

Espinoza e Marx: pensadores da imanência

Maurício Vieira Martins¹

Resumo:

O artigo examina a noção de causalidade imanente, desenvolvida por Espinoza e Marx. A hipótese sustentada é a de que – não obstante as diferenças entre os pensadores – eles podem ser aproximados do ponto de vista de uma profunda ruptura com uma concepção de mundo transcendente (que se expande mesmo nos dias atuais). Sustentamos também que esta visada imanente tem importantes repercussões na polêmica de Espinoza com diferentes abordagens metafísicas, e no modo próprio como Marx fez sua crítica à economia política.

Palavras-chave: Espinoza; Marx; causalidade imanente.

Spinoza and Marx: thinkers of immanence

Abstract:

This article examines the notion of immanent causality developed by Spinoza and Marx. The hypothesis defended here is that – despite of the differences between the two thinkers – they converge in terms of carrying out a profound break with a transcendent conception of the world (still in expansion today). We also argue that this immanent perspective has significant consequences in terms of the debate between Spinoza and various metaphysical approaches, as well as the very manner in which Marx formulated his critique of political economy.

Key words: Spinoza; Marx; immanent causality.

Razão: (...) O que dizes, então, é: a causa (considerando que é uma produtora de efeitos) deve estar fora deles. E o dizes porque tão somente conheces a causa transitiva, e não a imanente, a qual não produz em absoluto algo fora dela.

Baruch Espinoza

É no *Breve tratado* de Espinoza que encontramos este pronunciamento da Razão dirigido à sua interlocutora, a Concupiscência. A encenação de tal suposto diálogo – recurso retórico clássico – permite que o filósofo, colocando-se ao lado da Razão, defenda sua própria posição: já neste momento inicial de seu trajeto, Espinoza afirma a importância da concepção de imanência como traço distintivo de seu modo de abordar a realidade. O limite da interlocutora da Razão consistia em só conseguir

¹ Professor da Universidade Federal Fluminense (UFF) e membro do Niep-Marx.

conceber a chamada causa transitiva, na qual o efeito se destaca da causa que o produziu, constituindo-se como realidade autônoma e externa àquilo que o causou. Talvez o exemplo mais persistente desta transitividade, embora a Concupiscência não se dê conta disso, seja a teoria da criação divina, que afirma Deus como causa eminente em face dos seres por ele criados. Fato que nos mostra que, por mais desconcertante que isso de início possa parecer, transitividade mantém laços, a serem pesquisados em cada caso, com uma forma de transcendência.

Já no que diz respeito à causa imanente, ela se caracteriza por engendrar uma peculiar relação interna entre o princípio causador – que, veremos a seguir, Espinosa caracteriza como sendo a substância infinita – e os efeitos gerados por ele. Se em sua origem a polêmica de Espinosa era sobretudo com o pensamento religioso, o fato é que a defesa da imanência finda por gerar consequências que ultrapassam em muito o debate com tal pensamento, incidindo, de modo mais geral, sobre sua visão de mundo como um todo (que abrange também os diferentes regimes políticos que foram objeto de análise do filósofo).

Fecundos foram os desdobramentos desta concepção de imanência ao longo da filosofia posterior: no artigo que se segue, buscaremos uma aproximação entre a tomada de posição de Espinosa e aquela desenvolvida quase dois séculos depois por K. Marx, em sua análise da lógica interna que preside a sociedade capitalista. Não resta dúvida de que as diferenças entre os dois pensadores são consideráveis – e algumas delas serão mencionadas ao longo deste artigo. Mas nosso intuito aqui é sobretudo colocar em evidência certo modo de abordar a realidade que se diferencia de uma antiga tradição filosófica que duplica o mundo real num outro, que o transcende, fornecendo um suposto padrão de medida para a visualização do primeiro. Talvez por isso, tanto Espinosa como Marx entraram em rota de colisão com a predominante visada transcendente sobre o real. Daí a resistência tão virulenta que encontraram na divulgação de suas ideias, resistência que, longe de ter diminuído ao longo do tempo, prossegue firme mesmo em nosso século XXI.

Espinosa: por outra noção de substância

De início, lembremos que, do diálogo do *Breve tratado*, citado há pouco como epígrafe, até a *Ética* da maturidade do filósofo, modificações relevantes ocorreram, mas a afirmação de uma causalidade imanente continua nevrálgica em seu pensamento. Tal causalidade é formulada por Espinosa como expressando a atividade de uma substância infinita, que ininterruptamente gera efeitos em si mesma. A esta substância, Espinosa

designa – e isto certamente merecerá comentário² – pelo nome de Deus: “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.” (2015 [*Ética*, I, Definição VI], p. 45)

Para os leitores contemporâneos que travam um primeiro contato com Espinosa, pode parecer desconcertante a constatação de que, desde a juventude do filósofo até sua maturidade, a palavra Deus invade suas páginas. Se é assim, poder-se-ia questionar, como falar em imanência, se é este Deus, afinal, quem garantirá o próprio sucesso da proposição de uma ética humana? Como falar em imanência, se mesmo a causa imanente é apresentada em associação com o próprio Deus: “Deus é causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva”? (2015 [*Ética*, I, Proposição XVIII], p. 81)

Para encaminhar esta questão, convém desde logo esclarecer que *Deus* em Espinosa deve ser entendido de modo radicalmente distinto daquele presente numa longa tradição filosófica. O Deus espinosano é na verdade uma substância, causa de si mesma, constitutiva do real, que não tem características antropomórficas. Célebre é a formulação espinosana *Deus sive Natura* (Deus, ou seja, a natureza), indicando a recondução da causa de si à sua dimensão terrena. Mesmo as coordenadas espaciais – tão básicas para a definição de qualquer ente – são manifestamente impróprias para apreender este Deus que “está em toda parte”, “não tem direita nem esquerda, que não se move nem permanece imóvel, que não está num determinado lugar, mas que é absolutamente infinito” (ESPINOSA, 2003, pp. 99; 109).

Espinosa sustenta que a substância tem infinitos atributos, dos quais conhecemos apenas dois, a extensão e o pensamento. De uma perspectiva materialista, seria possível dizer que, no que toca à extensão, a substância espinosana poderia ser aproximada da matéria. Mas há uma ressalva importante a ser feita aqui: o atributo extensão não recobre toda a substância, que envolve também *pensamento*, atributo seu. Dito de outro modo: embora estabelecer uma sinonímia entre substância e matéria possa parecer tentador para o nosso ponto de vista do século XXI, a rigor tal sinonímia seria parcial (e, afinal, incorreta), tendo em vista a ênfase espinosana também basilar no pensamento, entendido como parte constitutiva do real, e que permite precisamente a sua compreensão. Espinosa reconhece a existência de outros atributos substanciais, mas esclarece em sua correspondência que é um limite da mente humana (visto

² Cada escrito se dirige a um público determinado: o presente artigo – digamos desde já – não busca em primeira instância apenas a comunidade de leitores espinosanos, mas também aquele público mais voltado ao pensamento de Marx que não está familiarizado com o filósofo holandês. Daí a necessidade de reiterarmos certos passos já percorridos pelos leitores de formação espinosana.

ela ser a ideia de um corpo) conhecer adequadamente apenas pensamento e extensão (SPINOZA, 1988, p. 350).

O choque que tal concepção de Deus gerou é bem conhecido na história da filosofia: os contemporâneos de Espinosa reagiram com horror a ela, entrevendo a radicalidade do que estava sendo afirmado. Talvez o documento que melhor ateste tal repulsa seja aquele produzido por Pierre Bayle, no verbete “Espinosa” de seu *Dicionário histórico e crítico*:

Mas que haja guerras e batalhas quando os homens são apenas modificações do mesmo ser, quando, conseqüentemente, apenas Deus age, e quando o Deus que se modifica num turco é o mesmo Deus que numericamente se modifica num húngaro; isso é o que ultrapassa todas as monstruosidades e desordem quiméricas das pessoas mais loucas que já foram postas em manicômios. (BAYLE, 1965, p. 311)

Poder-se-ia supor que o exemplo de um Bayle – que equipara a formulação de Espinosa ao delírio de um lunático – seja muito extremado, pois ele era manifestamente hostil ao seu pensamento. Mas os equívocos de entendimento quanto ao Deus espinosano ocorreram mesmo entre os que tinham real interesse em sua filosofia, como foi o caso de Hugo Boxel, seu correspondente, que, em carta de 1674, sugere que Espinosa “descreve e representa o ser infinitamente perfeito ao modo de um monstro” (SPINOZA, 1988, p. 324).

Afirmar um plano de imanência chega então a ser equiparado a uma monstruosidade, que agride a concepção racional e mesmo a possibilidade de uma ética. Por tudo isso, e que fique claro então, o Deus espinosano em nada se assemelha ao que a linguagem comum entende por Deus: trata-se de um princípio constitutivo do real que deve ser entendido de modo inteiramente distinto de uma antropomorfização.

Mais adiante trataremos alguns pronunciamentos de pensadores contemporâneos acerca da viabilidade de tal concepção de substância; antes disso, porém, cabe frisar que não foram apenas os autores do século XVII que tiveram dificuldades de uma apreensão correta da filosofia espinosana. Se avançarmos até a primeira terça parte do século XIX, encontraremos em Hegel uma acusação dirigida ao filósofo que fez escola durante literalmente séculos. Notemos que Hegel, ele próprio um conhecedor erudito da história da filosofia, se por um lado reconhece a grandeza de Espinosa, por outro afirma que “a rigidez da substância carece do retorno a si mesma” (HEGEL, 2010, p. 283), o que indicaria uma incapacidade dela de realizar uma reflexão e tornar-se finalmente sujeito, o grande projeto hegeliano.

Um exame textual de Espinosa revela, contudo, que tal crítica não procede: a substância é ativa, ela modifica permanentemente a si mesma e às suas modificações, nomeadas como *modos* (modificações finitas da substância infinita). É por aí que se entende a referência central à *essentia*

actuosa, essência atuante, da substância, “por isso nos é tão impossível conceber que Deus não age quanto conceber que Deus não é” (2015 [Ética, II, Proposição III, Escólio], p. 131). Isto significa que, em sua ininterrupta atividade, a causa de si gera efeitos que dela não podem ser destacados, pertencem a ela mesma, que os constitui.

