ele argumenta que

o povo comum não pode ser emancipado diretamente por uma rebelião popular, mas apenas indiretamente ao ser libertado da “superstição” [...] [através] do fomento a uma ideologia desmistificadora republicana clandestinamente direcionada para a mudança do pensamento dos ocupantes de cargos, profissionais e estudiosos presentes e futuros; infiltrando-se na sociedade nem por cima nem por baixo, mas, como Espinosa sempre preferiu ao longo de sua vida, incessantemente pela lateral, por meio de discussões subversivas, universidades e grupos intelectuais. (Israel, 2023, p. 108; 109)

No entanto, isso não faz nada para minar seu radicalismo. Seus escritos políticos não contêm a crítica à propriedade privada que é tão importante para Marx nos *Manuscritos econômicos-filosóficos*. Ainda assim, se compararmos Espinosa com os outros dois grandes teóricos do contrato social do século XVII, ele não possui o individualismo extremo de Hobbes, e não há a preocupação em legitimar e proteger a propriedade privada que domina o *Segundo tratado sobre o governo civil* de John Locke, que foi escrito pouco depois da morte de Espinosa e é, de muitas maneiras, o texto-

<sup>64</sup> [N.T.] Edição em português: Espinosa (2003, p. 9).

<sup>65</sup> Ver a exploração desse dilema em Hill (1984). [N.T.] Edição em português: Hill (1987). Ver também minha crítica – Callinicos (1984).

<sup>66</sup> [N.T.] Edição em português: Espinosa (2018, p. 185).

chave da filosofia política burguesa. (Locke leu cuidadosamente o *Tratado*, mas sempre negou qualquer conexão com Espinosa.<sup>67</sup>) Como Negri enfatiza, o conceito chave em seu pensamento ético-político é o de poder (*potentia*), não propriedade.

Assim, embora Espinosa certamente rejeite a concepção de subjetividade autoconstituída pioneiramente proposta por Descartes, ele desenvolve uma explicação de como podemos *nos tornar* sujeitos, no sentido mais modesto de autores de nossas ações, enquanto ainda afirma que essas ações são todas causadas. Essa explicação em si mesma se conecta com a concepção de subjetividade *política* que encontramos no *Tratado Teológico-Político* (o principal texto que sabemos que Marx estudou) e no *Tratado Político*. Como André Tosel afirmou, “A *Ética* é ontologia política e política ontológica. É um sistema de libertação, uma teoria da produção do efeito de libertação como uma possibilidade da produtividade infinita da natureza”. De fato, ele argumenta que, desde essa perspectiva, apesar de outros pontos fortes, “O Espinosa de Althusser perdeu qualquer dimensão ético-política”. (Tosel, 1994a, p. 12; 209) Portanto, com todo o respeito a Lordon, e apesar da própria precaução estratégica de Espinosa, podemos encontrar em sua escrita recursos que podem nos ajudar a entender não simplesmente como os trabalhadores são submetidos ao capital, mas também como podem resistir e até mesmo se revoltar.<sup>68</sup>

### **Além de Espinosa: ciência, capitalismo e história**

É claro que não é suficiente catalogar as ressonâncias entre Espinosa e Marx. Precisamos também considerar as diferenças e, mais especificamente, as limitações de Espinosa em comparação com Marx. Três, em particular, valem a pena mencionar.

(1) *As ciências e a natureza*: assim como seu colega materialista e teórico do contrato social Hobbes, Espinosa viu a “nova ciência” emergindo no século XVII, uma ciência que usava a geometria para revelar a natureza do mundo físico, como um modelo para entender tanto os humanos quanto o mundo social. De fato, de acordo com Israel,

Embora “*ordo geometricus*” (ordem geométrica) estivesse universalmente na moda entre os cartesianos holandeses das décadas de 1650 e 1660... apenas Espinosa estende a nova perspectiva geométrica tridimensional, com suas linhas, superfícies, planos, movimentos e proporções, a tudo, incluindo discussões sobre Deus, o bem e o mal, e as paixões humanas. (Israel, 2023, p. 416)

Sua correspondência mostra até que ponto ele participou ativamente nos debates entre a rede transnacional em desenvolvimento de filósofos naturais, especialmente graças à sua amizade com Henry Oldenburg, secretário da Royal Society de Londres. Como refletido em sua prática como polidor e lapidador de lentes, Espinosa es-

<sup>67</sup> Cf. Israel (2023, p. 947).

<sup>68</sup> O próprio Lordon mostrou isso nas suas análises do enorme movimento francês contra a “reforma” neoliberal das pensões do Presidente Emmanuel Macron – ver, por exemplo, Lordon (2023).

tava comprometido com a ciência experimental, embora guiado pela dedução matemática e pela conceituação filosófica.<sup>69</sup> Raciocinar “*more geometrico*” (no estilo geométrico), como Espinosa faz na *Ética*, proporciona certeza, acreditava ele; a verdade teria sido ocultada “ao gênero humano para sempre, não fosse a Matemática, que não se volta para fins, mas somente para essências e propriedades de figuras, ter mostrado aos homens outra norma da verdade” (*Ética*, Parte 1, Apêndice).<sup>70</sup> (Curley 1985, p. 441)<sup>71</sup> Lamentavelmente, sabemos agora que a matemática não proporciona certeza nem mesmo em seus próprios termos. Por exemplo, de acordo com os teoremas de incompletude do matemático do século XX Kurt Gödel, dentro de um sistema axiomático formal com alguma aritmética (exatamente o que forneceu a Espinosa seu modelo de conhecimento), existem proposições que não podem ser provadas ou refutadas, e a consistência do sistema em si também não pode ser provada.<sup>72</sup> (Raatikainen, 2013)

Também sabemos que a matematização da natureza inaugurada por Galileu, Descartes e Isaac Newton não impediu a superação radical de suas teorizações do mundo físico, sobretudo com o desenvolvimento da teoria da relatividade e da mecânica quântica no início do século XX. Entretanto, a historicização da natureza que Engels viu emergir no século XIX, sobretudo na teoria da evolução por seleção natural de Charles Darwin, foi muito mais longe com, por exemplo, o desenvolvimento da teoria da complexidade e do caos. Nenhum desses desenvolvimentos é estritamente inconsistente com a concepção geral de Espinosa da natureza como constituída por um processo de interação entre e dentro de corpos que encontra paralelo no pensamento. Todavia, como deveremos ver abaixo, para Espinosa, a compreensão mais completa da natureza, proporcionada pelo terceiro tipo de conhecimento (baseado no “conhecimento da essência infinita e eterna de Deus”), nos leva além do tempo e da mudança.

