

O silêncio de Marx: sobre a recepção de Espinosa em 1841-1845

Marx's silence: on the reception of Spinoza, 1841-1845

Resumo

Esse artigo tem como objetivo não só analisar a recepção da filosofia de Espinosa por Marx, mas também estabelecer um diálogo entre ambas as filosofias. A partir da análise de obras dos dois autores, conclui-se que, embora se possa estabelecer uma relação de influência na formulação do conceito de “verdadeira democracia” por Marx, o resultado interpretativo mais produtivo ocorre quando um diálogo filosófico é estabelecido entre ambos os autores. Aí se pode ver o que constitui a originalidade de cada um.

Palavras-chave: Democracia; História da recepção; Marx; Espinosa

Abstract

This paper aims not only to analyse the reception of Spinoza's philosophy by Marx, but also to establish a dialogue between both philosophies. From the analyses of works by Spinoza and Marx, it can be concluded that, although it is possible to establish a relation of influence in Marx's formulation of the concept of “true democracy”, the most productive interpretative result occurs when a philosophical dialogue is established between the two authors, as it is only then that one can see what constitutes the originality of each of these thinkers.

Keywords: Democracy; History of reception; Marx; Spinoza

* Rodrigo Nunes é professor do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio): E-mail: rgnunes@yahoo.com.
José Francisco Alvarenga é doutorando no Departamento de Filosofia da PUC-Rio. E-mail: jfaa.87@gmail.com

1. Marxismo e Espinosismo

A presença de Espinosa ao longo da tradição do marxismo produz um estatuto curioso: podemos encontrar maior número de citações e discussões a respeito de Espinosa ao longo da história do marxismo, de Plekhanov a Althusser, do que na própria obra de Marx.¹

O marco inicial do uso de Espinosa pelos diversos marxismos pode ser situado na Segunda Internacional, com a figura de Plekhanov. Para o autor russo, “foi precisamente este espinosismo, desembaraçado de seu apêndice teológico, que Marx e Engels adotaram quando romperam com o idealismo.”² Tal conclusão advém do argumento de que a filosofia de Marx e Engels são, na verdade, um desenvolvimento da filosofia de Feuerbach.

*Atualmente se conhece muito mal não só a filosofia hegeliana, sem a qual é difícil assimilar o método de Marx, mas também a história do materialismo, sem a qual não é possível ter uma ideia clara da doutrina de Feuerbach, que foi, em filosofia, o predecessor imediato de Marx, e que forneceu, em considerável medida, a base filosófica da concepção de mundo de Marx e Engels.*³

Uma vez que para Plekhanov o humanismo de Feuerbach é, na verdade, o “espinosismo desembaraçado de seu apêndice teológico”, a filosofia de Marx e Engels são o coroamento da filosofia espinosana, livre de sua base metafísica. Por isso, “desembaraçar o espinosismo de seu apêndice teológico

1 Nesse sentido, Tosel afirma que “é mais fácil fazer a história das interpretações de Espinosa no seio dos diversos marxismos do que determinar a função precisa da referência a Espinosa na obra de Marx e de definir o uso feito por Marx da problemática espinosana na elaboração de seu pensamento” (1997. Tradução minha). No entanto, como aponta Fischbach, apesar de Marx nunca ter se declarado explicitamente um discípulo de Espinosa, não se deve concluir que há um papel menos importante da filosofia de Espinosa para a constituição da própria obra de Marx, pois “Marx teve necessidade de Espinosa para poder escapar de Hegel, no sentido de que Marx jogou Espinosa contra Hegel, no sentido de que Espinosa apareceu a Marx como aquele que permitiria criticar de modo radical, no próprio interior de sua realização hegeliana, a filosofia moderna compreendida como uma metafísica idealista e teológica da subjetividade” (FISCHBACH, 2014, p.35. Tradução nossa). Embora afirme que haja um papel preponderante de Espinosa na constituição do pensamento de Marx, Fischbach não realiza um estudo conceitual consistente de forma que demonstrasse tal relação de influência.

2 Plekhanov, G. *Os princípios fundamentais do marxismo*. São Paulo: Hucitec, 1978, p.14.

3 Idem, p.10. Grifos do autor.

significava”, segundo Plekhanov, “desvendar seu verdadeiro conteúdo *materialista*. Logo, o *espinosismo* de Marx e Engels era *precisamente* o materialismo mais moderno”.⁴

No entanto, somente na década de 1960, com Althusser, é que Espinosa será visto não como um momento de uma teleologia cujo fim está no marxismo-leninismo, mas como um meio “para reformular a revolução teórica e científica de Marx sem recorrer somente à dialética hegeliana”.⁵ Em Althusser, a presença de Espinosa ocorre com um duplo objetivo: em primeiro lugar, Espinosa é considerado, por Althusser, como aquele que primeiro elaborou um modelo de causalidade imanente. Em segundo lugar, o filósofo holandês foi o primeiro a elaborar uma teoria da ideologia na introdução do Tratado Teológico Político (TTP). Tudo se passa como se a presença de Espinosa pudesse mostrar os limites internos da própria teoria e prática do marxismo. Mas quais são esses limites? 1. A ideia de que o conhecimento não é uma forma de saber absoluto, embora seja capaz de romper com a ideologia.⁶ 2. A ideia de que não é possível que alguém deixe de ser uma parte da natureza, e, portanto, possa ser causa adequada de todas as suas afecções. O que Espinosa permite mostrar nesse ponto é que a ideologia é algo irreduzível e que, mesmo em uma sociedade comunista, a ideologia estará sempre presente. Como diz Tosel, o autor da *Ética* “obriga a renunciar a uma ideia de comunismo compreendido como estado de reconciliação final no seio de relações sociais desprovidas de contradições”.