Se o Deus espinosano em nada se assemelha ao Deus dos teólogos, vemos que, a rigor, *a própria noção de substância foi também profundamente alterada*. Enquanto em Aristóteles cada ente possuía sua própria substância, distinta da dos demais entes (a substância da madeira sendo qualitativamente distinta da do mármore, por exemplo), *Espinosa expande a afirmação da substância como sendo um princípio constitutivo do real*. Ao invés da pluralidade substancial, formulada pela tradição filosófica anterior, temos agora uma única substância infinita, que constitui e na qual se enraízam os modos, entes particulares (não apenas os humanos, mas todas as coisas singulares³). Tal expansão da causalidade substancial é um dos gestos mais marcantes de Espinosa: é ela que permite reunir uma pluralidade de entes que até então só podia ser visualizada como conjunto articulado dentro de uma perspectiva transcendente, precisamente a que Espinosa recusa⁴.

Ser, ao mesmo tempo, parte e modificação de uma substância indivisível – e não se dar conta disso – é talvez uma condição em que muitos de nós estamos imersos. Se o motivo recorrente da filosofia de um M. Heidegger era o do esquecimento do ser, poderíamos parafraseá-lo e mencionar um esquecimento da substância por parte da filosofia e da ciência contemporâneas. Muito focadas nos modos (modificações da substância, entes), tanto a filosofia como a ciência mais recente findam por escassamente meditar sobre seu pertencimento substancial, declarando tal preocupação como uma metafísica datada.

Há, porém, exceções proeminentes neste panorama. Talvez a mais célebre seja A. Einstein, que em mais de uma ocasião exteriorizou de modo enfático sua afinidade com o pensamento de Espinosa (EINSTEIN, 1960). Já no século XXI, mencione-se o exemplo da bióloga Lynn Margulis (considerada, pouco antes de seu falecimento, em 2011, parte do grupo dos 20 cientistas mais influentes do planeta); em seu livro *O que é vida*, referindo-se à formação inicial das primeiras células vivas que se diferenciaram de seu meio original, podemos ler:

ameaçada por seu próprio desperdício e pela *insensibilidade da substância da qual havia se separado* – mas da qual dependia

³ Cumpre esclarecer que o filósofo afirma também os modos infinitos, imediatos ou mediatos. Como exemplo dos primeiros, no atributo extensão, Espinosa cita o movimento e o repouso (SPINOZA, 1988, p. 315).

⁴ Nas palavras de G. Deleuze: “Todos os atributos formalmente distintos são levados pelo entendimento a uma substância ontologicamente una.” (DELEUZE, 1968, p. 56)

integralmente para seu sustento – a vida ficou entregue a seus próprios recursos (MARGULIS; SAGAN, 2002, p. 69, grifos nossos).

Margulis oferece um retrato nítido da simultânea unidade e diferenciação dos processos vitais em face da substância inorgânica a partir da qual eles se originaram, vindo a enriquecê-la. Estes breves exemplos são suficientes para mostrar que, quando o positivismo lógico da primeira terça parte do século XX declarou ultrapassadas *todas* as categorias produzidas pela tradição filosófica anterior, ele forneceu um clássico exemplo do adágio que alerta que não se deve afogar uma criança na água do banho. Assim, está correto G. Lukács quando, em sua crítica a N. Hartmann, ressalva um mérito deste último autor frente a seus interlocutores de então: “a consideração crítica do conceito tradicional de substância não o leva [Hartmann] a desistir da objetividade da substância, mas tão somente de sua absolutidade” (LUKÁCS, 2012, p. 141)⁵.

Voltando a Espinosa, o que ele nos mostra é que, desconhecendo sua imersão na atividade substancial que os constitui, os homens passam a supor que o mundo existe por causa deles mesmos. Talvez o texto espinosano mais claro sobre tal suposição seja o “Apêndice” ao Livro I da *Ética*, onde o filósofo surpreende em ação um preconceito fundamental dos homens: *atribuir finalidades a tudo que encontram na Natureza*, como se as coisas existissem para servi-los. Daí a supor que os processos naturais foram postos por uma divindade é só um passo:

Todos os preconceitos que aqui me incumbo de denunciar dependem de um único, a saber, os homens comumente supõem que as coisas naturais agem, como eles próprios, em vista de um fim (...) todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas (...). Com efeito, depois que consideraram as coisas como meios, não puderam crer que se fizeram a si mesmas, mas a partir dos meios que costumam prover para si próprios tiveram de concluir que há algum ou alguns dirigentes da natureza, dotados de liberdade humana, que cuidaram de tudo para eles (2015 [I, Apêndice], pp. 111-3).

Eis aqui a origem da imagem antropomórfica: o desconhecimento das reais causas operantes no mundo é substituído por uma imagem, uma

⁵ Por outro lado, ainda no século XIX, L. Feuerbach, pensador que teve contribuição relevante no momento inicial da formação de Marx, não conseguiu estabelecer uma relação afirmativa com a categoria espinosana de substância, esta “coisa morta e fleumática” (FEUERBACH, 2016), acusando-a de ser demasiadamente abstrata. Cumpre notar, porém, que a crítica de Feuerbach a Espinosa é a de um pensador que se situa nas cercanias do empirismo: o apego do primeiro à sensorialidade como o perímetro privilegiado da investigação filosófica o levou a recusar aquelas categorias que não são reconhecíveis no mundo empírico imediato. Mas tal tomada de posição feuerbachiana não encontra respaldo naqueles setores da pesquisa científica e filosófica que não reduzem o real ao que é sensorial. Desnecessário lembrar que o mais-valor, categoria marxiana fundamental, não se evidencia apenas por uma inspeção sensorial.

projeção humana magnificada: o dirigente (*rector*) da natureza. Também em seu *Tratado teológico-político*, Espinosa tematiza a função do desconhecimento como produtor de projeções que mais revelam a natureza daquele que as faz do que a alteridade do que se buscava explicar. Comentando a reação usual dos homens frente àquilo que excede um dito padrão de normalidade, o filósofo afirma que

não nos devemos admirar que no *Gênesis* se chame de filhos de Deus aos homens de estatura elevada e com muita força, ainda que sejam ímpios, ladrões e devassos. Porque os antigos, tanto os judeus como os gentios, costumavam atribuir a Deus tudo aquilo em que alguém excedia os demais (ESPINOSA, 2003, p. 25).

Destarte, não é apenas em face dos processos naturais que o desconhecimento humano produz projeções: também com relação aos outros homens a antropomorfização se manifesta seguidamente, lembrando um pouco o procedimento de um Leopold Mozart, tantos séculos mais tarde, que, referindo-se à genialidade do filho, declarava convicto que ela representava um presente de Deus.

Ademais, ao recusar a adoção de uma causalidade transcendente, o *Tratado teológico-político* oferece inúmeros exemplos do modo próprio como Espinosa formula sua teoria da causalidade. No Capítulo VI do *TTP*, que trata dos milagres relatados pelas Escrituras, o esforço interpretativo do filósofo recai sobre a demonstração de que, bem examinado, o próprio texto bíblico fornece indicações de que havia decisivos elementos da causalidade natural operando nos ditos milagres. Assim, no episódio do *Êxodo* que relata a invasão dos gafanhotos no Egito, Espinosa aponta nas Escrituras a referência a um “vento de Leste que soprou durante todo um dia e uma noite”, sem o qual a invasão não seria inteligível. É o que lhe permite afirmar que “não pode entender-se por milagre outra coisa que não sejam os fatos naturais que ultrapassam ou são supostos ultrapassar a capacidade de compreensão humana” (ESPINOSA, 2003, pp. 102-6). Quando se tem isso em mente, não há necessidade de nos espantarmos com o que seria uma suposta ruptura da ordem natural, o milagre; basta reconduzi-lo à série de causas imanentes responsáveis por seu surgimento. Tema que será retomado na *Ética*, quando o filósofo afirma que, “suprimida a ignorância, é suprimido o estupor” (2015 [I, Apêndice], p. 117)

* * *

A extensão da ruptura de Espinosa com os pensadores de seu tempo foi de tal ordem que os comentaristas contemporâneos têm dificuldades em nomear adequadamente seu projeto. Se nos textos produzidos até o segundo terço do século XX era frequente a menção à *metafísica* espinosana (para designar sua visão de mundo), hoje vê-se que tal designação desconsidera indicações presentes no próprio Espinosa. Pois existem apenas duas

referências à metafísica na *Ética*, e ambas são críticas: num primeiro momento, os metafísicos são associados aos teólogos com os quais o texto polemiza (2015 [I, Apêndice], p. 115). Num segundo momento, Espinosa lembra que “os entes Metafísicos, ou seja, universais que costumamos formar a partir dos particulares”, estão na mesma ordem que as “faculdades fictícias” (2015 [II, Proposição XLVIII], p. 215). Consequência de a metafísica ser um discurso generalizante, que opera com categorias esvaziadas de sentido, é que ela não consegue minimamente determinar os entes e processos que pretende conhecer.

É por isso que “*Pedro* deve concordar necessariamente com a ideia de *Pedro*, e não com a ideia de *homem*” (ESPINOSA, 2014, p. 78). Pois esta última, a ideia de homem, é um universal abstrato, que nos diz muito pouco sobre o próprio Pedro, singularidade irrepetível que não se deixa recobrir por uma categoria tão geral. A partir destas indicações de Espinosa, alguns estudiosos aproximaram-no das correntes nominalistas de filosofia existentes à sua época. Mas entendemos que esta aproximação é superficial e deixa escapar o que é mais produtivo em seu pensamento. Com efeito, se no plano dos modos, modificações finitas da substância infinita, é de fato claro o esforço do filósofo em apreendê-los em sua singularidade, por outro lado o conceito espinosano basilar de substância (como vimos, um princípio geral, constitutivo do real) não é compatível com a visão de mundo própria do nominalismo, que concebe o real como uma série descontínua de objetos que não mantêm uma relação constitutiva entre si. É neste limite tenso entre a generalidade e a singularidade que se move o espinosismo, e é nele escavando que produz seu sentido mais original.