Isso é perdido por Engels em uma nota marginal frequentemente citada de sua *Dialética da natureza*: “Espinosa: a substância é *causa sui* [causa de si mesma], expressa a ação recíproca de modo contundente”. (Marx e Engels, 2010, p. 511)<sup>73</sup> A natureza de fato envolve a interação dos modos, mas isso só é totalmente compreendido quando eles estão situados nos dois atributos infinitos de Deus que conhecemos: pensamento e extensão. Como afirma Wolfson, “Todas as causas na natureza são rastreáveis até uma causa, que é a necessidade da natureza divina”. (Wolfson, 1934a, p. 399) Quando Espinosa procura demonstrar essa necessidade, especialmente na Proposição 11 da Parte 1 da *Ética*, ele se baseia na prova ontológica da existência de Deus desenvolvida na teologia católica e reiterada por Descartes, segundo a qual um ser perfeito não pode não existir. Claro, Espinosa entende esse ser não como uma divindade pessoal, mas como o impessoal “*Deus, sive Natura*”. Podemos, de fato, concordar com ele que não podemos duvidar que o universo exista, pois de outra forma não estaríamos aqui para pensar sobre ele. Porém, isso não é o mesmo que afirmar que ele é perfeito,

<sup>69</sup> Ver, especialmente, Israel (2023, Capítulos 13; 14; 16; 18; e 20).

<sup>70</sup> Sobre o uso por Espinosa do método geométrico e a influência de Hobbes, ver Gueroult (1974, Capítulo 17).

<sup>71</sup> [N.T.] Edição em português: Espinosa (2018, p. 113).

<sup>72</sup> Uma subversão brilhante do modelo dedutivista de matemática que cativou Espinosa pode ser encontrada em Lakatos (1976). [N.T.] Edição em português: Lakatos (1978). Sobre a matematização da natureza ocorrida no século XVII, ver Koyré (1966).

<sup>73</sup> [N.T.] Edição em português: Engels (2020, p. 131).

considerando, por exemplo, todas as contingências envolvidas em levar nosso pedaço local de natureza até o ponto em que os humanos existem.<sup>74</sup>

Assim, a concepção de natureza de Espinosa não pode ser simplesmente incorporada nas ciências físicas modernas sem alterações. O filósofo marxista brasileiro Mauricio Vieira Martins está, ademais, correto ao afirmar que essa concepção seria fortalecida se complementada por uma teoria da emergência que conceitualiza a natureza como estratificada, com cada camada – para simplificar bastante, a física, química, biológica, humana e social – emergindo do, mas sendo irreduzível ao nível anterior. (Martins, 2022, Capítulos 5 e 6)<sup>75</sup>

(2) *A emergência e especificidade do social*: a segunda limitação, intimamente relacionada, também é observada por Vieira Martins, ou seja, que o naturalismo de Espinosa o impede de conceituar adequadamente a especificidade das relações sociais. Isso é evidenciado quando ele responde a uma pergunta sobre a diferença entre sua compreensão do contrato social e a de Hobbes: “Eu sempre preservo o direito natural inalterado, e sustento que em cada estado o magistrado supremo não tem mais direito sobre seus súditos do que tem maior poder sobre eles. Isso é sempre o caso no estado de natureza”.<sup>76</sup> A ordem política então tendencialmente regride à ordem física. Assim, mesmo que seja verdade, como diz Althusser, que “o continente da história, para o qual Marx avançaria resolutamente, foi aberto por Espinosa com seu *Tratado teológico-político*” (Althusser, 2017, p. 275), Vieira Martins está correto em afirmar que “esse reconhecimento da singularidade [das legalidades] humana[s] não vem acompanhado do aprofundamento da discussão da *emergência de uma causalidade peculiar*, que se distancia de sua fundação natural [e adquire uma lógica própria]”. (Martins, 2022, p. 62)<sup>77</sup>

Para ser justo com Espinosa, conceituar essa causalidade “peculiar” – social – pressupunha o desenvolvimento da economia política clássica e, em particular, a descoberta pelos fisiocratas, por Adam Smith e por David Ricardo de que as modernas “sociedades comerciais” são regidas por leis que não são conscientemente formuladas e aplicadas por governantes, mas surgem involuntariamente através das interações de seus membros.<sup>78</sup> Essa inovação conceitual, a descoberta da estrutura social, que permitiu a Marx formular sua concepção distintiva das relações de produção, dependia de um desenvolvimento muito mais expressivo do modo de produção capitalista que viria a ocorrer depois da época de Espinosa (embora ele tenha se beneficiado, por vias que merecem maior exploração, por viver nas Províncias Unidas, o enclave mais avançado do capitalismo no século XVII). Negri escreveu sobre isso com brilhantismo, argumentando que o caráter avançado do pensamento de Espinosa decorre da especificidade da revolução burguesa holandesa, que tomou uma “forma anômala: ela não é

<sup>74</sup> Por exemplo, Gould (1990). [N.T.] Edição em português: Gould (1990).

<sup>75</sup> [N.T.] Edição em português: Martins (2021, Capítulos 5 e 6).

<sup>76</sup> Cf. “Letter 50 to Jarig Jelles (2 June 1674)” em Curley (2016, p. 405).

<sup>77</sup> [N.T.] Edição em português: Martins (2021, p. 77). Os textos entre colchetes foram inseridos na tradução para o inglês.