Nesse sentido, Althusser afirma que o desvio por Espinosa foi realizado “para ver um pouco mais claro na Filosofia de Marx. Precisemos: o materialismo de Marx nos obrigando a *pensar* seu desvio necessário por Hegel: *fizemos o desvio por Spinoza para ver um pouco mais claro no desvio de Marx por Hegel*”.⁷ Esse desvio foi necessário, segundo Althusser, para poder se compreender em que e sob quais condições pode ser materialista uma dialética que tem como arcabouço teórico a lógica de Hegel. Tal desvio por Espinosa, portanto, “deixava entrever então pela diferença uma radicalidade que falta a Hegel. Na

4 *Ibidem*, p.15

5 Tosel, A. Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza: remarques et hypothèses. In: Tosel, A.; Moreau, P-F; Salem, J. *Spinoza au XIXe siècle*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2007. Tradução nossa.

6 *Ibid.*

7 Althusser, L. Elementos de autocritica. In: *Posições I*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978a. P.104.

negação da negação, no *Aufhebung* (= excesso que conserva aquilo que ultrapassa), nos permita conhecer o Fim: forma e local privilegiado da ‘mistificação’ da dialética hegeliana.”⁸ A partir de Espinosa foi possível ver, segundo Althusser, que o binômio Sujeito/fim constitui a “‘mistificação’ da dialética hegeliana”.⁹ Desta forma, Althusser considera que Marx possui somente um antecessor filosófico: “a filosofia de Spinoza introduz uma revolução teórica sem precedente na história da filosofia, e sem dúvida a maior revolução filosófica de todos os tempos, a ponto de podermos considerar Spinoza, do ponto de vista filosófico, como o único antepassado direto de Marx.”¹⁰

Segundo Tosel, os estudos historiográficos sobre a relação de Marx com Espinosa iniciam-se na França e na Itália a partir de 1960. Nesses estudos, encontramos

*a mesma oscilação entre uma tendência a ler Spinoza segundo uma perspectiva pré-marxista, no sentido de uma dialética da emancipação, da libertação do complexo teológico-político e da desalienação, ou do poder constituinte, e uma outra tendência insistente sobre a infinidade da luta contra todas as ilusões [...] afirmando a incapacidade de se ultrapassar a dimensão imaginária na constituição do conatus e na produção da potência da multidão.*¹¹

Entre tais estudos podemos destacar os textos de Maximilien Rubel¹² e de Yirmiyahu Yovel,¹³ dedicados ao assunto. Para o primeiro, Marx encontra em Espinosa a possibilidade de reconciliação entre a existência social e o direito natural, ou ainda, “Marx encontrou e se inspirou em Espinosa para criticar a filosofia política de Hegel ao rejeitar a concepção de burocracia, de poder dos príncipes e da monarquia constitucional”¹⁴. Yovel, por sua vez, considera

8 Ibid., p.105.

9 Ibid., p.107.

10 Althusser, L. O objeto de O Capital. In: ALTHUSSER, L. et al. *Ler o capital*. 2 vol. Tradução Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979-1980. P.42.

11 Tosel, A. op. cit. Tradução nossa.

12 Rubel, M. *Marx Critique du Marxisme*. Paris : Payot, 2000.

13 Yovel, Y. *Espinosa e outros hereges*. Tradução de Maria Ramos e Maria Elisabete. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1999.

14 Rubel, M. op. cit., p.181. Tradução nossa.

que, embora tenha feito juízos distintos ao longo de sua obra a respeito de Espinosa, “Marx utilizou o pensamento de Espinosa para muito além do que admitiu”, e que sua filosofia da imanência em muitos aspectos “parece-se com a de Espinosa”.¹⁵ Para Yovel, “Espinosa está quase sempre presente no pensamento de Marx”.¹⁶ Um ponto comum entre tais autores encontra-se na análise da relação de Marx com Espinosa sob a perspectiva da influência. Tal caminho também será seguido por Diogo Aurélio.¹⁷ Para esse autor, Marx depara-se na obra de Espinosa com a defesa mais contundente da democracia no pensamento moderno. Para Aurélio, tal defesa, realizada por Espinosa, não se dá apenas em termos retóricos, mas consiste numa conclusão necessária decorrente duma ontologia que rejeita toda e qualquer transcendência e finalismo, e “não pode, em coerência, identificar a política senão com a realização coletiva dos indivíduos, preservando a liberdade de cada um deles e aumentando a sua potência de agir”.¹⁸ Embora Marx jamais tenha compartilhado do entusiasmo por Espinosa que podemos encontrar em Heine e Hess, o seu conceito “de democracia [...] apresenta marcas evidentes do autor, cuja obra, redescoberta no último quartel do século XVIII, tinha inflamado a cultura alemã, suscitando a célebre ‘querela do panteísmo’”.¹⁹ Seguindo a mesma linha, Pascucci²⁰ considera que não só há uma influência de Espinosa na obra da juventude de Marx, mas também que parte do sistema da maturidade de Marx, principalmente *O Capital*, deriva da leitura que Marx efetuou da obra espinosana nos *Cadernos Espinosa*: “O aparato conceitual espinosano, da Ética, do TTP e das *Cartas*, é o fundamento de uma teoria da práxis que encontramos em *O Capital* e no *Grundrisse* e, sobretudo, no conceito de valor”.²¹ Bensussan, por outro lado, considera que não é possível falar de qualquer influência de Espinosa sobre Marx, pois o autor da *Crítica da Filosofia*

15 Yovel, Y. op. cit., p.296.

16 Ibid., p.296.

17 Aurélio, D. *O mais natural dos regimes: Espinosa e a democracia*. Lisboa: Circulo de Leitores, 2014.

18 Ibid., p. 38.

19 Ibid., p.37. Ainda que Aurélio afirme que possamos encontrar “marcas evidentes” de Espinosa na elaboração do conceito de “verdadeira democracia” de Marx, o seu texto carece de um trabalho conceitual mais forte.