Retornamos, portanto, à questão de como nomear adequadamente o projeto desenvolvido por Espinosa. Ele próprio parecia bem consciente da descontinuidade que trazia ao debate filosófico: no *Tratado da reforma do entendimento*, por algumas vezes faz referência a *mea philosophia*, minha filosofia, como que a destacar o gesto inaugural que constitui a marca distintiva de sua própria posição.

Sem ter a pretensão de responder a esta difícil questão, registramos apenas que, de alguns anos para cá, estudiosos de formação distinta têm optado por fazer referência a uma ontologia espinosana⁶; no presente artigo, seguiremos esta tendência, por julgá-la fecunda. Mas uma ressalva se faz necessária. Em sua primeira aparição histórica (também no século XVII), ontologia designava uma disciplina excessivamente geral, preocupada com o estudo do ser enquanto ser, e ainda comprometida precisamente com uma metafísica que não é compatível com o ponto de vista do próprio Espinosa.

Assim é que será preciso ressignificar, em profundidade, a concepção moderna do que seja uma ontologia, pois apenas mediante esta

⁶ Dentre eles, podemos citar G. Deleuze (1968), A. Negri (1993), M. Chauí (1999).

ressignificação (que a despoja de seus supostos universalizantes idealistas) conseguiremos manter uma relação afirmativa com o legado categorial dos melhores momentos das filosofias anteriores. A dificuldade aqui mencionada – a caracterização adequada para o projeto espinosano – é também um sintoma das dificuldades da própria filosofia contemporânea. Quando um segmento importante da filosofia dos séculos XX e XXI privilegiou excessivamente a filosofia da linguagem, quando se supôs que todos os problemas filosóficos poderiam ser resolvidos sobretudo mediante uma elucidação linguística, criaram-se involuntariamente as condições para o predomínio de um epistemologismo que desconsidera inquietações basilares da história do pensamento. Tendo em mente esta ressalva crucial – e já começando a pavimentar o caminho que nos permitirá uma aproximação a Marx –, recordemos que a condição primeira para a constituição de uma ontologia imanente, na trilha aberta por Espinosa – será desfazer a duplicação do mundo num seu outro especular e invertido. Quando, em 1843, Marx escreveu que “a crítica da religião é a premissa de toda a crítica” (MARX, 1982, p. 491), ele pôde fazer isso por já estar aberta a trilha de uma filosofia imanente. Levando-a às últimas consequências, será preciso distinguir, pelas razões expostas, metafísica de ontologia, termos que ainda hoje por vezes são dados como equivalentes; sinonímia problemática, que perde a possibilidade de investigação que se busca aqui desenvolver.

Deus: coisa pensante?

É chegado o momento de examinar um ponto mais controverso em Espinosa. Ele diz respeito à inclusão do pensamento como atributo da substância, que comparece nos textos do filósofo simultaneamente com o atributo extensão. Qual o escopo preciso desta inclusão? No que ela se diferencia de seus contemporâneos? De início, examinemos a própria posição espinosana, para depois levantarmos uma problematização sobre o assunto.

Como já mencionado, Espinosa afirma que a substância possui infinitos atributos, mas que deles só podemos conhecer dois, o pensamento e a extensão. A inclusão da extensão como atributo da substância, causa de si, é reconhecidamente um dos gestos mais radicais de Espinosa: o Deus da tradição filosófica era visto como apenas pensamento e imaterialidade. Os seres criados, estes sim, situar-se-iam no âmbito da extensão. Contra esta tradição, Espinosa afirma que a substância constitui também a extensão infinita. É preciso aceder ao ponto de vista, difícil de ser alcançado, do intelecto para conseguir entender, por exemplo, “que a água, enquanto é água, se divide, e suas partes separam-se umas das outras; mas não

enquanto é substância corpórea, pois, como tal, nem se separa nem se divide” (2015 [*Ética*, I, Proposição XV, Escólio], pp. 73-5). Ou seja, a água, enquanto modo, é divisível, mas não quando considerada enquanto substância.

Já a inclusão do pensamento como atributo essencial de Deus era não só corrente à época de Espinosa como remonta a uma antiga tradição que concebia Deus como espírito pensante. Deste particular ponto de vista, poder-se-ia de início dizer que Espinosa dá seguimento a uma antiga tradição ao sustentar um Deus pensante. Mas mesmo tal enunciado precisa ser matizado. Espinosa é cuidadoso em distinguir *pensamento* de intelecto e vontade. Estes dois últimos são vistos como características humanas, não cabendo projetá-las na substância: “não pertencem à natureza de Deus nem o intelecto nem a vontade” (2015 [*Ética*, I, Proposição XVII, Escólio], p. 79).

Ao mesmo tempo em que Espinosa ressalva o erro que consiste em atribuir intelecto e vontade a Deus, porém, ele afirma que o *pensamento*, enquanto atividade que pervade o real, é de fato um atributo substancial. “O pensamento é atributo de Deus, ou seja, Deus é coisa pensante” (2015 [*Ética*, II, Proposição I], p. 129). É precisamente esta Proposição que nos interessa discutir.

Para encaminharmos essa discussão, porém, adiantamos desde já que será preciso o recurso a uma perspectiva de análise que não está dada nos textos do próprio filósofo. Pois até aqui buscamos nos mover no recinto mesmo do pensamento de Espinosa, nele explicitando aquela vertente que se relaciona mais de perto com a causalidade imanente. A partir de agora, lançaremos mão de elaborações feitas por autores posteriores a Espinosa, por entender que tal recurso é não só legítimo como indispensável quando se trata do exame de questões que envolvem o estágio alcançado por um determinado saber num dado momento histórico.

De início, registremos uma analogia presente nos textos do filósofo que indica como ele desejaria ser lido. É conhecida a exemplaridade que Espinosa atribui aos *Elementos* de Euclides, celebrados porque expõe em si mesmo sua lógica própria, tornando supérfluas considerações exteriores ao próprio texto. Nas palavras do *Tratado teológico político*:

As proposições de Euclides podem ser percebidas por qualquer pessoa, ainda antes de serem demonstradas. (...) É igualmente desnecessário conhecer a vida do autor, os seus estudos, e hábitos, em que língua, *para quem e quando escreveu* (...). E o que se diz de Euclides diz-se de quantos escreveram sobre coisas que são por natureza perceptíveis. (ESPINOSA, 2003, pp. 130-1, grifos nossos)

Destacamos em especial a referência à desnecessidade de se saber “para quem e quando [o autor] escreveu”, pois tomaremos um rumo diverso desta indicação. É intento da *Ética* espinosana ser recebida da mesma

maneira como foram, supostamente, os *Elementos* de Euclides: como livro inteligível, que contém em si mesmo as condições para sua plena apropriação. Por isso a importância do título por extenso da obra: *Ética demonstrada em ordem geométrica*, a geometria fornecendo o suporte para a apoditicidade das proposições. Nas palavras precisas de M. Chauí (que concorda e endossa a viabilidade desta leitura interna): “a *Ética* é exposta como um livro inteligível em si mesmo, que pode ser lido e compreendido nele mesmo. Para tanto, deve ser demonstrado em ordem geométrica” (CHAUÍ, 1999, p. 670).

Seguiremos aqui, porém, um caminho distinto. Não nos parece que a *Ética* tenha uma inteligibilidade autossuficiente. Ela demanda comentário, de que, de resto, a profusão de interpretações (seculares e conflitantes) sobre a obra é demonstração eloquente. E este comentário não se dá apenas no âmbito dos conceitos fornecidos pelo próprio filósofo. O “para quem” e o “quando” o texto foi escrito desempenham um papel incontornável em sua gênese: são marcas históricas fortemente presentes em qualquer obra⁷.

Tendo estas considerações em mente, problematizemos agora a inclusão operada por Espinosa do pensamento como atributo da substância. Sem maiores delongas: foi só a partir do século XIX – mais especificamente, a partir da teoria da evolução das espécies de Darwin – que se pôde formular de modo mais nítido um conhecimento que não estava disponível para os autores anteriores: *o pensamento é um produto bastante tardio no processo de evolução das espécies*. Ele depende de uma série de pressupostos; em primeira instância, de um órgão, o cérebro, que fornece o suporte orgânico necessário para sua existência. Por sua vez, o surgimento de um cérebro pensante (que não é um Deus...) envolve uma longuíssima série causal que vem sendo pesquisada em seus termos próprios pelas ciências da natureza. De modo retroativo, poderíamos até mesmo dizer que a *inteligibilidade do real* já estava presente muito antes do surgimento da espécie humana (ainda que sem sujeitos que a pudessem decifrar...), mas não o pensamento, não a coisa pensante a que Espinosa se refere⁸. Pois tal atividade pensante demanda um sujeito encarnado, que consegue se debruçar retroativamente sobre sua própria história e sobre a história da substância que o constituiu. Por tudo isso, o pensamento não pode ser colocado no mesmo patamar ontológico que a extensão. Dito de outro modo: durante milhões de anos, é legítimo inferir a existência de coisas

⁷ Hoje sabemos que mesmo os *Elementos* de Euclides – operando em área do conhecimento sem dúvida menos sujeita às determinações da duração do que uma ética – tampouco prescindem destas determinações. Reconhecendo a indiscutível genialidade dos *Elementos*, matemáticos proeminentes como B. Riemann e D. Hilbert apontam também para seus limites.

⁸ Este ponto é abordado de maneira sintética, mas elucidativa, por G. Lukács, em seus *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* (2010, p. 347).

extensas, mas não de coisas pensantes, pois estas são bem posteriores ao longo do devir da substância; há aqui uma história em curso. Assim, ao afirmar a existência de um Deus pensante, Espinosa veicula um resíduo de antropomorfismo, mesmo em sua avançadíssima concepção de mundo. Entendemos que este é, sobretudo, um limite do século XVII, no qual o filósofo viveu, quando o desenvolvimento da biologia como ciência era ainda muito incipiente.

Curioso notar que a genialidade de Espinosa foi tão intensa que há momentos de sua obra em que ele chega muito perto do ponto aqui sob exame. Assim, nos *Princípios da filosofia cartesiana*, podemos ler aquele que é talvez seu pronunciamento desantropomorfizador mais radical: “Deus não sente, nem, propriamente falando, ele percebe” (SPINOZA, 2002, p. 141).