<sup>78</sup> Os fisiocratas foram uma escola de economia política dos séculos XVII e XVIII associada a teóricos franceses como François Quesnay, o Marquês de Mirabeau e Anne-Robert-Jacques Turgot.

protegida pelo poder absoluto, mas se desdobra resolutamente, em um vasto projeto de dominação e de reprodução selvagens”.<sup>79</sup> (Negri, 1990, p. 7)<sup>80</sup>

Essa limitação está provavelmente relacionada ao fato de que, como vimos, embora Espinosa privilegie a atividade sobre a passividade no *conatus* humano, ele não desenvolve mais sua conceitualização da atividade com o tipo de análise do trabalho que Marx desenvolve – uma análise que permite uma compreensão mais profunda de como os humanos interagem com outras partes da natureza. De novo aqui o fracasso de Espinosa em desenvolver sua concepção de atividade humana é pelo menos em parte um produto de suas circunstâncias históricas. Como Marx assinalou famosamente, o conceito de trabalho enquanto tal só se torna pensável à medida que o capital conquista a produção:

A indiferença diante de um determinado tipo de trabalho pressupõe uma totalidade muito desenvolvida de tipos efetivos de trabalho, nenhum dos quais predomina sobre os demais. Portanto, as abstrações mais gerais surgem unicamente com o desenvolvimento concreto mais rico, ali onde um aspecto aparece como comum a muitos, comum a todos. Nesse caso, deixa de poder ser pensado exclusivamente em uma forma particular. Por outro lado, essa abstração do trabalho em geral não é apenas o resultado mental de uma totalidade concreta de trabalhos. A indiferença em relação ao trabalho determinado corresponde a uma forma de sociedade em que os indivíduos passam com facilidade de um trabalho a outro, e em que o tipo determinado do trabalho é para eles contingente e, por conseguinte, indiferente. Nesse caso, o trabalho deveio, não somente enquanto categoria, mas na efetividade, meio para a criação da riqueza em geral e, como determinação, deixou de estar ligado aos indivíduos em uma particularidade. Um tal estado de coisas encontra-se no mais alto grau de desenvolvimento na mais moderna forma de existência da sociedade burguesa – os Estados Unidos. (Marx, 1973, p. 104)<sup>81</sup>

Há uma passagem notável na correspondência de Espinosa em que as realidades do capitalismo atlântico do início da modernidade irrompem. Tentando persuadir um amigo que afirma ter previsto a morte de seu filho durante a grande peste de meados dos anos 1660, que também o levaria em breve, de que os chamados presságios são “efeitos da imaginação que emergem da constituição do corpo ou da mente”, ele relata “um incidente [...] no último inverno em Rijnsburg”, a vila holandesa em que Espinosa habitava no início dos anos 1660:

Certa manhã, quando o céu já estava clareando, acordei de um sonho muito profundo e percebi que as imagens que me vieram no sonho permaneciam diante dos meus olhos tão vividamente como se as coisas tivessem sido reais – especialmente a imagem de um certo brasileiro negro, sarnento que eu nunca tinha visto antes. Na maior parte das vezes, essa imagem desaparecia quando, para me distrair com outra coisa, fixava os olhos em um livro ou em outro objeto; mas assim que afastava os olhos desse objeto sem fixá-los

<sup>79</sup> Sobre o cenário econômico, ver Israel (1989).

<sup>80</sup> [N.T.] Edição em português: Negri (1993, p. 33-34).

<sup>81</sup> [N.T.] Edição em português: Marx (2011, p. 57-58).

atentamente em nada, a mesma imagem do mesmo homem negro me aparecia com a mesma vivacidade, alternadamente, até desaparecer gradualmente do meu campo visual.<sup>82</sup>

Espinosa não oferece uma análise dessa imagem, passando, em lugar disso, a dar uma explanação bastante plausível das premonições de seu amigo. Entretanto, é evidente que ele estava vendo um escravo africano que ele associa às plantações brasileiras. Israel situa Espinosa no que ele chama de “o comércio da comunidade sefardita florescente de Amsterdã com sua incomparável rede de laços familiares e grupais no Brasil, no Caribe e em todo o mundo atlântico ibero-americano”. (Israel, 2023, p. 120) Os judeus sefarditas de Amsterdã dominavam o comércio holandês com o Brasil, especialmente no açúcar, que era produzido pelo trabalho escravo. A luta entre a Companhia Holandesa das Índias Ocidentais e Portugal pelo controle do Brasil e de sua lucrativa indústria açucareira percorreu grande parte do século XVII.<sup>83</sup>

O pai de Espinosa, Michael, cujo negócio ele coerdou em 1654, especializou-se no comércio com Portugal e com o Norte da África, mas também estava envolvido no comércio com o Brasil. A firma da família foi arruinada pela interrupção do comércio e do transporte marítimo causada pela Primeira Guerra Anglo-Holandesa (1652-1654). Israel sugere que pode ter sido para liberar-se das complicações debilitantes causadas pela falência e pelas dívidas deixadas por Michael que Espinosa rompeu com a comunidade sefardita renunciando à sua herança num tribunal civil e expressando abertamente sua crítica à ortodoxia judaica, provocando assim sua excomunhão. (Israel, 2023, Capítulo 7) É claro que é impossível dizer por que Espinosa foi assombrado por essa imagem de um escravo africano. Talvez a carta apoie a proposição de Althusser de que “formalmente – eu digo formalmente – Espinosa deixou a porta aberta para outro continente, no qual Freud posteriormente se aventuraria”, aquele do inconsciente.<sup>84</sup> (Althusser, 2017, p. 275) No entanto, os sinais do papel da Holanda e de sua própria comunidade na vanguarda do capitalismo em seu tempo devem ter permeado a vida cotidiana de Espinosa como rapaz e como jovem comerciante em dificuldades.

(3) *Negatividade e contradição*: é notável que tenha cabido a Althusser, o grande anti-hegeliano, reconhecer a terceira limitação de Espinosa em comparação com Marx: “Hegel introduziu na filosofia precisamente o que faltava a Espinosa: a dialética, ou o ‘trabalho do negativo’”. (Althusser, 2017, p. 276) Graças a Hegel, Marx desenvolve uma teoria da contradição social. A instância mais importante dessa teoria é, evidentemente, a tese de que o desenvolvimento de contradições entre as forças e as relações de produção é uma condição necessária para a transformação de um modo de produção em outro.<sup>85</sup> Em um estranho capítulo, Fischbach procura negar que Marx afirme essa tese. Ele o faz ostensivamente com base numa leitura forçada de um trecho de *Ideologia Alemã*, mas realmente em bases espinosistas. Fischbach escreve:

<sup>82</sup> Cf. “Letter 17 to Pieter Balling (20 July 1664)” em Curley (1985, p. 353). Não surpreendentemente, essa carta atraiu esforços interpretativos. Ver, por exemplo, Feuer (1957); Montag (1999, p. 87-89); e Goetschel (2016).