20 Pascucci, M. *La potenza della povertà: Marx legge Spinoza*. Verona: Ombre corte, 2006.

21 Ibid., p.11. Tradução nossa. Caso admitamos que a tese de Pascucci esteja correta, qual seria, de fato, o elemento que constitui a originalidade de Marx? Se grande parte do aparato conceitual

do *Direito de Hegel* (CFDH) e Engels, ao contrário de Hegel, não efetuaram nenhum “esforço teórico para pensar a relação com o espinosismo”.²² Além disso, embora possamos encontrar referências a Espinosa ao longo da obra de Marx e Engels, Bensussan considera que “o Espinosa invocado aqui ou ali por Marx e Engels é um Espinosa de ocasião, de segunda mão, mal interpretado no ato mesmo de sua citação.”²³

1.2 O problema da Influência

Como nos diz Solè, o estudo da recepção de um filósofo envolve superar dois pressupostos: 1. O pressuposto objetivo, que é localizar as menções explícitas que um autor faz de outro autor ao longo de sua obra. 2. O pressuposto subjetivo, que é tentar medir o impacto inconsciente que a leitura do autor influenciador provoca no autor influenciado. A respeito da impossibilidade de se atender a esse segundo pressuposto, Solè escreve:

Em primeiro lugar, é evidentemente problemático tentar medir a influência de um autor sobre outro baseando-se unicamente no indício de saber se um autor posterior leu o autor anterior. [...] [A] redução da recepção do espinosismo a sua estrutura superficial faz perder de vista que uma filosofia pode modificar sensivelmente as constelações de dificuldades e o espectro de soluções possíveis, sem que isto se realize sempre de um modo consciente nem explicitamente. Desse modo, há que aceitar que o âmbito do inconsciente e do implícito permanecerá sempre incerto e fechado ao investigador que unicamente pode fundamentar seu estudo na evidência escrita a que teve acesso [...].²⁴

de Marx deriva de Espinosa, o que Marx apresentou de novo em relação a Espinosa? Pascucci não se preocupou em responder a essas questões.

22 BENSUSSAN, G. “Spinozisme”. In: LABICA, G., BENSUSSAN, G. *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris: PUF, 1999, p. 1082. Tradução nossa.

23 Ibid., p.1082. Tradução nossa A afirmação de Bensussan de que o Espinosa utilizado por Marx é de “segunda mão” é incorreta, ou pelo menos não pode ser tomada ao pé da letra, se considerarmos que em 1842 Marx transcreveu 171 fragmentos do TTP, apresentados nesta edição pela primeira vez em português, além de trechos de cartas de Espinosa.

24 Solè, M. *Spinoza em Alemanha 1670-1789: historia de la santificación de um filósofo maldito*. – 1ª Ed. – Córdoba: Brujas, 2011. P. 22-23. Tradução nossa.

Elaborar um estudo sobre a presença de Espinosa no pensamento de Marx numa perspectiva de influência é algo cujo primeiro pressuposto, os das citações e referências diretas que um autor faz de outro, apresenta, ao ser cumprido, resultados decepcionantes: Marx quase nunca se referiu ou citou Espinosa ao longo de sua obra – e isto não diz respeito apenas ao período de sua juventude, mas também ao período que compreende a sua maturidade. Para se ter uma ideia, não encontramos uma menção sequer ao filósofo holandês na *CFDH*, e encontramos apenas duas menções a Espinosa na *Gazeta Renana*; os *Cadernos Espinosa* são uma rara exceção nessa trajetória.²⁵ Mas estes cadernos apresentam alguns problemas para aquele que pretende elaborar uma pesquisa sobre uma suposta influência de Espinosa em Marx: neles o filósofo alemão não elabora comentário algum em relação ao pensamento espinosano. Quando Marx redige a *Sagrada Família*, o cenário torna-se ainda pior: se até aqui Espinosa era um aliado contra o imaginário teológico-político e um defensor radical da democracia, a partir da *Sagrada Família*, Espinosa é colocado na categoria dos filósofos metafísicos do século XVII, juntamente com Descartes, Malebranche e Leibniz, ao qual o materialismo francês se opôs a partir do século XVIII.²⁶

*[O] Iluminismo Francês do século XVIII e, concretamente, o materialismo francês, não foram apenas uma luta contra as instituições políticas existentes e contra a religião e a teologia imperantes, mas também e na mesma medida uma luta aberta e marcada contra a metafísica do século XVIII e contra toda a metafísica, especialmente contra a de Descartes, Malebranche, Espinosa e Leibniz.*²⁷

Com efeito, Marx refuta Espinosa com três argumentos que poderiam ser admitidos como espinosistas.²⁸ Em primeiro lugar, a matéria é causa de si ou, como afirma Marx se referindo a Hobbes, “ela [a matéria] é a causa de todas

25 Os *Cadernos Espinosa* consistem-se em trechos do TTP e das Cartas copiados por Marx durante o período em que cursava o doutorado em 1841.

26 Nesse sentido, Tosel afirma que “o Espinosa aqui criticado é aquele da Ética compreendida como um tratado dogmático de metafísica que possui um ‘conteúdo profano’, mas que perdeu a sua razão histórica de existir. Não é mais o Espinosa antiteológico-político, mas o filósofo que especula.” Tosel, A., op.cit. Tradução nossa.

27 Marx, K.; Engels, F *A sagrada família*, ou A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes. Tradução, organização e notas de Marcelo Backes. – 1. Ed. revista. São Paulo, Boitempo, 2011. P. 143-144. Grifos dos autores.