A nosso juízo, dentro do entrelaçado de conceitos que é próprio a um autor denso, encontramos aqui a vertente mais fecunda do pensamento espinosano, que certamente coexiste com outras. Cabe a nós, seus leitores do século XXI, inescapavelmente assimétricos em face dele, levar tal tendência às últimas consequências.

Marx: crítica imanente à sociedade capitalista

Examinemos agora a contribuição de Marx acerca de uma abordagem imanente. Um esclarecimento inicial: não seria correto afirmar que Espinosa foi um interlocutor frequente na obra do pensador alemão. É verdade que, em sua juventude, Marx transcreveu num caderno de leitura várias passagens do *Tratado teológico-político*, alterando a sequência expositiva do texto, como que destacando os aspectos que ali lhe eram mais caros (mas sem chegar a fazer uma análise sobre eles). Contudo, este interesse que se manifestou em 1841 não deixou marcas textuais mais duradouras ao longo da obra marxiana. Mesmo em textos geralmente considerados de síntese dos primeiros estudos filosóficos de Marx – como a *Crítica da Filosofia do direito de Hegel*, os *Manuscritos econômico-filosóficos* –, Espinosa não é citado nem uma única vez⁹.

Nas obras marxianas de crítica da economia política, encontraremos referências muito sintéticas ao *determinatio est negatio*, ilustrando a relação interna entre produção e consumo (MARX, 2011a, p. 45). E, ironizando a economia vulgar, Marx afirma que, diferentemente de Espinosa, ela acredita que “a ignorância é uma razão suficiente” (MARX, 2013, p. 379); citação livre, não literal, de uma passagem célebre do

⁹ Em *A sagrada família*, Espinosa é mencionado negativamente, sendo agrupado com Descartes, Malebranche e Leibniz como representante de uma metafísica a ser superada (MARX; ENGELS, 2011, p. 144).

“Apêndice” do Livro I da *Ética*. Mas trata-se de menções muito breves, que não autorizam a afirmação de que teria havido uma interlocução mais substantiva de Marx com Espinosa. Seria forçar a leitura do primeiro segundo nossos desejos contemporâneos transformar Espinosa numa influência sua recorrente e duradoura: a pesquisa textual e filológica sobre os textos de Marx simplesmente não autoriza uma imputação desta ordem¹⁰. Isso posto, ainda assim chama a atenção – e este é o ponto que nos interessa desenvolver – a existência de um modo de abordar a realidade que convida o leitor a buscar promover uma articulação entre os dois pensadores¹¹. Assim, mesmo que as referências a Espinosa sejam extremamente rarefeitas nos textos de Marx, tal pesquisa pode ser fecunda para todos aqueles insatisfeitos com certo teleologismo – cuja crítica, vimos há pouco, é uma vertente forte em Espinosa – ainda hoje presente em certas tendências do marxismo.

Feito este esclarecimento, tomemos um trecho de uma carta do jovem Marx a seu pai, de 1837. Nela, um Marx ainda estudante – e certamente bem distante de suas formulações maduras que receberam o nome de marxismo –, referindo-se à sua insatisfação com o idealismo filosófico alemão, escreve algo que toca diretamente ao tema aqui sob exame: “Eu cheguei ao ponto de procurar a ideia na própria realidade. Se antes os deuses moravam acima da Terra, agora eles vieram para o seu centro.” (MARX, 2017a)

“Procurar a ideia na realidade” é um motivo marxiano fundamental, ele orienta a direção do pensamento para a imanência do real, evitando que a filosofia se evada numa especulação alienada, evasão que é, precisamente, uma das recorrentes críticas de Marx ao idealismo alemão. A primazia passa a ser do real histórico, e não mais das categorias que o hegelianismo elabora sobre ele – como a Ideia, o Conceito, o Espírito. Temos aqui uma primeira afirmação do primado da objetividade, ou seja, primado do mundo real que demanda ser investigado em sua heterogeneidade em face do sujeito que formula suas questões.

Ao longo do trajeto de Marx, esta intuição inicial – que estava como que entrelaçada a um conjunto de suposições ainda de influência hegeliana – se complexifica e ganha contornos bem mais definidos. Assim, já na abertura de sua “Introdução” à *Crítica da Filosofia do direito de Hegel*, texto de 1843, encontramos uma explícita polêmica com o pensamento religioso. Marx registra que “o homem, (...) na realidade fantástica do céu, onde

¹⁰ Para uma posição diferente da aqui sustentada, remetemos o leitor ao cuidadoso estudo de André Tosel (2007).

¹¹ De resto, tal interlocução, longe de ser nova, começou a ser feita já no século XIX por G. Plekhânov, chegando aos séculos XX e XXI com autores como M. Rubel, P. Macherey, A. Negri e A. Tosel, apenas para citarmos alguns.

buscava um super-homem, somente encontrou o *reflexo* de si mesmo” (MARX, 1982, p. 491), apresentando de modo preciso um mecanismo de projeção de uma imagem antropomórfica. É certo que, se a fonte mais imediata de tal afirmação é Ludwig Feuerbach (que em seu livro *A essência do cristianismo* havia desenvolvido seu conceito de alienação religiosa), ela evoca também o procedimento de Espinosa, ao reprovar aqueles que projetam categorias humanas sobre aquilo que desconhecem. O prosseguimento do texto de Marx enfatiza as carências mundanas, a situação de extrema precariedade objetiva e subjetiva da realidade alemã (o “vale de lágrimas”) que demanda um complemento ideal, satisfação imaginária de carências reais. Daí a famosa formulação da religião, abordagem transcendente por excelência, como sendo o ópio do povo, numa referência às suas funções anestésicas em face de uma realidade extremamente difícil de ser suportada. Entendendo a crítica da religião como o pressuposto de toda a crítica, Marx nos lembra que a crítica do céu deve se tornar a crítica da terra, crítica do direito e da política (MARX, 1982, p. 492): ou seja, será preciso ultrapassar o recinto do discurso religioso para buscar o solo mundano onde ele lança suas raízes.

Já estas breves indicações nos mostram que a investigação de Marx, mesmo em 1843, finda por apontar para um rumo distinto daquele trilhado por Feuerbach (pensador que lhe permitiu, num momento inicial de sua formação, formular uma primeira crítica a Hegel). Sintetizando um longo trajeto, diríamos que, embora mantendo o núcleo mais produtivo da categoria feuerbachiana do estranhamento religioso – duplicação do homem numa projeção antropomórfica, Deus, que passa a dominá-lo¹² –, Marx progressivamente se afastará do naturalismo de Feuerbach, que concebe o homem demasiadamente imerso em sua fundação natural. É o que nos dirá, em 1845, a I Tese *ad Feuerbach*: o principal defeito de todo o materialismo é que “o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do objeto [*Objekt*] ou da contemplação, mas não como atividade humana sensível, como prática; não subjetivamente” (MARX; ENGELS, 2007, p. 533). Em outras palavras, é preciso captar a dimensão ativa e subjetiva que existe no objeto, por mais que isso contrarie a imagem vulgarizada que se formou de Marx.

¹² Deixamos como questão em aberto saber até que ponto a noção de alienação religiosa de Feuerbach encontra sua origem no próprio Espinosa. O tema é controverso, tendo em vista a postura ambivalente do primeiro em face do segundo. Pois, ao mesmo tempo em que cumprimenta Espinosa como o “Moisés dos livres pensadores e materialistas modernos”, Feuerbach assume involuntariamente a predominante interpretação hegeliana que afirmava que a substância carece de reflexão, passando a referir-se pejorativamente a ela como “esta coisa morta e fleumática” (FEUERBACH, 2016). Sobre a parcialidade da interpretação hegeliana de Espinosa, cf. o “Excurso” deste artigo.

Esta formulação sintética da I Tese *ad Feuerbach* será mais desdobrada em *A ideologia alemã*, onde Marx, como que fornecendo a corporificação de sua tese, escreve de modo mais extenso:

Ele [Feuerbach] não vê como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações. (MARX; ENGELS, 2007, p. 30)

Vemos, então, que o chamado mundo objetivo contém atividade humana, atividade proveniente de sujeitos (subjéctiva, neste preciso sentido), o que significa que primado da objetividade – tese marxiana fundamental – não deve jamais ser interpretado como objetivismo. É, portanto, o desconhecimento da dimensão humana ativa corporificada na realidade que Marx reclama estar ausente na filosofia de Feuerbach. Se este último vê em Manchester “fábricas e máquinas onde 100 anos atrás se viam apenas rodas de fiar e teares manuais” (MARX; ENGELS, 2007, p. 31), tal não se deve apenas a um puro desdobramento de processos naturais: foi precisamente a objetivação da atividade humana a responsável por esta gigantesca modificação. Estamos diante da emergência de um mundo singular, que já não pode ser mais reduzido aos seus momentos formadores¹³. Assim, se retornarmos por um instante ao projeto que o estudante Marx havia enunciado a seu pai – procurar a Ideia na realidade – veremos que o que ele encontra, afinal, não é uma Ideia encarnada, mas sim um mundo já profundamente transformado pela atividade humana.

Vemos aqui apresentada, ainda que de forma muito inicial, a matriz da categoria marxiana de *trabalho*: transformação da natureza para a satisfação de necessidades humanas. Se é um erro supor que existe uma finalidade comandando os processos naturais (antropomorfismo contra o qual, vimos atrás, Espinosa se insurgiu com justeza), já no âmbito do processo de trabalho a postulação de finalidades é uma realidade incontornável. O objetivo do trabalhador, sua finalidade, “determina, como lei, o tipo e o modo de sua atividade e ao qual ele tem de subordinar sua vontade” (MARX, 2013, p. 256).