<sup>83</sup> Cf. Nadler (2018, p. 25-28; Capítulo 3); Blackburn (1997, Capítulos 4 e 5) [N.T.] Edição em português: Blackburn (2003); Israel (2023, p. 165-170).

<sup>84</sup> Ver a discussão sobre os quatro “continentes científicos” – matemática, física, história e o inconsciente – em Althusser (2017, Capítulo 5).

<sup>85</sup> Ver a exploração fundamental de Cohen (1978). [N.T.] Edição em português: Cohen (2014).

Deste ponto de vista, o do ‘poder infinito da natureza’ de Espinosa (onde vemos que a concepção das coisas sub *specie aeternitatis* [sob o aspecto da eternidade] é também a que permite uma concepção verdadeira da história), os modos de troca e as relações de produção sempre foram, em cada momento, as condições inorgânicas que correspondem perfeitamente ao estado de desenvolvimento das forças produtivas humanas. A contradição entre relações de produção e forças produtivas só pode, portanto, ser imaginada historicamente, e só aparece como tal para aqueles que pertencem a uma época posterior, cujo ponto de vista é, por sua vez, limitado e unilateral pelo próprio fato de pertencerem a uma formação social no seio da qual as relações sociais são relações subjugadas. A contradição inerente a uma formação social só pode ser, então, imaginada, e só pode ser imaginada retrospectivamente, a partir de uma outra formação social posterior, por homens que se julgam tanto mais clarividentes em relação ao passado quanto mais cegos em relação a si próprios.<sup>86</sup> (Fischbach, 2014, p. 88)

Esta interpretação não me parece ter muito a ver com Marx. Aqui está o trecho de *A Ideologia Alemã* no qual Fischbach se baseia:

A condição determinada sob a qual eles produzem corresponde, assim, enquanto não *surge* a contradição, à sua real condicionalidade [*Bedingtheit*], à sua existência unilateral, unilateralidade que se mostra apenas com o *surgimento* da contradição e que, portanto, existe somente para os pósteros. Assim, essa condição aparece como um entrave accidental, e a consciência de que ela é um entrave é também furtivamente introduzida na época anterior (Marx e Engels, 1975, p. 82; ênfase adicionada)<sup>87</sup>

Algo que “surge” tem uma existência independente de sua percepção, e é a “consciência” do aprisionamento das forças pelas relações que é posteriormente atribuída à “época anterior”, não a contradição em si. De qualquer forma, os escritos posteriores de Marx, incluindo seu resumo do materialismo histórico no Prefácio de 1859 de *Para a crítica da economia política*, tratam consistentemente a contradição entre as forças produtiva e as relações de produção como objetiva e independente da consciência daqueles submetidos a ela. Fischbach é levado a esse argumento estranho pelo que parece ser uma interpretação equivocada de Espinosa. “Sob o aspecto da eternidade” é a condição que adquirimos quando alcançamos o terceiro tipo de conhecimento (*Ética*, Parte 5, Proposição 23).<sup>88</sup> (Curley, 1985, p. 607) Aqui, como Gueroult coloca, conhecemos as coisas finitas como “causadas não apenas por sua própria essência, mas por Deus”, com sua finitude refletida no fato de que “elas não são produzidas apenas pela causalidade absoluta de Deus, mas ao mesmo tempo por uma cadeia infinita de causas finitas”. (Gueroult, 1974, p. 610)

É sob o aspecto da eternidade que, como Espinosa afirma repetidamente, “realidade e perfeição” são efetivamente, para ele, “o mesmo” (*Ética*, Parte 2, Definição

<sup>86</sup> Para um exame mais geral, ver Fischbach (2014, Capítulo 5).

<sup>87</sup> [N.T.] Edição em português: Marx e Engels (2007, p. 68). [N.A.] Esta versão de *Marx and Spinoza* corrige a tradução para o inglês da passagem de *A ideologia alemã*, que induz o leitor ao erro. Ver o original em alemão em Marx e Engels (1978, p. 72). O autor agradece a João Leonardo Medeiros por ter detectado o problema.

<sup>88</sup> [N.T.] Edição em português: Espinosa (2018, p. 553).

6). (Curley, 1985, p. 447)<sup>89</sup> Distinguir as coisas como mais ou menos perfeitas é apenas uma projeção subjetiva humana:

[Na medida em que atribuímos a indivíduos da Natureza] algo que envolve negação, como termo, fim, impotência etc., nesta medida os chamamos imperfeitos, porque não afetam nossa Mente da mesma maneira que aqueles que denominamos perfeitos, e não porque lhes algo que seja deles ou porque a Natureza tenha pecado. Com efeito, nada compete à natureza de alguma coisa a não ser o que segue da necessidade da natureza da causa eficiente, e o que quer que siga da necessidade da natureza da causa eficiente, acontece necessariamente (*Ética*, Parte 4, Prefácio). (Curley, 1985, p. 545)<sup>90</sup>

Tudo o que é implicado pela essência de Deus é realizado; tudo o que parece negativo ou uma limitação reflete apenas uma falha de entendimento de nossa parte. Fischbach está aplicando essa doutrina quando procura explicar o uso do termo “contradição” por Marx. Porém, ele parece esquecer a distinção que Espinosa traça entre “eternidade” e “duração”, que é claramente afirmada aqui:

Quando nos atemos apenas à essência dos modos, e não à ordem de toda a natureza, não podemos inferir a partir do fato de que eles existem agora que eles existirão ou não existirão posteriormente, ou que existiram ou não anteriormente. Daí é claro que concebemos a existência da substância como sendo inteiramente diferente da existência dos modos.