28 Tosel, A. op. cit.

as mudanças”.²⁹ Em segundo lugar, Marx atribui a Hobbes a tese de que o homem é uma parte da natureza e, portanto, está submetido às leis naturais. Em terceiro lugar, a liberdade não consiste no livre-arbítrio, mas na identificação entre poder e liberdade.

[S]e o homem não goza de liberdade em sentido materialista, quer dizer, se é livre não pela força negativa de poder evitar isso e aquilo, mas pelo poder positivo de fazer valer sua verdadeira individualidade, os crimes não deverão ser castigados nos indivíduos, mas [devem-se] sim destruir as raízes antissociais do crime e dar a todos a margem social necessária para exteriorizar de um modo essencial sua vida. Se o homem é formado pelas circunstâncias, será necessário formar as circunstâncias humanamente.³⁰

A partir desse momento Marx não colocará mais Espinosa no rol dos pensadores que ele considerava como detentores de uma reflexão que tivesse como objeto privilegiado o questionamento do imaginário teológico-político.

Diante disso, a relação aqui estudada entre Espinosa e Marx não tratará de uma pesquisa de influência, em que menções explícitas ao filósofo holandês e relações de continuidades constituiriam o objeto privilegiado de investigação. Seguimos aqui Yves Citton³¹, que, referindo-se ao problema do estudo da presença do espinosismo nos pensadores do Iluminismo Radical francês, observa que

as categorias tradicionais da história das ideias me parecem largamente incapazes de responder a essa questão. O modelo que está subjacente é o da influência: um autor do século XVIII leria os textos de Espinosa, aderiria ao sistema [...], e poderíamos hoje ‘reconhecer’ em uma tal citação um traço dessa aderência, sob a forma de ecos repetidos algumas décadas depois a ideia ‘originalmente’ formulada pelo filósofo holandês.³²

29 Marx, K.; Engels, F. op. cit., p.147.

30 Ibidem, p.150.

31 Citton, Y. L'invention du spinozisme dans la France du XVIIIe siècle. In: Bove, L., Citton, Y., Lordon, F. *Qu'est-ce que les Lumières « Radicales »*. Paris : Éditions Amsterdam, 2007, p. 299-324.

32 Idem, p.299. Tradução nossa.

Portanto, buscar-se-á neste artigo estabelecer um diálogo entre Espinosa e Marx, com o objetivo não de privilegiar as relações de continuidade, mas os elementos de descontinuidade, nos quais podemos identificar aquilo que constitui a singularidade de cada um desses filósofos e dos diferentes momentos de seu pensamento.

2. Marx leitor de Espinosa

2.1. Cadernos Espinosa

Em 1841, Marx extrai 171 trechos do *Tratado Teológico-Político* e alguns trechos das Cartas.³³ No entanto, não efetua comentário aos trechos selecionados e atribui a si a autoria desse texto. Além disso, não é somente a ausência de comentários que nos chama a atenção, mas também a alteração da ordem original dos capítulos do TTP; embora Marx copie trechos de todos os capítulos, o prefácio do TTP não aparece entre os extratos. Nestes trechos encontramos a crítica da superstição e dos milagres, a defesa da separação de filosofia e teologia, a tese de que a liberdade de pensamento não constitui um empecilho para a manutenção de um Estado e que, caso se tente suprimi-la, colocar-se-á em risco a segurança daquele; também encontram-se aí os argumentos principais de Espinosa a respeito dos fundamentos da república, da profecia e dos profetas. A ordem original é radicalmente alterada: começa-se pelos capítulos VI, XIV e XV; em seguida, passa-se aos capítulos que abarcam o pensamento político espinosano, mas em uma ordem inversa: XX, XIX, XVIII, XVII e XVI; por fim, estão presentes os capítulos que tratam da interpretação da Escritura: VII, VIII, IX, X, XI, XII, XIII, I, II, III, IV, V.³⁴

O que se pode ver ao longo destes trechos é que Marx constrói, de fato, um novo texto. Tudo se passa como se ele pretendesse excluir tudo aquilo presente no texto de Espinosa que não servisse ao seu possível projeto filosófico e tentasse a partir dos trechos copiados fazer sobressair aquilo do qual

33 A edição utilizada foi a de H.E.G. Paulus, publicada em 1802 em Iena.

34 Do capítulo VI Marx transcreve 16 trechos, do XIV 9 trechos, do XV 9 trechos, do XX 11 trechos, do XIX 4 trechos, do XVIII 2 trechos, do XVII 16 trechos, do XVI 11 trechos, do VII 2 trechos, do VIII 6 trechos, do XI 8 trechos, do X 8 trechos, do XI 4 trechos, do XII 3 trechos, do XIII 2 trechos, do I 18 trechos, do II 9 trechos, do III 13 trechos, do IV 17 trechos e do V 3 trechos.

pretendia apoderar-se. O que encontramos, sobretudo, é a crítica da contaminação da esfera política pelo pensamento teológico; com efeito, poderíamos dizer que os trechos copiados oferecem uma simplificação do pensamento de Espinosa, na medida em que reforçam uma oposição entre o governo monárquico, assentado na religião, que não passaria de uma ilusão ou erro, e o governo democrático. Ainda assim, embora não estejam presentes nesta seleção todos os passos argumentativos de Espinosa, tampouco poder-se-ia afirmar que ela falsifica o pensamento espinosista.