Não é nosso intento aprofundar aqui os diferentes momentos categoriais do desdobramento do trabalho humano: divisão do trabalho, produção de valores de uso, que vai sendo paulatinamente subordinada ao valor de troca, formação de um circuito mercantil que conecta as diferentes unidades produtivas etc.; fazer isso nos levaria muito longe do tema em foco. Atentemos apenas para o fato de que, do trabalho primitivo que transforma

¹³ Sobre esta progressiva descontinuidade entre o mundo social e sua base natural fundante, conferir Martins (2006).

a natureza até a formação do capital contemporâneo, a distância é gigantesca: “Para desenvolver o conceito de capital, é necessário partir não do trabalho, mas do valor e, de fato, do valor de troca já desenvolvido no movimento da circulação.” (MARX, 2011a, p. 200)

Destaque-se ainda que, quando Marx, diferenciando-se de Feuerbach, aponta com insistência para a importância do trabalho na modificação da realidade, este não é um registro valorativo. Ou seja, não se trata de enaltecer a experiência do trabalho na expectativa de algo como uma redenção da humanidade (equivoco de leitura que encontra sua representante mais conhecida em Hannah Arendt), mas sobretudo de discernir o seu inegável impacto na realidade natural e social. Marx captura o trabalho em sua contraditoriedade constitutiva: forma histórica de humanização do homem, sim, mas que emergiu no interior de uma *Entfremdung* (uma alienação ou estranhamento). Daí os *Manuscritos econômico-filosóficos* afirmarem que “até agora toda atividade humana era trabalho, isto é, indústria, atividade estranhada de si mesma” (MARX, 1985, p. 151). Este olhar crítico de Marx reaparecerá em *O capital*, onde, analisando a exploração vigente da economia capitalista, ele afirma que “ser trabalhador produtivo não é, portanto, uma sorte, mas um azar” (MARX, 2013, p. 578).

Há um vasto debate que se estende até os dias de hoje sobre a correta predicação da categoria trabalho em Marx: se e em que condições ele, o trabalho, pode ser visualizado como trans-histórico, ou se – e em que condições – ele pode ser visualizado como específico de uma sociedade capitalista. Concordamos com os estudiosos de Marx que sustentam que, como trabalho concreto produtor de valores de uso, o trabalho é uma categoria perene, “condição universal do metabolismo entre homem e natureza”, nas palavras do próprio Marx (2013, p. 261). Contudo, se nossa ênfase for o trabalho gerador de valor, aquele conceituado por Marx como trabalho abstrato, cuja simples existência já demanda o transcurso de vários processos históricos, aí sua plena vigência só ocorrerá numa sociedade capitalista (mesmo que seja localizável uma existência parcial deste trabalho criador de valor em circuitos apenas locais de sociedades mais antigas).

É precisamente a generalização do trabalho abstrato que subverte mais radicalmente o ordenamento natural: o próprio trabalho passa a ser subordinado a uma lógica objetivada que o ultrapassa. Este é o sentido das leis imanentes a que Marx se refere; são regularidades (sempre sujeitas à ação da história) que não podem ser derivadas do ordenamento natural, situam-se num patamar distinto de causalidade, que passa a demandar uma rede categorial adequada para visualizá-lo.

Antes de prosseguirmos na investigação sobre a causalidade imanente em Marx, uma objeção prévia deve ser examinada: aquela levantada pelos autores que sustentam ser uma teoria da causalidade uma formulação estreita em face do movimento abrangente da totalidade do real. Talvez esta posição seja representada de forma mais explícita em Lênin, quando, comentando a *Ciência da lógica* de Hegel, ele afirma que causa e efeito são categorias demasiadamente unilaterais. Daí sua preferência em afirmar “o caráter multilateral e abrangente da interconexão do mundo, que é apenas expresso pela causalidade de modo unilateral, fragmentário e incompleto” (LÊNIN, 2017, pp. 159-60).

Sem dúvida reconhecendo que uma teoria da causalidade jamais deve ser seccionada de uma perspectiva de totalidade, ainda assim as referências marxianas à vigência de séries causais são inequívocas, devendo sempre ser interpretadas dentro de uma visão abrangente. Os exemplos seriam inúmeros; destacamos, em particular, uma passagem de *O capital* que nos mostra que em sociedades mais complexas, quando a lei geral da acumulação capitalista se impõe como regulador social, ela é um princípio causal que gera efeitos ininterruptos não só sobre a economia, como sobre todos os agentes sociais: “os efeitos, por sua vez, convertem-se em causas, e as variações de todo o processo, que reproduz continuamente suas próprias condições, assumem a forma de periodicidade” (MARX, 2013, p. 709).

Ao mesmo tempo, a passagem citada e seus desdobramentos nos mostram que estamos diante de um conceito não linear de causalidade¹⁴, no qual os efeitos “convertem-se em causas”, gerando uma concatenação complexa, em tudo distinta, por exemplo, de um determinismo laplaciano (que acreditava ser possível prever os desdobramentos futuros de uma situação a partir de sua configuração inicial). Esta dialética interna de uma totalidade complexa, contudo, não impede Marx de fazer referência a um momento predominante, que é aquele que dispõe de maior poder causal¹⁵. É o que se pode ler na “Introdução” à *Crítica da economia política*, na análise da relação existente entre produção e consumo, em que cabe à primeira este papel:

O próprio consumo, como carência vital, como necessidade, é um momento interno da atividade produtiva. Mas esta última é o ponto de partida da realização e, por essa razão, seu momento

¹⁴ Apenas para evitar mal entendidos, tampouco nos parece que a causalidade espinosana seja linear: o *infinito causarum nexu*, nexu infinito das causas, não autoriza um entendimento deste tipo. Sustentaremos, por outro lado, que a incorporação da *contradição* na teoria da causalidade é, de fato, traço distintivo de Marx.

¹⁵ Indicações suplementares da adoção, por parte de Marx, de uma teoria da causalidade podem ser encontradas em *Salário, preço e lucro*, quando do alerta aos trabalhadores para os limites de uma luta puramente salarial: “Não deve esquecer-se de que luta contra os efeitos, mas não contra as causas desses efeitos; que logra conter o movimento descendente, mas não fazê-lo mudar de direção; que aplica paliativos, mas não cura a enfermidade.” (MARX, 2016a)

predominante, o ato em que todo o processo transcorre novamente. (MARX, 2011a, p. 49)

Complexifica a teoria da causalidade marxiana o fato de ela buscar espelhar contradições existentes na própria realidade: a decifração de uma realidade contraditória passa a demandar uma abordagem dialética. Categoria fundamental no pensamento de Marx, a contradição e os processos contraditórios incidem não só no interior de um determinado ente, como também no decurso histórico mais amplo: assim, já no primeiro capítulo de *O capital*, Marx sublinha que há uma antítese entre o valor de uso e o valor de uma mesma mercadoria, ou seja, entre as propriedades materiais, tangíveis, da mercadoria e sua condição de ser um concentrado de valor (de trabalho materializado):

A antítese, imanente à mercadoria, entre valor de uso e valor, (...) essa contradição imanente adquire nas antíteses da metamorfose da mercadoria suas formas desenvolvidas de movimento. Por isso, tais formas implicam a possibilidade de crises, mas não mais que sua possibilidade. O desenvolvimento dessa possibilidade em efetividade requer todo um conjunto de relações (...) (MARX, 2013, p. 187).

Impossível não registrar aqui a dívida de Marx para com Hegel, pensador que formulou de modo extenso e minudente o que é uma contradição e como ela é constitutiva da gênese e desenvolvimento do ser. Sobre a presença de categorias hegelianas, ainda que profundamente alteradas e reconstruídas de acordo com a visão de mundo própria a Marx, remetemos o leitor ao “Excursão” ao final deste artigo.

O valor em expansão

Uma vez constituída uma causalidade propriamente social nas sociedades humanas, é indispensável apontar o impacto do *valor* como ente processual, em contínua expansão na sociedade capitalista. Gerado inicialmente pelo trabalho humano objetivado na mercadoria, o valor se amplia não pela troca, mas pela apropriação do trabalho excedente característica da relação entre capital e trabalho. Sem dúvida, é precoce na obra de Marx a formulação do caráter expansivo do “valor que se valoriza” – que devém como o próprio capital – e que não se contenta com o mercado local, nem com o nacional, avançando decididamente rumo a uma acumulação internacional. A afirmação deste empuxo permanente para a expansão do capital pode ser encontrada já em textos de Marx da década de 1840; assim, em *Trabalho assalariado e capital* (de 1849), tal mecanismo é descrito em termos plásticos:

É esta a lei que faz a produção burguesa sair constantemente dos seus velhos carris e obriga o capital a intensificar as forças de

produção do trabalho *porque* as intensificou, a lei que nenhum descanso lhe concede e permanentemente lhe sussurra:

Em frente! Em frente!

Não é esta lei senão a lei que, dentro dos limites das flutuações das épocas do comércio, necessariamente *equilibra* o preço duma mercadoria com os seus *custos de produção* (...). Imaginemos agora esta agitação febril ao mesmo tempo em *todo o mercado mundial*, e compreende-se como o crescimento, a acumulação e concentração do capital têm por consequência uma divisão do trabalho, uma aplicação de nova e um aperfeiçoamento de velha maquinaria ininterruptos que se precipitam uns sobre os outros e executados a uma escala cada vez mais gigantesca. (MARX, 2017d)

Sabe-se que em 1849 os estudos de economia política de Marx encontravam-se em estágio inicial; ele ainda não dispunha de importantes aquisições conceituais que só se efetivaram nas décadas de 1850 e 1860¹⁶. Mesmo assim, vale frisar a fecundidade da passagem citada: é o próprio mundo como um todo que se vê sob a égide do capital e de seus imperativos de expansão permanente. Este acerto teórico substantivo ocorrido ainda em textos da década de 1840 parece confirmar a sugestiva afirmação de Marx, feita em *O capital*, de que “é mais fácil estudar o corpo desenvolvido do que a célula que o compõe” (MARX, 2013, p. 78). É possível formular enunciados corretos sobre as características gerais de um objeto sob análise mesmo quando suas partes constitutivas ainda não foram desveladas em minúcia.