A diferença entre eternidade e duração decorre disso. Pois é apenas por meio dos modos que podemos explicar a existência pela duração; mas podemos explicar a existência da substância pela eternidade, ou seja, pelo gozo infinito de existir, ou (em latim ruim) de ser.<sup>91</sup>

Admitida essa distinção, parece-me altamente duvidoso que ver as coisas “sob o aspecto da eternidade” possa ser a base de “uma verdadeira concepção da história”. Pois, como coloca Stuart Hampshire, em Espinosa, “dizer de algo que é eterno... é dizer que nenhum predicado temporal, nenhum tempo ou determinação temporal de qualquer tipo podem em princípio ser aplicáveis a ele”. (Hampshire, 1956, p. 129) Todavia, a história certamente pertence ao domínio da duração – formas finitas que surgem e desaparecem no tempo. Ademais, como vimos, a explicação de Espinosa da conquista da liberdade nas Partes 4 e 5 da *Ética* admite a mudança individual, na medida em que somos capazes de fortalecer as emoções ativas contra as passivas. É difícil conceituar a mudança sem contrastar a possibilidade e a efetividade de modo a identificar que possibilidades foram realizadas e explicar por que elas e não outras foram realizadas. O mesmo vale para o tipo de mudança coletiva que é o objeto de investigação histórica.

É então interessante notar que Espinosa descreve explicitamente o método que utiliza no *Tratado teológico-político*, o mesmo que é requerido para estudar a natureza, como histórico:

<sup>89</sup> [N.T.] Edição em português: Espinosa (2018, p. 127).

<sup>90</sup> [N.T.] Edição em português: Espinosa (2018, p. 177).

<sup>91</sup> Cf. “Letter 12 to Lodewijk Meyer (20 April 1663)” em Curley (1985, p. 202). Ver Wolfson (1934a, Capítulo 10); e Tosel (1994, Capítulo 2).

[...] o método de interpretar a Escritura não difere em nada do método de interpretar a natureza; concorda até inteiramente com ele. Na realidade, assim como o método para interpretar a natureza consiste essencialmente em descrever a história da mesma natureza e concluir daí, com base em dados certos, as definições das coisas naturais, também para interpretar a Escritura é necessário elaborar a sua história autêntica e, depois, com base em dados e princípios certos, deduzir daí como legítima consequência o pensamento dos seus autores. (Curley, 2016, p. 171)<sup>92</sup>

Deleuze oferece uma objeção de autoridade à interpretação que estou apresentando: “Vir a ser não deve ser entendido em Espinosa como uma transição do possível para o real”.<sup>93</sup> (Deleuze, 1990, p. 212) Além disso, é verdade que Espinosa diz que “essas duas coisas [*contingente e possível*] não são nada mais do que faltas de nossa percepção”. No entanto, essa falha é exatamente do ponto de vista da eternidade, pois não há “na eternidade nem quando nem antes nem depois, nenhuma afecção temporal” (“*René Descartes. Princípios da filosofia, Partes I e II, demonstradas à maneira geométrica*”). (Curley, 1985, p. 308; 309)<sup>94</sup> Aqui estamos vendo a natureza para além da duração e da mudança. Pouco depois de argumentar que descrever as coisas como mais ou menos perfeitas, ou de fato boas ou más, é subjetivo, Espinosa diz: “porque desejamos formar uma ideia de homem que observemos como modelo da natureza humana, nos será útil reter esses mesmos vocábulos no sentido em que disse”. Assim, quando diz “que alguém passa de uma menor a uma maior perfeição, e inversamente”, Espinosa quer dizer que é “sua potência de agir, enquanto esta é entendida por sua própria natureza” que é concebida como “aumentada ou diminuída” (*Ética*, IV Prefácio). (Curley, 1985, p. 545-546)<sup>95</sup> Na realidade, no *Tratado*, Espinosa vai ainda mais longe: “A isso acresce o fato de ignorarmos completamente a própria coordenação e concatenação das coisas, isto é, de que modo elas estão realmente ordenadas e concatenadas, tornando-se, por isso mesmo, preferível e até necessário considerá-las na prática como possíveis” (*Tratado teológico-político*). (Curley, 2016, p. iv-4; p. 126)<sup>96</sup>

Nessas passagens, Espinosa parece estar considerando os seres humanos não apenas como parte da grande cadeia da natureza, mas como *atores*. Sem dúvida, da perspectiva da eternidade, esses processos aparecem de forma diferente, na medida em que estão mais plenamente integrados aonexo causal que une os atributos e as interações dos modos e, portanto, não são mais entendidos como mudanças que se desdobram no tempo, mas sim como coexistindo no intelecto divino. Mas, então, deixamos o domínio da história e da duração e estamos participando na condição do que Espinosa chama de “felicidade ou beatitude” [*Beatitudo*]<sup>97</sup>, em que o “Amor intelectual de Deus”, isto é, o terceiro tipo de conhecimento, nos leva a “começar a entender as coisas sob o aspecto da eternidade” (*Ética*, Parte 5, Proposições 33; 31).<sup>98</sup> (Curley 1985,

<sup>92</sup> [N.T.] Edição em português: Espinosa (2003, p. 115-116).

<sup>93</sup> Peden diagnostica uma hostilidade de Deleuze à categoria mesma do possível – ver Peden (2014, Capítulo 7).

<sup>94</sup> [N.T.] Edição em português: Espinosa (2014, p. 273-274).

<sup>95</sup> [N.T.] Edição em português: Espinosa (2018, p. 177-178).

<sup>96</sup> [N.T.] Edição em português: Espinosa (2003, p. 67).

<sup>97</sup> [N.T.] Em inglês, a palavra de difícil tradução foi vertida como “*blessedness*”.