Como um dos nossos objetivos neste artigo é demonstrar como uma ideia desenvolvida em um momento anterior por um autor pode ser utilizada e reconfigurada em um novo arcabouço teórico, não efetuaremos uma análise da totalidade dos extratos do TTP transcritos por Marx, mas apenas daqueles onde estão expostos os elementos principais da teoria política espinosana. Interessa, portanto, examinar os extratos de Marx do capítulo XVI do TTP, núcleo teórico desta obra. Marx inicia copiando a definição de direito natural:

[68] Por direito e instituição da natureza não entendo outra coisa que as regras da natureza de cada indivíduo, segundo as quais concebemos cada um como naturalmente determinado para existir e agir de certo modo. Assim, por exemplo, os peixes são determinados por natureza para nadar, os maiores para comerem os menores, por isso que os peixes, por supremo direito natural, são os senhores da água e os maiores comem os menores.³⁵

[69] E como a lei suprema da natureza é que cada coisa se esforce, tanto que esteja em si, por perseverar em seu estado, não tendo nenhuma outra razão, mas apenas esta, segue-se que cada indivíduo tem supremo direito a isto, ou seja, para existir e para agir conforme é determinado naturalmente.³⁶

[70] Desta maneira, o direito natural de cada homem não é determinado pela reta razão, mas pelo desejo e pela potência.³⁷

35 Marx, K. *Exzerpte und Notizen bis 1842*. MEGA Marx/Engels Gesamtausgabe, IV, Abteilung, Band I, Dietz Verlag, Berlim, 1976. Tradução nossa.

36 *Ibidem*. Tradução nossa.

37 *Ibidem*. Tradução nossa.

Nesses trechos encontramos o essencial da teoria espinosana do direito natural: ao contrário do jusnaturalismo, Espinosa compreende o direito natural como uma necessidade de natureza pela qual cada indivíduo é determinado a existir e agir de maneira determinada. Cada indivíduo tem, portanto, direito a tudo a que está em seu poder, isto é, o direito natural de cada um se estende até onde vai a sua potência; a lei suprema da natureza consiste em que cada um persevere em seu ser. Desta forma, cada indivíduo tem direito a existir e agir “conforme está naturalmente determinado”. Não há diferença, a respeito do direito de natureza, entre o homem e os outros seres da natureza ou, até mesmo, entre os homens que seguem os preceitos da razão e aqueles que vivem somente com base nos caprichos da paixão.

No trecho seguinte, a respeito do surgimento da sociedade, Marx omite o argumento anterior de Espinosa, afirmando que quando não há cooperação entre os homens e estes também não agem segundo a razão todos vivem miseravelmente e são escravos da necessidade.

*[71] veremos claramente que os homens para viver em segurança e muito bem deveriam unir-se necessariamente em um só, e, por conseguinte, ter feito que o direito que cada um por natureza possuía de todas as coisas fosse mantido coletivamente, e não fossem mais determinados pela força e pelo apetite de cada um, mas pelo poder e pela vontade de todos simultaneamente.*³⁸

No entanto, o estabelecimento de um pacto não implica que esse valerá eternamente, pois um pacto é válido em virtude de sua utilidade: “[72] pelos quais concluímos que um pacto não pode ter nenhuma força a não ser pela razão de sua utilidade, abolido esta o pacto é, ao mesmo tempo, suprimido e fica sem valor”.³⁹

Para Espinosa, a condição pela qual é possível estabelecer uma sociedade em que o direito civil não esteja em contradição com o direito natural é a seguinte:

[73] Se [...] cada um transfere todo o poder que possui para a sociedade, que, deste modo, reteria sozinha o sumo direito natural sobre todas as coisas, isto é, o poder supremo, ao qual cada um, ou por ânimo livre ou

38 Ibidem. Tradução nossa.

39 Ibidem. Tradução nossa.

*por temor do sumo suplicio, será obrigado obedecer. De fato, tal direito da sociedade é chamado democracia, que, por conseguinte, é definido como a união de todos os homens, que coletivamente tem o direito soberano sobre todas as coisas que estão sem seu poder.*⁴⁰

O direito do soberano instituído pelo pacto é válido enquanto durar a sua potência:

*[74] este direito de ordenar seja o que for que queiram apenas compete às autoridades supremas enquanto possuam realmente o sumo poder: se o perderem, perdem também ao mesmo tempo o direito de ordenar todas as coisas e (este direito) recai naquele ou naqueles que o conquistaram e o podem conservar.*⁴¹

Nos cadernos de extratos, Marx não copia o trecho no qual Espinosa expõe as garantias do Estado democrático contra os absurdos dos governantes. Por ser uma forma de governo na qual o poder é exercido por um colegiado, é pouco provável que a maioria de seus membros concorde com um absurdo. Além disso, o próprio “fundamento e finalidade” da democracia “não é senão o de evitar os absurdos do instinto e conter os homens, tanto quanto possível dentro dos limites da razão, para que vivam em concórdia e paz”.⁴²

A possibilidade de um governante deter um poder absoluto não só em relação às leis e às regras práticas, mas também em relação aos corpos e a subjetividade dos súditos, é recusada por Espinosa. Ora, se um ocupante do poder soberano fosse capaz de controlar totalmente os ânimos dos súditos nenhum governo necessitaria recorrer à violência ou estaria em risco de dissolver-se. “A vontade”, por conseguinte, “de um homem não pode estar completamente sujeita à jurisdição alheia, porquanto ninguém pode transferir para outrem, nem ser coagido a tanto, o seu direito natural ou a sua faculdade de raciocinar livremente e ajuizar sobre qualquer coisa.”⁴³

40 Ibidem. Tradução nossa.

41 Ibidem. Tradução nossa.

42 Espinosa, B. *Tratado teológico-político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. – 2. ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2008. P.241.