Quando for levado a cabo o estudo mais pormenorizado do processo de constituição e expansão do valor, contudo, o enunciado ainda descritivo de 1849 – bastante nítido, aliás – adquirirá os contornos de uma formulação conceitual em sentido pleno. Mediante um método que progride do nível mais aparente do real (a mercadoria, objeto do primeiro capítulo de *O capital*) até os subjacentes mecanismos que o estruturam (o valor, o trabalho abstrato etc.), Marx chegará a resultados surpreendentes. Com a formulação mais segura das determinações distintivas do trabalho abstrato, da diferença entre valor e valor de troca e, talvez mais do que tudo, da peculiaridade da força de trabalho humana como mercadoria que, ao ser consumida, gera mais valor do que aquele necessário para a sua reprodução, encontraremos em *O capital* a radiografia das sucessivas metamorfoses – mudanças de forma – do valor, que adquire as características de um sujeito automático:

Na circulação D – M – D, ao contrário, mercadoria e dinheiro funcionam apenas como modos diversos de existência do próprio

¹⁶ A rigor, a pesquisa em economia política por parte de Marx prossegue até o final de sua vida; retificações na obra podem ser encontradas não só nas décadas mencionadas – ainda que elas sejam decisivas –, mas mesmo em momentos mais tardios, como nos mostra o debate mais recente sobre a economia política marxiana (cf. HEINRICH, 2014).

valor: o dinheiro como seu modo de existência universal, a mercadoria como seu modo de existência particular, por assim dizer, disfarçado. *O valor passa constantemente de uma forma a outra, sem se perder nesse movimento, e com isso, transforma-se no sujeito automático do processo.* (...) o valor se torna, aqui, o sujeito de um processo em que ele, por debaixo de sua constante variação de forma, aparecendo ora como dinheiro, ora como mercadoria, altera sua própria grandeza e, como mais-valor, repele [*abstösst*] a si mesmo como valor originário valoriza a si mesmo. (MARX, 2013, pp. 229-30, grifos nossos)

Quando se visualiza o automatismo do valor, sempre em busca de uma nova valorização, percebe-se que ele se comporta como um peculiar sujeito (que consegue *pôr* seus predicados), desprovido de características humanas, mas que gera contínuos efeitos sobre a humanidade como um todo. Já não existindo mais localidades que independam desta lógica, é a totalidade da história humana que passa a transcorrer sob a égide deste automatismo, que não só explora a força de trabalho como, usando exemplos contemporâneos, promove sucessivos ajustes fiscais, desmantela instituições públicas, impõe reformas da Previdência e devasta a natureza em busca de sua progressiva valorização.

Este registro nos fornece a ocasião para abordar um tema que ciclicamente retorna no debate em economia política: referimo-nos à decretação da caducidade da teoria do valor feita por alguns intelectuais de projeção. Incidentalmente, foi um autor que busca reunir a contribuição de Espinosa com a de Marx um dos responsáveis pelo equívoco em pauta. Referimo-nos a Antonio Negri, que sustenta que a expansão do trabalho imaterial e do chamado capitalismo cognitivo seriam responsáveis pelo surgimento de um novo momento histórico que teria superado a vigência da teoria do valor (NEGRI; HARDT, 2001).

Tal avaliação, entretanto, não encontra respaldo no debate mais atualizado em curso na economia política marxiana. Pois o que este debate nos mostra é que a teoria do valor, longe de ter perdido a sua atualidade, é precisamente o arcabouço conceitual necessário para que se possa minimamente compreender os exemplos aludidos pouco acima, bem como a crise financeira deflagrada a partir de 2008, com seus desdobramentos, que prosseguem até hoje. É certo que não se trata de transpor de modo direto e imediato a teorização de Marx para o século XXI, mas antes de construir, a partir de suas indicações seminais, as mediações contemporâneas que especificam nosso momento histórico. As fragilidades da posição do próprio Negri a este respeito podem ser localizadas numa vasta bibliografia marxista nacional e internacional¹⁷ que se encaminha em

¹⁷ Remetemos o leitor especialmente aos artigos do excelente dossiê sobre trabalho imaterial, organizado por Henrique Amorim (2017). Além disso, autores como Michael

sentido qualitativamente distinto daquele apontado pelo autor italiano. Dentre a riqueza presente neste debate, mencionemos apenas que o que se convencionou chamar trabalho imaterial (a rigor, já existente mesmo no século XIX) de forma alguma cancela os processos básicos de extração do sobrevalor, acumulação e expropriação capitalistas que prosseguem em escala planetária. No fundo, o que Negri e os entusiastas do trabalho imaterial fazem é generalizar algumas tendências observáveis em setores da produção capitalista para o conjunto da economia internacional como um todo, desconsiderando o fato de que formas mais sofisticadas de trabalho – também elas, obviamente, sujeitas ao capital – coexistem com a exploração mais tradicional, que comporta inclusive o trabalho escravo em pleno século XXI. Não por acaso, esta idealização do capitalismo cognitivo corresponde, *grosso modo*, ao próprio lugar na estrutura social ocupado por estes intelectuais (produtores de bens simbólicos, se quisermos usar uma expressão de P. Bourdieu), que supõem que o advento de uma internet conseguiu superar contradições estruturais da lógica capitalista.

Categorias como “formas de ser, determinações da existência”

Reconhecida a existência de uma teoria da causalidade em Marx, que enfatiza o impacto planetário dos efeitos gerados por este processo alienado que é o valor em expansão, notemos agora que a correta visada da sociedade capitalista depende da captura intelectual deste seu desdobramento. Isto nos leva às consequências que tal causalidade gera na teoria do conhecimento marxiana. Se até então transitávamos no âmbito do que poderia ser nomeado como uma ontologia social, é chegado o momento de ingressarmos na teoria do conhecimento, que só pode ser adequadamente exposta tendo em vista esta sua determinação mais ampla. Em síntese: como conhecer adequadamente um real histórico em permanente devir? Qual a relação das categorias de análise com o real que elas pretendem decifrar? Antigas questões filosóficas que encontrarão em Marx uma elaboração singular.

Apresentemos desde já um exemplo do próprio autor, extremamente elucidativo, sobre a relação de tais categorias com a realidade. Referimo-nos às suas considerações sobre o *trabalho em geral*, categoria elaborada pela primeira vez por Adam Smith (MARX, 2011a, p. 57). Apesar de suas divergências com o economista escocês, Marx registra que é mérito dele ter conseguido formular que não é apenas o trabalho agrícola, ou o trabalho

Heinrich e Helmut Reichelt demonstram que, quando não se dispõe de um domínio seguro da teoria do valor de Marx, o máximo que se consegue fazer é uma condenação moral ao capital financeiro (ou capital monetário, a categoria com a qual Marx trabalha), desconhecendo sua imbricação estrutural com o capital funcionante, aquele mais diretamente responsável pela extração do valor.

manufatureiro, que geram riqueza (tal como supunham pensadores anteriores), mas o trabalho em geral¹⁸. Ocorre que esta formulação, aparentemente tão simples, não conseguiu ser alcançada em épocas anteriores, mesmo por autores com os quais Marx mantinha uma relação afirmativa, como era o caso de Aristóteles, o “grande estudioso que pela primeira vez analisou a forma do valor, assim como tantas outras formas de pensamento, de sociedade e da natureza” (MARX, 2013, p. 135). Seria errôneo supor que a impossibilidade de conceituar o valor, produto do trabalho em geral, ocorreu por um limite subjetivo do pensador grego: a hipótese sustentada por Marx é a de que o próprio real histórico em que Aristóteles viveu foi o limite incontornável para a formulação categorial do trabalho em geral. Pois apenas quando o trabalho humano já não forma uma unidade com as condições objetivas de produção, delas se diferenciando e permitindo que o sujeito que trabalha possa, pelo menos formalmente, dedicar-se sucessivamente a distintas atividades (pressuposto objetivo ausente na Grécia clássica) é que *a categoria trabalho em geral surge como a contrapartida teórica de uma situação de fato*. Foi necessário o transcurso de séculos para que este registro conceitual se tornasse possível; tal ocorreu, não por acaso, na sociedade burguesa do século XVIII, ocasião em que “o conceito de igualdade humana já possui a fixidez de um preconceito popular” (2013, p. 136). Daí o registro de Marx, ao mesmo tempo sintético e decisivo: “as categorias expressam formas de ser, determinações da existência” (MARX, 2011a, p. 59).

Reencontramos aqui uma concepção de imanência. O exemplo nos mostra que não existe uma relação de sobrevoos entre as categorias e a realidade; nada semelhante ao *tópos noetós*, lugar inteligível, afirmado por Platão, que permitiria a mirada sobre o mundo real a partir de um lugar supostamente superior. O que existe é *uma constituição das categorias no interior do mesmo processo real que elas buscam decifrar* (fato que gerará consequências na crítica marxiana da economia política). Esta concepção também se diferencia do dualismo kantiano – fortemente influente na filosofia e nas ciências sociais contemporâneas –, que sustenta uma exterioridade entre as categorias e a realidade, a coisa em si permanecendo inacessível ao conhecimento humano (porta aberta para diferentes relativismos, como vemos hoje)¹⁹.

¹⁸ Na formulação de *O capital*, o substrato comum aos diferentes trabalhos humanos é o fato de eles serem “dispêndio produtivo de cérebro, músculos, nervos, mãos etc. humanos” (MARX, 2013, p. 121).

¹⁹ Se foi mérito de Hegel ter apontado para as fragilidades das antinomias kantianas, defendendo o caráter reflexionante das categorias em face da realidade, isto não deve nos fazer perder de vista que ele próprio findou por sustentar uma identidade entre sujeito e objeto que faz coincidir o pensamento com o próprio real histórico, identidade recusada com clareza por Marx (2011a, pp. 54-5).