<sup>98</sup> Tradução ajustada de acordo com a interpretação de Gueroult das espécies como “uma forma, ponto de vista ou aspecto” – Gueroult (1974, p. 609). A tentativa de Fischbach de

p. 610-611)<sup>99</sup> Entretanto, o processo de formação do sujeito que Espinosa analisa nas Partes 4 e 5 da *Ética*, culminando no terceiro tipo de conhecimento, implica que os domínios da eternidade e da duração se interpenetram. Tosel escreveu: “A vida eterna nem sempre já está dada; é uma possibilidade, a possibilidade última de nossa individuação que não pode ser produzida e reproduzida exceto no final de um processo que é um progresso temporal, e arrisquemos a palavra, história”. (Tosel, 1994a, p. 50) Negri vai mais longe, argumentando com base em uma leitura muito atenta da *Ética* que “a democracia espinosana... não é uma forma de governo, mas sim uma atividade social de transformação, um ‘devir-eterno’”. (Negri, 2004, p. 111)

Se esta interpretação tiver algum grau de precisão, então podemos ver mais claramente a importância de Hegel, pela historicização muito mais radical do pensamento que ele alcança, sobretudo na *Fenomenologia do Espírito*, que traça as formas históricas sucessivas da consciência europeia, mas também em sua interpretação da história como “o progresso da consciência da liberdade”. (Hegel, 1975, p. 54) Porém, Hegel também busca em última instância subordinar o tempo ao Conceito, declarando no final da *Fenomenologia* que “o espírito se manifesta necessariamente no tempo; e manifesta-se no tempo enquanto não *apreende* seu conceito puro; quer dizer, enquanto não elimina o tempo”.<sup>100</sup> (Hegel, 2018, p. 461)<sup>101</sup> Aqui novamente vemos o valor acrescentado pela teoria da história mais consistentemente materialista de Marx. Portanto, devemos dizer, não “*Hegel ou Espinosa*”, mas Espinosa, Hegel – e Marx.

---

erradicar a contradição em Marx lembra a fraqueza do espinosismo influenciado por Deleuze e Negri, que é diagnosticada por Ernesto Laclau. Ver Laclau (2004) [N.T.] Edição em português: Laclau (2018), bem como a minha discussão em Callinicos (2006, p. 146-151).

<sup>99</sup> [N.T.] Edição em português: Espinosa (2018, p. 563-564).

<sup>100</sup> Ver Callinicos (1995, Capítulo 1).

<sup>101</sup> [N.T.] Edição em português: Hegel (2014, p. 525).

## Referências

- ALTHUSSER, Louis. "On genesis". In: ALTHUSSER, Louis. *History and imperialism – writings 1963-1986*. Hoboken: Wiley, 2020.
- ALTHUSSER, Louis. *How to be a Marxist in philosophy*. New York: Bloomsbury Academic, 2017.
- ALTHUSSER, Louis. "The object of *Capital*". In: ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne; ESTABLET, Roger; RANCIÈRE, Jacques; MACHEREY, Pierre. *Reading Capital: the complete edition*. New York; London: Verso, 2015.
- ALTHUSSER, Louis. *Essays in self-criticism*. London: New Left Books, 1976.
- ANGUS, Ian. *Facing the Anthropocene: fossil capitalism and the crisis of the Earth system*. New York: Monthly Review Foundation, 2016.
- BALIBAR, Étienne. *Spinoza and politics*. London; New York: Verso, 1998.
- BLACKBURN, Robin. *The making of new world slavery: from the baroque to the modern – 1492-1800*. London; New York: Verso, 1997.
- BOWRING, Bill. "Spinoza, Marx and Ilyenkov (who did not know Marx's transcription of Spinoza)". *Studies in East European Thought*, v. 74, n. 3, 2022.
- BURKETT, Paul. *Marx and nature: a red and green perspective*. New York: St. Martin's Press, 1999.
- CALLINICOS, Alex. *The new age of catastrophe*. Cambridge: Polity Press, 2023.
- CALLINICOS, Alex. *Deciphering Capital: Marx's Capital and its destiny*. London: Bookmarks Publications, 2014.
- CALLINICOS, Alex. "Daniel Bensaïd and the broken time of politics". *International Socialism*, 135, summer, 2012. Disponível em: <<http://isj.org.uk/daniel-bensaïd-and-the-broken-time-of-politics>>. Acesso em: 24/04/2024.
- CALLINICOS, Alex. *The resources of critique*. Cambridge: Polity Press, 2006.
- CALLINICOS, Alex. *Theories and narratives: reflections on the philosophy of history*. Cambridge: Polity Press, 1995.
- CALLINICOS, Alex. "The rule of the saints: Christopher Hill and the English Revolution". *Socialist Worker Review*, 69, October, 1984. Disponível em: <[www.marxists.org/history/etol/writers/callinicos/1984/10/saints.html](http://www.marxists.org/history/etol/writers/callinicos/1984/10/saints.html)>. Acesso em: 24/04/2024.
- COHEN, G. A. *Karl Marx's theory of history: a defence*. Woodstock (UK): Princeton University Press, 1978.
- CURLEY, Edwin (edit.). *The collected works of Spinoza: volume 2*. Princeton (US) Woodstock (UK): Princeton University Press, 2016.
- CURLEY, Edwin (edit.). *The collected works of Spinoza: Volume 1*. Woodstock (UK): Princeton University Press, 1985.
- DAVIS, Mike. *Late Victorian holocausts: El Niño famines and the making of the Third World*. London; New York: Verso, 2001.
- DAVIS, Mike. *The ecology of fear: Los Angeles and the imagination of disaster*. New York: Metropolitan Books, 1999.
- DELEUZE, Gilles. *Expressionism in philosophy: Spinoza*. New York: Zone Books, 1990.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza: practical philosophy*. San Francisco: City Lights, 1988.