43 Idem, p.300.

Na sequência, Marx transcreve os trechos nos quais Espinosa demonstra que o regime político democrático não torna os súditos escravos. Ao contrário do que pensa o senso comum, não é escravo aquele que segue ordens de outrem, mas sim aquele que não se conduz com base na razão:

[75] Mas talvez alguém pensará que tornamos por este motivo os súditos escravos, porque julgam ser escravos quem age por mandato e livre quem gere a sua natureza de acordo com a sua vontade [...] na realidade, é escravo no mais alto grau quem é, deste modo, arrastado por sua paixão e não pode ver nem fazer nada que não lhe seja útil; somente (é) livre aquele que vive com a alma inteiramente conduzida pela razão. [...] se o fim da ação não é a utilidade do próprio que age, mas (daquele) que ordena, então o que age é escravo e inútil para si: mas na república e no Estado onde a lei suprema é a salvação de todo o povo e não daquele que manda, quem em todas as coisas obedece à autoridade suprema não deve se considerar a si mesmo um escravo inútil, mas um súdito; por este motivo, a república absolutamente livre é aquela cujas leis são fundadas na reta razão, aí, nesse lugar cada um pode ser livre onde queira, isto é, viver inteiramente pela condução da razão.⁴⁴

Por fim, encontramos um dos fundamentos do Estado democrático para Espinosa: [...] [o Estado democrático]⁴⁵ parece ser o que mais se aproxima da liberdade que a natureza concede a cada um.⁴⁶

2.2 Espinosa na *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*

Se na *Gazeta Renana* encontramos menções explícitas a Espinosa, a partir de 1843, na CFDH, as menções ao filósofo desaparecem. No entanto, certas teses espinosanas intervêm no interior da problemática feuerbachiana da alienação do homem.⁴⁷ Conforme observa André Tosel,

44 Ibidem. Tradução nossa.

45 Inserção de Marx.

46 Ibidem. Tradução nossa.

47 Por problemática, Althusser compreende a unidade profunda de um pensamento. Aplicando esta noção à análise das escritas da juventude de Marx, o filósofo francês conclui que as obras do pensador alemão entre 1843-1845 são marcadas pela problemática feuerbachiana, isto é, que a questão fundamental encontrada nestes textos é o problema da alienação humana e de como resolvê-la.

Espinosa não é mencionado, mas nota-se a proximidade de certas passagens do TTP; Espinosa figura de fato como um index de uma tarefa nova, aquela de repensar sobretudo o dualismo da articulação entre a sociedade civil e o Estado que Hegel deixou de ver.⁴⁸

A maneira segundo a qual Espinosa surge na CFDH toma a forma de um conceito central na argumentação desenvolvida por Marx contra a contradição entre a sociedade civil e o Estado: a “verdadeira democracia”, através da qual Marx retrabalha a tese espinosana de que a democracia é o regime mais natural. A democracia é constituída, ao contrário das outras formas de regimes políticos, pela potência da multidão. Em contraposição à tese hegeliana na qual a família e a sociedade civil têm como fim imanente o Estado como realização da Eiticidade, para Marx o Estado é um produto das relações sociais pelas quais família e sociedade civil interagem. A presença de Espinosa nessa ideia radical de democracia em Marx possui um sentido preciso: não se trata de um “ato místico ou um êxtase utópico”⁴⁹, mas sim de uma forma pela qual o povo ou a multidão se dá por meio da democracia, uma forma política decorrente da causalidade eficiente, imanente da própria potência da multidão. Não se trata mais de um regime político, como no caso da monarquia, no qual haveria uma dicotomia entre a sociedade civil e o Estado como entidade separada e distinta das demais, separação que é superada no espinosismo e no marxismo, na medida em que se supera a concepção teológica-política do Estado.

Tudo se passa como se o efeito da intervenção de Espinosa no interior da Filosofia do Direito de Hegel fosse a radicalização e o rompimento com a concepção que Marx carregava no período da *Gazeta Renana*: a ideia de que o problema do “atraso” político da Alemanha seria resolvido com a importação do modelo de Estado inaugurado com a Revolução Francesa. Este era concebido como unidade orgânica e racional no interior da qual quaisquer separações entre os interesses individuais do cidadão e a universalidade do Estado “é recusada em proveito de uma integração da singularidade à unidade orgânica, ou mais exatamente, do reconhecimento de uma adequação perfeita entre a razão individual e a razão da instituição estatal”.⁵⁰ A denomi-

48 Tosel, A. op. cit. Tradução nossa.

49 Idem. Tradução nossa.

50 Abensour, M. *A democracia contra o Estado: Marx e o momento maquiaveliano*. Tradução de Cleonice P. B. Mourão, Eunice D. Galery. – Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. P.42-43.

nada “crise de 43” no pensamento marxiano consiste justamente na recusa da tese do Estado como sujeito infinito, autodeterminado, em cuja esfera toda exterioridade seria integrada. Espinosa permite a Marx

[realizar uma crítica da filosofia política de Hegel, o povo sendo a única instância ontológico-política, permitindo a constituição política, isto é, democrática, da sociedade civil. A partir de Espinosa é possível introduzir uma dialética incompleta na Filosofia do Direito. Esta dialética é simultaneamente uma crítica. O objeto desta dialética-crítica é a autoconstituição da atividade política na sua luta para ultrapassar os limites da dominação – das entidades abstratas erigidas em abstrações especulativas, definindo os últimos avatares do complexo teológico-político.⁵¹

Se até aqui encontramos ressonâncias de Espinosa em certas teses formuladas por Marx, vejamos agora os elementos discrepantes.