O reconhecimento do enraizamento histórico das categorias terá consequências decisivas para a crítica da economia política: como reunir adequadamente exposição categorial e crítica? Sendo mais explícitos: como conseguir expor adequadamente as categorias da economia política – que versam sobre a lógica própria da sociedade capitalista – e, ao mesmo tempo, tornar transparente uma crítica a esta realidade? É o que Marx nos anuncia numa importante carta a Ferdinand Lassalle, na qual, referindo-se à sua própria investigação, ele escreve:

O trabalho que me ocupa atualmente é a *crítica das categorias econômicas* ou, *if you like*, uma exposição crítica do sistema da economia burguesa. É ao mesmo tempo uma exposição e, pela mesma razão, uma crítica do sistema. (MARX, 2017b)

Temos aqui reiterado o antigo desejo de Marx – nem sempre alcançado – de reunir num só movimento a *exposição* e a *crítica* das categorias econômicas: a exposição deve ser internamente estruturada de tal forma que ela consiga tornar patente uma crítica. Neste sentido preciso, a crítica imanente se diferencia de outra, que procede de modo mais externo ao seu objeto de análise, contrastando a sociedade burguesa sob exame a um parâmetro ideal de análise: uma sociedade de homens livres. É certo que o projeto político socialista de Marx – uma humanidade emancipada – prossegue firme durante toda sua vida e obra. Mas o modo teórico de apresentar a viabilidade de tal projeto sofre modificações reais em sua maturidade. Diríamos que ele passa a ser o resultado de um percurso argumentativo muito longo, que se põe como tarefa imergir em profundidade na lógica própria da sociedade capitalista. Só depois de um minudente trajeto interno ao objeto sob exame, só depois da exposição dos impasses insuperáveis a que uma economia capitalista chega, é que o texto enunciará mais explicitamente seu projeto político. É o que ocorre no Capítulo XXIV de *O capital*, em que se lê em termos programáticos: “Soa a hora derradeira da propriedade privada capitalista, os expropriadores são expropriados.” (MARX, 2013, p. 832)

Os ganhos proporcionados pela crítica imanente são consideráveis; além dos já mencionados, há que registrar a *ampliação do público leitor da obra, para além daquele já pertencente aos círculos socialistas em atividade ontem e hoje*. Chama a atenção o fato de o trajeto percorrido em *O capital* conseguir reverberar mais de um século após sua publicação, mesmo com conteúdo frontalmente contrário às visões de mundo predominantes. Se um Thomas Piketty, por ocasião do lançamento de seu *O capital do século XXI*, sentiu-se compelido a afirmar várias vezes que não é marxista, isso apenas ilustra a força argumentativa e o incômodo produzido por Marx, ao qual o economista francês deseja contrapor-se.

“Os trabalhadores não têm nenhuma utopia já pronta”

Assim como a crítica à sociedade burguesa deve se apropriar do aparato categorial produzido pela economia política e mostrar seus limites (limites que, em última instância, correspondem à própria realidade investigada), também a ação política emancipatória deve operar a partir do interior desta sociedade, e não de uma utopia externa já pronta. É de dentro mesmo da sociedade capitalista que se formam os processos objetivos (com evidentes repercussões subjetivas) que apontam para outra lógica societária. É o que nos informa um momento crucial de *A guerra civil na França*, na análise da ação dos trabalhadores na Comuna de Paris:

os trabalhadores não têm nenhuma utopia já pronta para introduzir *par décret du peuple*. (...) Eles não têm nenhum ideal a realizar, mas sim querem libertar os elementos da nova sociedade dos quais a velha e agonizante sociedade burguesa está grávida (MARX, 2011b, p. 60).

Formulação decisiva: é a própria sociedade burguesa que gesta em seu interior elementos de uma nova sociedade, o que significa que o olhar de Marx para a sociedade capitalista é, a rigor, ambivalente (no sentido preciso do termo, “o que tem dois valores”), captura tendências distintas e contraditórias que nela operam. A dimensão mais conhecida deste olhar é a crítica marxiana ao estranhamento e à brutal exploração vigentes no capitalismo. Talvez menos visível para o público não especializado seja o fato de Marx apontar também para tendências que apresentam um sentido emancipatório que brotam no interior da alienação capitalista (por mais que isso possa chocar nossa formação cartesiana, que nos apresenta alternativas excludentes diante da mesma realidade). A consequência política deste reconhecimento é bastante evidente: a necessidade de estabelecer-se uma relação com aquelas forças sociais progressistas já operantes em certo momento histórico, ao invés do enclausuramento numa teoria fechada.

Aqui, o contraste mais instrutivo a ser feito é com os socialistas utópicos, que opunham de modo imediato a sociedade capitalista existente a uma sociedade socialista, que seria trazida como “utopia já pronta” para dentro do momento histórico atual. Distinguindo-se deste tipo de abordagem, o que Marx propõe é discernir na própria realidade as tendências que apontam para a possibilidade de uma emancipação, como as formas progressivamente mais universais de produção, o desenvolvimento das forças produtivas que permite ganhos de produtividade até então desconhecidos (ainda que eles manifestem-se sob a égide da alienação etc.). Foi também por esta razão que Marx saudou o surgimento das fábricas cooperativas na *Mensagem inaugural da Associação Internacional dos Trabalhadores*. Mesmo registrando que seria ingênuo acreditar numa revolução apenas pelo aumento quantitativo do trabalho cooperativo – e

insistindo na importância da conquista do poder político²⁰ –, a *Mensagem* aponta para a descontinuidade histórica real que o referido trabalho traz consigo, ao não mais demandar “a existência de uma classe de patrões” (MARX, 2017c).

Contra a expansão estranhada do valor, só mesmo a ação político-social – que ultrapassa o momento puramente econômico do modo de produção – pode aliar-se às novas tendências sociais e levá-las às suas últimas consequências. Neste espaço, que não é coberto pela lógica econômica em sentido estrito, a importância de tal ação joga papel decisivo. Neste ponto, autores tão distintos como Marx e Espinosa (em sua defesa da democracia em pleno século XVII) como que se encontram, apontando para as tendências imanentes que autorizam a aposta num projeto político de transformação.

Ao longo deste artigo, lidamos com pensadores cuja obra foi produzida em momentos históricos distintos, respondendo a problemáticas também distintas. Isso posto, buscou-se aqui evidenciar a extensão da ruptura por eles efetivada com o discurso transcendente, que se alimenta do medo vigente entre os homens (“a que ponto o medo ensandece os homens! [ESPINOSA, 2003, p. 6]”), para fazer passar um discurso que promete para um mais além aquilo que simplesmente não encontram na vida terrena: uma experiência de autoria de sua própria existência.

No que tange a uma teoria da causalidade, é preciso ainda esclarecer que, se no âmbito de outros saberes existe um importante debate acerca do princípio de indeterminação – como é o exemplo sempre citado da física quântica –, tal postulado, o da indeterminação, não pode ser transposto sem maiores ressalvas para as relações sociais. Isso nos mostra, suplementarmente, o erro que consiste em transitar de modo direto por níveis distintos de uma concepção de mundo. Notemos que o atual culto do acaso e da indeterminação como as principais forças da vida social finda por obscurecer a existência de constrangimentos reais nos quais transcorrem nossas vidas. Apoiar tal culto seria, ao fim e ao cabo, obscurecer causalidades reais, que podem ser conhecidas, condição necessária para modificá-las.

Breve excursão: para não endossar a dicotomia “Hegel ou Espinosa”

Talvez uma das maiores dificuldades para os pesquisadores que se dedicam a elaborar uma articulação produtiva entre o pensamento de Marx e o de Espinosa seja a recorrente imagem desfavorável de G. W. Hegel

²⁰ “Conquistar o poder político tornou-se, portanto, o grande dever das classes operárias.” (MARX, 2017c)

veiculada por alguns autores espinosanos contemporâneos. Tal imagem tende a criticar de tal forma o pensamento hegeliano que ele passa a ser visto como um obstáculo para uma apropriação contemporânea seja de Marx, seja de Espinosa. Assim, em 1977, Pierre Macherey publica um livro que já no título expressa sua posição: *Hegel ou Espinosa*. E o que encontramos nesta obra?

De início, o reconhecimento de um acerto inegável: Macherey mostra de forma consistente os erros interpretativos cometidos por Hegel em sua apresentação e análise do pensamento de Espinosa. Lembremos que, além de filósofo, Hegel foi também um historiador da filosofia e, como tal, apresentou um devir evolutivo do pensamento ocidental; Macherey aponta com justeza a problematicidade desta suposição de uma evolução das ideias em geral e, mais ainda, do lugar que nela caberia a Espinosa. Reconhecendo de modo explícito a grandeza de Espinosa, Hegel simultaneamente endereça-lhe críticas que farão escola mesmo séculos depois. Dentre elas, a acusação de imobilidade à substância espinosana, sua suposta incapacidade de realizar uma reflexão e, como tal, tornar-se sujeito (HEGEL, 2010, p. 283). Se Macherey se sai bem ao reconduzir o leitor contemporâneo ao próprio Espinosa, mostrando que a maior parte das críticas de Hegel carece de suporte textual, seu livro finda, por outro lado, por tornar patente a incapacidade do pesquisador francês de estabelecer uma relação mais produtiva com o próprio Hegel. Tudo se passa como se o inteiro hegelianismo estivesse sob o signo de um equívoco, a ser superado mediante a correta e produtiva absorção de motivos já presentes em Espinosa. Daí a afirmação: “nós dizemos ‘Hegel ou Espinosa’, e não o contrário, pois é Espinosa quem constitui a verdadeira alternativa para a filosofia hegeliana” (MACHEREY, 2011, p. 12)²¹.

Para que não se diga que a posição de Macherey quanto aos dois filósofos é isolada, mencionemos também Antonio Negri, de notória influência em vastos setores da esquerda. Em *A anomalia selvagem*, Negri refere-se a Hegel como um “grande funcionário zeloso da burguesia”, que havia cedido ao “sórdido jogo da mediação” (NEGRI, 1993, p. 191). Recusando por completo qualquer abordagem dialética – avaliada pelo autor italiano como o equivalente teórico das mediações políticas da sociedade burguesa (1993, p. 113) –, Negri leva às últimas consequências sua defesa de uma teoria e uma prática que as dispensem. Sua proposta: um

²¹ Notemos que, no “Prefácio” de 1990 à segunda edição da mesma obra, Macherey oferece uma visão mais matizada da relação entre os dois filósofos, como que convidando seus leitores a suavizarem a dureza de seus enunciados anteriores. Sente-se inclusive obrigado a fazer um longo comentário – pouco persuasivo – que visa convencer que a partícula “ou” presente no título de seu livro (*Hegel ou Espinosa*) não tem um sentido excludente (MACHEREY, 2011, pp. 4-6). Mas é impossível não pensar por que razão, dispondo de mais de 250 páginas na primeira edição do livro, tal explicitação só foi feita tantos anos depois.

marxismo sem dialética (e sem teoria do valor, como vimos pouco atrás). Daí a divergência com Alexandre Matheron:

O que me parece criticável em Matheron é essencialmente seu método, sua tendência a introduzir na análise do pensamento de Espinosa esquemas dialéticos, ou paradialéticos (...). Há uma incompatibilidade fundamental entre método dialético e método axiomático. (NEGRI, 1993, p. 236, n. 7)

Por um lado, concordamos com Negri quando ele evidencia que a defesa da democracia por parte de Espinosa, já no século XVII, foi obviamente uma posição bem mais avançada do que o endosso da monarquia constitucional feito por Hegel (no início do XIX). E certamente este não é um indicador lateral da densidade da posição espinosana: há pressupostos mais profundos aqui em jogo. Porém, o passo seguinte de Negri será esvaziar de valor a inteira filosofia de Hegel, desconsiderando a complexidade que é própria a este pensador. Problemática em seu procedimento é certa concepção da história da filosofia como um enredo no qual existem heróis a serem exaltados (Espinosa) e vilões a serem repudiados (Hegel), e quem opta por um deve tornar-se automaticamente adversário do outro. Até porque, no que diz respeito ao relacionamento de Marx com Hegel, cumpre frisar que há enunciados muito explícitos do primeiro em que ele reconhece de modo transparente, apesar de suas críticas, a dívida para com o segundo. Assim, no “Posfácio” da segunda edição de *O capital*, pode ler-se: “declarei-me publicamente como discípulo daquele grande pensador” (MARX, 2013, p. 91).