- DELLA ROCCA, Michael. "Rationalism, idealism, monism, and beyond". In: FÖRSTER, Eckart; MELAMED, Yitzhak Y. (edits.). *Spinoza and German idealism*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2012.
- DESCARTES, René. *Princípios de filosofia*. São Paulo: Edições 70, 2006.
- FEUER, Lewis S. "The dream of Benedict de Spinoza". *American Imago*, Baltimore, v. 14, n. 3, 1957.
- FINELLI, Roberto. *Un parricido compiuto: il confronto finale di Marx con Hegel*. Milano: Jaca Books, 2014.
- FISCHBACH, Franck. *La production des hommes: Marx avec Spinoza*. Paris: Vrin, 2014.
- FÖRSTER, Eckart; MELAMED, Yitzhak Y. (edits.). *Spinoza and German idealism*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2012.
- FOSTER, John Bellamy. *The return of nature: socialism and ecology*. New York: Monthly Review, 2020.
- FOSTER, John Bellamy. *Marx's ecology: materialism and nature*. New York: Monthly Review Press, 2001.
- GARRETT, Don. "A reply on Spinoza's behalf". In: FÖRSTER, Eckart; MELAMED, Yitzhak Y. (edits.). *Spinoza and German idealism*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2012.
- GOETSCHEL, Willi. "Spinoza's dream". *Cambridge Journal of Postcolonial Literary Inquiry*, Cambridge, v. 3, n. 1, 2016.
- GOULD, Stephen Jay. *Wonderful life: the Burgess shale and the nature of history*. New York: W. W. Norton & Company, 1990.
- GUEROULT, Martial. *Spinoza, tome II: l'Âme (Ethique, II)*. Hildesheim: Georg Olms, 1974.
- GUEROULT, Martial. *Spinoza, tome I: Dieu (Ethique, I)*. Hildesheim: Georg Olms, 1969.
- HAMPSHIRE, Stuart. *Spinoza*. London: Pelican Books, 1951.
- HEGEL, G. W. F. *The phenomenology of Spirit*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2018.
- HEGEL, G. W. F. *Lectures on the philosophy of world history*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1975.
- HEGEL, G. W. F. *Lectures on the history of philosophy: volume 3*. London: Routledge, 1963.
- HILL, Christopher. *The experience of defeat: Milton and some contemporaries*. London: Faber & Faber, 1984.
- HILL, Christopher. *The world turned upside down: radical ideas during the English Revolution*. London: Penguin, 1976.
- HINDRICHS, Gunnar. "Two models of metaphysical inferentialism: Spinoza and Hegel". In: FÖRSTER, Eckart; MELAMED, Yitzhak Y. (edits.). *Spinoza and German idealism*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2012.
- ILYENKOV, Evald. *Dialectical logic, essays on its history and theory*. Moscow: Progress Publishers, 1977. Disponível em: <[www.marxists.org/archive/ilyenkov/works/essays/index.htm](http://www.marxists.org/archive/ilyenkov/works/essays/index.htm)>. Acesso em: 25/04/2024.
- ISRAEL, Jonathan. *Spinoza: life and legacy*. Oxford: Oxford University Press, 2023.

- ISRAEL, Jonathan. "Introduction". In: SPINOZA, Benedictus de. *Theological-political treatise*: Cambridge (UK) Cambridge University Press, 2007.
- ISRAEL, Jonathan. *Radical enlightenment: philosophy and the making of modernity – 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- ISRAEL, Jonathan. *The Dutch republic: its rise, greatness and fall*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- ISRAEL, Jonathan. *Dutch primacy in world trade – 1585-1740*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- JAMESON, Fredric. *The geopolitical aesthetic: cinema and space in the world system*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- KOYRÉ, Alexandre. *Études galiléennes*. Paris: Hermann, 1966.
- LABRIOLA, Antonio. *Saggi sul materialismo storico*. Roma: Editori Riuniti, 1964.
- LACLAU, Ernesto. "Can immanence explain social struggles?". In: DEAN, Jodi; PASSAVANT, Paul (edits.). *Empire's new clothes: reading Hardt and Negri*. London: Routledge, 2004.
- LAKATOS, Imre. *Proofs and refutations: the logic of mathematic discovery*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1976.
- LIEDMAN, Sven-Eric. *The game of contradictions: the philosophy of Friedrich Engels and nineteenth-century science*. Leiden: Brill, 2023.
- LORDON, Frédéric. "The French uprising", 2023. Disponível em: <<https://newleftreview.org/sidecar/posts/the-french-uprising>>. Acesso em: 25/04/2024.
- LORDON, Frédéric. *Willing slaves of capital: Spinoza and Marx on desire*. London; New York: Verso, 2014.
- MACHEREY, Pierre. *Hegel or Spinoza*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.
- MALCOLM, Noel. "Hobbes and Spinoza". In: BURNS, J. H. (edit.). *The Cambridge history of political thought: 1450-1700*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1991.
- MARTINS, Mauricio Vieira. *Marx, Spinoza and Darwin: materialism, subjectivity and critique of religion*. New York: Palgrave Macmillan, 2022.
- MARX, Karl. "Manuskripte zum zweiten Buch des 'Kapitals' 1868 bis 1881". In: *Marx-Engels Gesamtausgabe: zweite Abteilung (Das Kapital und Vorarbeiten)*, volume 11. Berlin: Akademie Verlag, 2008.
- MARX, Karl. *Capital*, volume 1. London: Penguin, 1976.
- MARX, Karl. *Early writings*. London: Penguin, 1975.
- MARX, Karl. *Grundrisse: foundations of the critique of Political Economy*. London: Penguin, 1973.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Collected works*, volume 45. Moscow: Progress Publishers, 2010.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Werke*, Volume III. Berlin: Dietz Verlag, 1978.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Collected Works*, volume 5. Moscow: Progress Publishers, 1975.