Ao tratar no capítulo XVII do TTP o papel da imaginação e da superstição para a conservação de uma sociedade particular, Espinosa formulou os lineamentos de uma teoria da ideologia.⁵² O que chama a atenção nessa teoria é seu caráter não exclusivamente negativo, o que equivaleria a considerar a ideologia como simples erro ou ilusão, mas por outro lado um verdadeiro sistema *positivo* de representações, uma forma de expressão da relação dos seres humanos com o mundo. É justamente essa ideia do papel fundamental da imaginação ou da ideologia que está ausente no pensamento de Marx em 1843; a problemática feuerbachiana impede-o de reconhecer o papel fundamental da ideologia para a conservação de uma sociedade e leva-o a defender que a “verdadeira democracia” é capaz de realizar totalmente o ser genérico da humanidade (*Gattungswesen*), implicando que as relações sociais entre os indivíduos que compõem essa sociedade seriam plenamente racionais e

51 Tosel, A, op. cit. Tradução nossa.

52 “No apêndice do Livro I da Ética e do *Tratado Teológico-Político*, encontrávamos com efeito o que é sem dúvida a primeira teoria da *ideologia*, que nunca havia sido pensada em suas três características: 1) sua ‘realidade’ *imaginária*; 2) sua *inversão* interna; 3) seu ‘centro’: a ilusão do *sujeito*. [...] A ‘teoria’ de Espinosa recusava toda ilusão sobre a ideologia, e sobre a primeira ideologia desse tempo, a religião, identificando-a como imaginária. Mas ao mesmo tempo ele recusou tomar a ideologia por simples erro, ou ignorância nua, pois fundamentava o sistema desse imaginário sobre a relação dos homens no mundo ‘expressa’ pelo estado de seus corpos. Esse *materialismo do imaginário* abria o caminho de uma surpreendente concepção do primeiro gênero de conhecimento: qualquer outra coisa diferente de um “conhecimento”, mas o mundo material dos homens tal como eles vivem, aquele de sua existência concreta e histórica” (Althusser, 1978, p.105. Tradução modificada).

transparentes. Incapaz de absorver todo o impacto daquela teoria da ideologia, a problemática em que o pensamento de Marx ainda se inscreve à época da redação da CFDH faz com que se perca a potência teórica “daquilo que Althusser justamente denominou de materialismo do imaginário espinosano”.⁵³

Portanto, a presença de Feuerbach conduz Marx à conclusão de que a verdadeira essência do homem reside no Estado “que exprime a sua universalidade de forma alienada; basta tomar consciência disso e realizar consequentemente uma boa “universalidade”, não alienada”.⁵⁴ A “verdadeira democracia” constituiria, então, a libertação plena da multidão de toda e qualquer forma de servidão. Como afirma Althusser em relação ao comunismo:

*Não é por acaso que o comunismo aparece como o contrário do fetichismo, o contrário de todas as formas reais nas quais aparece o fetichismo: na figura do comunismo como o inverso do fetichismo, o que aparece é a livre atividade do indivíduo, o fim da sua “alienação”, de todas as formas da sua alienação: o fim do Estado, o fim da ideologia, o fim da própria política. No limite, uma sociedade de indivíduos sem relações sociais.*⁵⁵

É possível, evidentemente, defender o jovem Marx da acusação de supor, na figura da “verdadeira democracia”, a possibilidade de uma presença completa da sociedade a si mesma, uma reconciliação ou transparência completas. O preço desta operação é abrir o “eterno presente” da verdadeira democracia à temporalidade, transformando aquilo que poderia ser pensado como um estado realizado e definitivamente reconciliado num processo contínuo, conflitivo, de permanente auto-instituição. É o que faz Isabelle Garo quando afirma que “a democracia não é a resolução dos antagonismos sociais, mas sua expressão fiel, o anúncio de um problema, e não o seu desaparecimento.”⁵⁶ Na mesma chave, Miguel Abensour, argumenta que

53 Morfino, V. Marx lettore di Spinoza. Democrazia, immaginazione, rivoluzione. In: *Consecutio Temporum*, Roma, n. 5, 2013. P.159. Tradução nossa. O materialismo do imaginário consiste, para Althusser, na ideia de que Espinosa construiu o conceito de imaginação não como uma forma na qual se oporia ao entendimento, mas como algo que expressa a relação dos homens e das mulheres com o mundo material de suas existências.

54 Althusser, L. O marxismo como teoria “finita”. *Revista Outubro*, v.2, n.5, 1998. P.66.

55 Idem, p.71.

56 Garo, I. *Marx, une critique de la philosophie*, Seuil (Points Essais), Paris, 2000, p.38. Tradução nossa.

“o advento da verdadeira democracia não deve ser confundido nem com a famosa noite em que todos os gatos são pardos, nem com um nascer de sol ofuscante a ponto de apagar todos os contornos”:⁵⁷

*se, por um lado, dependente de uma ideia do sujeito como causa de si, esse pensamento oblitera, incontestavelmente, a finitude, por outro lado, na medida em que ele não para de insistir nessa vontade de autoinstituição continuada, ele declara volens nolens que essa identidade de si a si só pode existir reconquistada, permanentemente, ao desprendimento e à despossessão que, por sua vez, não cessa de introduzir o tempo. Assim a verdadeira democracia, regida pelo princípio de autofundação continuada, não é pensada como realização definitiva, mas como uma unidade, fazendo-se e refazendo-se permanentemente, contra o surgimento sempre ameaçador da heteronomia; em resumo, levada pelo movimento da infinitude do querer.*⁵⁸

Se estamos de acordo com Garo e Abensour quando estes propõem que a democracia deve (e só pode) ser pensada como processo instituinte contínuo ao invés de um estado final realizado (ou mesmo realizável), nem por isto deixamos de observar que sua defesa de Marx depende de subdimensionar a presença, na CFDH, da ideia de que seria possível dar às relações sociais uma forma transparente e harmoniosa, e da “verdadeira democracia” como única forma capaz de superar a alienação do povo presente nas outras formas de governo.⁵⁹ Estas marcam a dívida do Marx deste período para com a filosofia feuerbachiana, em companhia da qual a ideia – mais condizente com o espinosismo – de uma verdadeira democracia como processo constante de autofundação encontra-se num equilíbrio um tanto tenso ou instável.