Felizmente, em tempos mais recentes, é possível detectar uma mudança nesse panorama de hostilidade a Hegel entre os pesquisadores de Espinosa. Mencione-se o trabalho de Mariana de Gainza, dentre outros, como exemplo da possibilidade aberta por uma nova geração de pesquisadores de propor “diálogos fundamentais com o campo amplo da tradição dialética – diálogos que, conforme dizíamos, devem ser de grande ajuda para a boa ‘saúde’ do espinosismo contemporâneo” (GAINZA, 2016, p. 197).

Visando contribuir para a superação do mencionado procedimento dicotômico (ou Hegel, ou Espinosa), faremos uma breve menção a duas contribuições de Hegel que, a nosso juízo, tiveram um devir fecundo na história do pensamento em geral e na do marxismo em particular.

A primeira delas refere-se à afirmação hegeliana de que o ente não é uma unidade apenas afirmativa: existem contradições em seu interior. É bem conhecido o fato de que tal concepção havia sido recusada, no século XVII, por Espinosa: “Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior.” (2015 [*Ética*, III, Proposição IV], p. 249) *O conatus*, esforço para perseverar no ser, é uma positividade intrinsecamente afirmativa no pensamento de Espinosa.

Em contrapartida, Hegel nos apresenta a realidade contraditória que constitui qualquer ser:

Algo é vivo, portanto, apenas na medida em que contém dentro de si a contradição: assim, força é isso, conter e suportar a contradição (...); mas se não é capaz de abrigar a contradição dentro de si, não será então uma unidade viva como tal, não será o fundamento, e na contradição irá naufragar e afundar no fundamento. (HEGEL, 2010, pp. 382-3)

A contradição habita o ser, é motor de seu desenvolvimento. Um ente já não é mais destruído apenas por causas externas: em seu interior mesmo operam forças que podem passar da diferença para a oposição, até chegarem à contradição. Mencionamos pouco atrás que, na análise de Marx da antítese presente na mercadoria entre valor de uso e valor, é possível reconhecer a centralidade da contradição como motor de um desenvolvimento. Infundindo dicção própria a certas aquisições hegelianas – na verdade, alterando-as em profundidade –, Marx nos mostra que a antítese presente na mercadoria se amplifica sucessivamente, até se tornar uma contradição em sentido pleno, mas isso sempre ocorrerá num ambiente social e histórico. E, ressalva plena de consequências, os agentes envolvidos não se dão conta desta progressiva contraditoriedade: a “contradição imanente não se torna consciente para o capitalista individual – e, assim, tampouco para a economia política que se move no interior de suas concepções” (MARX, 2013, p. 480).

Um segundo núcleo temático fecundo desenvolvido por Hegel – e, novamente aqui, praticamente desconsiderado pelo marxismo espinosano – refere-se às chamadas *determinações de reflexão*. Elas vêm a ser uma reconstrução daqueles pares categoriais que haviam sido formulados de forma excludente pela tradição filosófica anterior, como essência e aparência, conteúdo e forma, identidade e diferença etc. Foi avanço de Hegel ter se diferenciado de uma antiga abordagem dicotômica dos pares categoriais – que encontrou seu apogeu em I. Kant –, mostrando a conexão interna existente entre seus polos constitutivos: “Mas a verdade deles é sua conexão” (HEGEL, 2010, p. 92), lemos na *Ciência da lógica*. Indicação clara de que o antigo procedimento de isolar um ente com o intuito de proceder ao seu exame cobra o alto custo de abstrair sua teia fundante de relações.

As consequências desta visada inovadora de Hegel alcançaram o próprio Marx. O exemplo mais evidente pode ser encontrado em suas sucessivas análises acerca da relação entre capital e trabalho:

Analisemos primeiro as determinações simples contidas na relação entre capital e trabalho, de modo a descobrir a conexão interna – tanto dessas determinações como de seus desenvolvimentos posteriores – com o antecedente. (MARX, 2011a, p. 206)

Na sequência desta afirmação dos *Grundrisse* – texto que reconstrói e modifica categorias de Hegel em quadro de referência marxiano –, o leitor encontrará uma demonstração da impossibilidade de se seccionar a unidade contraditória entre capital e trabalho²². Se, hoje, este é um reconhecimento trivial para qualquer autor com formação marxista consistente, tal não ocorre com certos arautos da pós-modernidade, que continuam anunciando um suposto novo tempo histórico, no qual as máquinas prescindiriam do trabalho humano. Contra tal reducionismo, é preciso sempre lembrar que não há capital que prescinda do trabalho humano (nem os robôs japoneses...), eles são polos interligados de uma mesma relação contraditória: o trabalho precarizado cresce exponencialmente pelo planeta afora.

Cremos que estes dois breves exemplos são ilustrativos para avaliar como é temerário um projeto que, em nome dos erros reais cometidos por Hegel em sua apreciação de Espinosa, passe a defender um marxismo expurgado de qualquer dialética.

Referências bibliográficas

AMORIM, Henrique. Dossiê – O trabalho imaterial em discussão: teoria e política. *Caderno CRH*, Salvador, n. 70, v. 27, jan./abr. 2014. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=0103-497920140001&lng=pt&nrm=iso>, acessado em 13 jan. 2017.

BAYLE, Pierre. *Historical and critical dictionary: selections*. Nova York: The Bobbs-Merrill Company, 1965.

CHAUÍ, Marilena. *A nervura do real* v. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les éditions de Minuit, 1968.

EINSTEIN, Albert. *Ideas and opinions*. Nova York: Crown Publishers, 1960.

ESPINOSA, Baruch. *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Belo Horizonte, Autêntica, 2014.

_____. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2015.

FEUERBACH, Ludwig. *Provisional theses for the reformation of Philosophy* [1842]. Disponível em:

<<http://users.sussex.ac.uk/~sefdo/tx/pt.htm>>, acessado em 12 dez. 2016.

²² Tema recorrente também em *O capital*: “é absurdo falar de trabalho separado do capital” (MARX, 2013, p. 263, n. 10).

GAINZA, Mariana de. *Espinosa: uma filosofia materialista do infinito positivo* [2009]. Disponível em: <http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/posgraduacao/defesas/2009_docs/2009.doc.Mariana_Gainza.pdf>, acessado em 15 dez. 2016.

HEGEL, G. W. F. *The science of logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

HEINRICH, Michael. Os invasores de Marx: sobre os usos da teoria marxista e as dificuldades de uma leitura contemporânea. *Crítica Marxista*, n. 38, pp. 29-39, 2014.

LÊNIN, V. I. “Conspectus of Hegel’s *Science of logic*. Philosophical notebooks”. In: *Lenin - Collected Works* v. 38. Disponível em: <<http://www.marx2mao.com/Lenin/PNV38.pdf>>, acessado em 3 jan. 2017.

LUKÁCS, György. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *Para uma ontologia do ser social* v. I. São Paulo: Boitempo, 2012.

MACHEREY, Pierre. *Hegel or Spinoza*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.

MARGULIS, Lynn; SAGAN, Dorion. *O que é vida?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

MARTINS, Maurício V. Marx com Espinosa: em busca de uma teoria da emergência. *Crítica Marxista*, n. 22, pp. 32-54, 2006.

MARX, Karl. “Crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel – introducción”. In: *Escritos de juventud de Carlos Marx*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

_____. *Manuscritos: economía y filosofía*. Madri: Alianza Editorial, 1985.

_____. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011a.

_____. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011b.

_____. *O capital* l. 1. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *Salário, preço e lucro* [1865]. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1865/salario/cap03.htm#i11>>, acessado em 13 dez. 2016a.

_____. *Cuaderno Spinoza*. Disponível em: <<https://elsudamericano.files.wordpress.com/2013/10/marx-cuaderno-spinoza.pdf>>, acessado em 5 dez. 2016b.

_____. *Letter from Marx to his father in Trier*. November 10, 1837. Disponível em: <http://marxists.catbull.com/archive/marx/works/1837-pre/letters/37_11_10.htm>, acessado em 5 jan. 2017a.

_____. *Letter to Ferdinand Lassalle*, February 22, 1858. Disponível em: <http://marxists.catbull.com/archive/marx/works/1858/letters/58_02_22.htm>, acessado em 3 jan. 2017b.

_____. *Mensagem inaugural da Associação Internacional dos Trabalhadores* [1864]. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1864/10/27.htm>>, acessado em 4 jan. 2017c.

_____. *Trabalho assalariado e capital* [1849]. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1849/04/05.htm>>, acessado em 18 dez. 2017d.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____; _____. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2011.

NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

_____; HARDT, Michael. *Império*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.

RUDA, Frank; HAMZA, Agon. (Editors). *Crisis and critique: critique of political economy* v. 3, issue 3, 16-11-2016. Disponível em: <<http://crisiscritique.org/>>, acessado em 18 dez. 2016.

SPINOZA. *Correspondencia*. Madri: Alianza Editorial, 1988.

_____. "Principles of cartesian philosophy". In: *Spinoza - Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.

TOSEL, André. "Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza: remarques et hypothèses". In: _____. MOREAU, P.-F.; SALEM, J. *Spinoza au XIXe siècle*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2007.

Recebido: 31 de janeiro de 2017

Aprovado: 13 de março de 2017