- MATYSIK, Tracie. *When Spinoza met Marx: experiments in nonhumanist activity*. Chicago: University of Chicago Press, 2022.
- MELAMED, Yitzhak. “*Omnis determinatio est negatio*’: determination, negation and self-negation in Spinoza, Kant and Hegel”. In: FÖRSTER, Eckart; MELAMED, Yitzhak Y. (edits.). *Spinoza and German idealism*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2012.
- MONTAG, Warren. *Althusser and his contemporaries: philosophy’s perpetual war*. Durham: Duke University Press, 2013.
- MONTAG, Warren. *Bodies, masses, power: Spinoza and his contemporaries*. London; New York: Verso, 1999.
- MOORE, Jason. *Capitalism in the web of life: ecology and the accumulation of capital*. London; New York: Verso, 2015.
- NADLER, Steven. *Spinoza: a life*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2018.
- NEGRI, Antonio. “Democracy and eternity in Spinoza”. In: NEGRI, Antonio; MURPHY, Timothy; HARDT, Michael; STOLTZE, Ted; WOLFE, Charles (edits.). *Subversive Spinoza*. Manchester: Manchester University Press, 2004.
- NEGRI, Antonio. *The savage anomaly: power of Spinoza’s metaphysics and politics*. Minneapolis: Minnesota University Press, 1990.
- PEDEN, Knox. *Spinoza contra phenomenology: French rationalism from Cavailles to Deleuze*. Stanford: Stanford University Press, 2014.
- PLEKHANOV, Georgi. [1898] “Bernstein and Materialism”. In: *Selected Philosophical Works: Volume 2*. Moscow: Progress Press, 1976. Disponível em: <[www.marxists.org/archive/plekhanov/1898/07/bernsteinmat.html](http://www.marxists.org/archive/plekhanov/1898/07/bernsteinmat.html)>. Acesso em 15/04/2024>.
- PLEKHANOV, Georgi. *The development of the monist view of history*. Moscow: Progress Publishers, 1974.
- RAATIKAINEN, Panu. “Gödel’s incompleteness theorems”. *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, 2013. Disponível em: <<http://tinyurl.com/5csnanze>>. Acesso em: 30/04/2024.
- READ, Jason. *The politics of transindividuality*. Leiden: Brill, 2016.
- READ, Jason. “Beginnings without ends. A review of Pierre Macherey, Hegel or Spinoza”. *New APPS: Art, Politics, Philosophy, Science*, n. 10, jan., 2012. Disponível em: <[www.newappsblog.com/2012/01/jason-read-reviews-the-new-translation-of-pierre-macherey-hegel-or-spinoza.html](http://www.newappsblog.com/2012/01/jason-read-reviews-the-new-translation-of-pierre-macherey-hegel-or-spinoza.html)>. Acesso em: 30/04/2024.
- ROSEN, Michael E. *Hegel’s dialectic and its criticism*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1982.
- SAITO, Kohei. *Karl Marx’s ecosocialism: capital, nature and the unfinished critique of political economy*. New York: Monthly Review Press, 2017.
- SÁNCHEZ ESTOP, Juan Domingo. *Althusser et Spinoza: Détours et retours*. Bruxelles: Éditions de l’Université de Bruxelles, 2022.
- SHARP, Andrew (edit.). *The English Levellers*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1998.
- TOSEL, André. “D’une radicalité à l’autre: Spinoza et Marx”. In: TOSEL, André. *Spinoza ou l’autre (in)finitude*. Paris: L’Harmattan, 2008.

- TOSEL, André. “Le Marxisme au miroir de Spinoza”. In: TOSEL, André. *Du matérialisme de Spinoza*. Paris: Éditions Kimé, 1994a.
- TOSEL, André. *Du matérialisme de Spinoza*. Paris: Éditions Kimé, 1994b.
- WOLFSON, Harry Austryn. *The philosophy of Spinoza: unfolding the latent processes of his reasoning – volume 1*. Cambridge (US): Harvard University Press, 1934a.
- WOLFSON, Harry Austryn. *The philosophy of Spinoza: unfolding the latent processes of his reasoning – volume 2*. Cambridge (US): Harvard University Press, 1934b.
- WOOD, Allen. “Fichte and freedom: the Spinozistic background”. In: FÖRSTER, Eckart; MELAMED, Yitzhak Y. (eds.). *Spinoza and German idealism*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2012.

### Edições em português das referências

- ALTHUSSER, Louis. “Sobre a gênese”. In: ALTHUSSER, Louis. *Escritos sobre a história*. São Paulo: Editora Contracorrente, 2022.
- ALTHUSSER, Louis. “O objeto de *O capital*”. In: ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne; ESTABLET. *Ler O capital: volume 2*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.
- ANGUS, Ian. *Enfrentando o antropoceno: capitalismo fóssil e a crise do sistema terrestre*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2023.
- BLACKBURN, Robin. *A construção do escravismo no novo mundo: do barroco ao moderno – 1492-1800*. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- COHEN, G. A. *A teoria da história de Karl Marx: uma defesa*. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.
- DAVIS, Mike. *Holocaustos coloniais: a criação do terceiro mundo*. São Paulo, Veneta, 2022.
- DAVIS, Mike. *Ecologia do medo: Los Angeles e a fabricação de um desastre*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Editora Escuta, 2002.
- ENGELS, Friedrich. *Dialética da natureza*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2020.
- ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.
- ESPINOSA, Baruch de. “Princípios da filosofia cartesiana e pensamentos metafísicos”. *Spinoza – obra completa I: (Breve) Tratado e outros escritos*. In: GUINSBURG, José; CUNHA, Newton; ROMANO, Roberto (eds.). São Paulo: Editora Perspectiva, 2014.
- ESPINOSA, Baruch de. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- FOSTER, John Bellamy. *A ecologia de Marx: materialismo e natureza*. São Paulo: Expressão Popular, 2023.
- GOULD, Stephen Jay. *Vida maravilhosa: o acaso na evolução e a natureza da história*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1990.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.
- HILL, Christopher. *O mundo de ponta cabeça: ideias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1987.

- ISRAEL, Jonathan. *Iluminismo radical: a filosofia e a construção da modernidade – 1650-1750*. São Paulo: Editora Madras, 2009.
- KOYRÉ, Alexandre. *Estudos galilaicos*. Lisboa: Dom Quixote, 1992.
- LACLAU, Ernesto. “A imanência consegue explicar os conflitos sociais?”. *Estudos Neolatinos*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, 2018, p. 279-289.
- LAKATOS, Imre. *A lógica do descobrimento matemático: provas e refutações*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- MARTINS, Mauricio Vieira. *Marx, Espinosa e Darwin: pensadores da imanência*, 2ª edição. São Paulo: Usina Editorial, 2021.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política – Livro I*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl. “Manuscritos econômico-filosóficos de 1844”. In: Netto, José Paulo (edit.). *Cadernos de Paris & Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- MARX, Karl. *Grundrisse*. Manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- NEGRI, Antonio. “Democracia e eternidade em Espinosa”. In: NEGRI, Antonio. *Espinosa subversivo: e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem: poder e potência em Espinosa*. São Paulo: Editora 34, 1993.
- SAITO, Kohei. *O ecossocialismo de Karl Marx: capitalismo, natureza e a crítica inacabada à economia política*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2021.

Texto traduzido sob encomenda da Equipe Editorial