3. Conclusão

Um estudo da recepção de Espinosa na filosofia de Marx por meio de uma ideia de “influência” (tão presente na história da recepção em geral) deve necessariamente confrontar-se não apenas com a parca presença de menções

57 Abensour, M. op. cit., p.93.

58 Idem, p.88-89. Tradução modificada.

59 Conferir, sobre este tema, Kouvelakis, S. *Philosophy and Revolution: from Kant to Marx*. London: Verso, 2003. P313.

explícitas ao pensamento espinosano na obra do pensador alemão, quanto com os limites da própria ideia de influência. Preferimos, aqui, estabelecer um diálogo entre ambos autores, o que permitiu lançar uma nova luz sobre a gênese do conceito de “verdadeira democracia” em suas continuidades e descontinuidades com Espinosa, bem como em seus impasses internos. Por um lado, podemos encontrar nesse conceito diversas convergências com o pensamento político de Espinosa; por outro lado, a ausência da potência do imaginário, enquanto ao mesmo tempo forma de dominação e construção de costumes comuns, parece ser um efeito da problemática feuerbachiana no pensamento de Marx na CFDH que o impede de receber por completo o “materialismo do imaginário” do autor do TTP. Essa problemática, ao ser transplantada do domínio ao qual foi originalmente aplicada por Feuerbach, a gênese da religião, faz com que apareça na CFDH um pressuposto totalmente ausente nas reflexões de Espinosa: uma ideia de sociedade na qual a transparência nas relações sociais e na constituição da esfera política seria realizável por meio de uma eliminação definitiva da alienação, seja política, econômica ou do próprio imaginário.

Referências

- ABENSOUR, M. *A democracia contra o Estado: Marx e o momento maquiaveliano*. Tradução de Cleonice P. B. Mourão, Eunice D. Galery. – Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- ALTHUSSER, L. Elementos de autocrítica. In: *Posições I*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.
- _____. Éléments d'autocritique. In: *Solitude de Machiavel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- _____. O objeto de O Capital. In: ALTHUSSER, L. et al. *Ler o capital*. 2 vol. Tradução Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979-1980.
- _____. O marxismo como teoria “finita”. *Revista Outubro*, v.2, n.5, 1998. Disponível em: <http://outubrorevista.com.br/wp-content/uploads/2015/02/Revista-Outubro-Edic%CC%A7a%CC%83o-2-05.pdf>. Acessado: 01 jan. 2015.
- AURÉLIO, D. *O mais natural dos regimes: Espinosa e a democracia*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2014.
- BENSUSSAN, G. “Spinozisme”. In: LABICA, G., BENSUSSAN, G. *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris: PUF, 1999, p. 1081-1085.
- CITTON, Y. L'invention du spinozisme dans la France du XVIIIe siècle. In: BOVE, L., CITTON, Y., LORDON, F. *Qu'est-ce que les Lumières « Radicales »*. Paris: Éditions Amsterdam, 2007, p. 299-324.

- ESPINOSA, B. *Tratado teológico-político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. – 2. ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FISCHBACH, F. *La production des hommes – Marx avec Spinoza*. Paris: PUF, 2014.
- GARO, I. *Marx, une critique de la philosophie*, Seuil (Points Essais), Paris, 2000.
- HEGEL, Georg. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou Direito natural e ciência do estado em compêndio*. São Leopoldo, RS : Ed. Unisinos, 2010.
- KOUVELAKIS, S. *Philosophy and Revolution: from Kant to Marx*. London: Verso, 2003.
- MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *Cuaderno Spinoza*. Traducción, estudio preliminar y notas de Nicolás González Varela. Barcelona: Montesinos, 2012.
- _____. *Le Traité Théologico-Politique et la correspondance de Spinoza : trois cahiers d'étude de l'année 1841*. In: *Cahiers Spinoza 1*. Paris: Ed. Réplique, 1977.
- MARX, K. *Exzerpte und Notizen bis 1842*. MEGA Marx/Engels Gesamtausgabe, IV, Abteilung, Band I, Dietz Verlag, Berlin, 1976.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A sagrada família, ou A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. Tradução, organização e notas de Marcelo Backes. – 1. Ed. revista. São Paulo, Boitempo, 2011.
- MATHERON, A. *Le Traité Théologico-Politique vu par le jeune Marx*. In : *Cahiers Spinoza 1*. Paris : Ed. Réplique, 1977.
- MORFINO, V. *Marx lettore di Spinoza. Democrazia, immaginazione, rivoluzione*. In: *Consecutio Temporum*, Roma, n. 5, 2013. Disponível em: <http://www.consecutio.org/wp-content/uploads/2014/03/N.-5-rivista-integrale.pdf>. Acessado: 26 mai. 2016.
- PASCUCCI, M. *La potenza della povertà: Marx legge Spinoza*. Verona: Ombre corte, 2006.
- PLEKHANOV, G. *Os princípios fundamentais do marxismo*. São Paulo: Hucitec, 1978.
- RUBEL, M. *Marx Critique du Marxisme*. Paris, Payot, 2000.
- _____. *Marx à la rencontre de Spinoza*. In: RUBEL, M. et al. *Cahiers Spinoza 1*. Paris : Ed. Réplique, 1977.
- SOLÈ, M. *Spinoza en Alemania 1670-1789: historia de la santificación de um filósofo maldito*. 1ª ed. Córdoba: Brujas, 2011.
- TOSEL, A. *Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza: remarques et hypothèses*. In: TOSEL, A.; MOREAU, P-F; SALEM, J. *Spinoza au XIXe siècle*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2007. Disponível em: <http://books.openedition.org/psorbonne/187>. Acessado: 01 jun. 2016.
- YOVEL, Y. *Espinosa e outros hereges*. Tradução de Maria Ramos e Maria Elisabete. Lisboa: Imprensa nacional – Casa da moeda, 1999.