

# Marx com Espinosa: em busca de uma teoria da emergência

MAURÍCIO VIEIRA MARTINS\*

## Introdução

A tentativa de estabelecer um diálogo entre a obra de Marx e a de Espinosa é um esforço que vem sendo feito por autores de renome nas últimas décadas. Com efeito, o projeto de se fundar o chamado marxismo espinosano vem pontuando o debate da esquerda internacional, principalmente a partir da insatisfação com os rumos – e a posterior crise – do que se convencionou nomear de socialismo real. O presente ensaio pretende se inserir neste debate. Adiantando parte do argumento a ser aqui desenvolvido, *sustentaremos que o esforço de aproximação entre os dois mencionados filósofos é de fato um projeto da maior relevância, porém, o modo como isso vem sendo feito apresenta vários pontos problemáticos que demandam retificação*. Conforme é sabido, autores ilustres como L. Althusser, M. Rubel, G. Deleuze, F. Guattari e, mais recentemente, A. Negri são representantes daqueles que, a partir de uma crítica ao teleologismo ainda presente numa certa tradição marxista, procuraram uma aproximação com as teses de Espinosa como sendo uma alternativa para um pensamento que não se quer finalista e nem determinista.

Este esforço interpretativo rendeu alguns textos influentes de filosofia a partir da segunda metade do século XX e o debate prossegue até os dias de hoje. É certo que o marxismo espinosano apresenta diferenças enormes (políticas inclusive) entre os seus defensores, mas há certos temas que compõem recorrentemente no debate. Dentre eles se destacam: uma crítica à suposição de que existem finalidades ocultas comandando o desenrolar da história (suposição que lança raízes numa persistente matriz teleológica ainda presente em Hegel); a conseqüente intensificação do momento presente obtida pela recusa em se aguardar um *telos* a ser concretizado no futuro. Já na vertente da teoria política, encontramos uma reitera-

---

\* Professor do Departamento de Sociologia da Universidade Federal Fluminense

da crítica ao Estado como formação opressiva que subjuga seus agentes constitutivos (configurando uma forma de alienação), bem como, num âmbito mais geral, uma convocação para que os homens saiam de sua condição de heteronomia e passem a ser sujeitos de sua história.

Curiosamente, porém, um aspecto da maior relevância tem sido muito pouco abordado nesta tentativa de aproximação entre Marx e Espinosa: referimo-nos à explícita recusa, por parte de Marx, em derivar as relações sociais e políticas dos fenômenos naturais. De fato, é motivo recorrente na crítica marxiana aos economistas de sua época o fato deles implicitamente suporem que certas relações vigentes numa sociedade mercantil encontram sua base fundante em fenômenos naturais<sup>1</sup>. Ora, o leitor de Espinosa sabe que, na polêmica do filósofo holandês com as abordagens predominantes em sua época, ele afirma insistentemente o conceito de que o homem é uma *parte da natureza* e que segue as leis gerais desta; a crítica espinosana recaindo sobre aqueles que, desconhecendo tal pertencimento natural do homem, tratam-no como “um império num império”<sup>2</sup>. Vale lembrar que o filósofo vem sendo retomado positivamente por alguns autores ligados ao ambientalismo contemporâneo (como Arne Ness), precisamente por sua recusa em hierarquizar e separar o homem de sua fundação natural.

O objetivo do ensaio que se segue é exatamente perseguir os desdobramentos da questão que foi muito resumidamente exposta: *a crítica de Marx à naturalização das relações sociais se aplicaria ao próprio Espinosa?* Ou, invertendo os termos da pergunta (para aqueles que têm maior afinidade com o pensamento do filósofo holandês...): *será que a própria análise marxista se potencializaria com uma abordagem que mostrasse que também as relações humanas não podem, afinal, serem destacadas de sua fundação natural?*

Utilizando aqui uma terminologia que vem crescendo ultimamente, diremos que tanto Marx como Espinosa se beneficiariam de uma *teoria da emergência* para a visualização mais precisa das séries causais que se formam no âmbito de uma configuração complexa. Esta teoria – e mais adiante apresentaremos alguns de seus defensores – nos mostra os caminhos através dos quais níveis mais complexos do ser *emergem* a partir de sua fundação natural originária, adquirindo uma legalidade própria, cabendo a nós a tarefa de evidenciarmos a sua produtividade no caso aqui em foco. Nosso núcleo temático poderia ser assim resumido: como formular com precisão a presença humana no interior do sistema mais abrangente da causalidade natural, escapando dos dois perigos simétricos justamente denun-

<sup>1</sup> Ao longo deste artigo, serão devidamente citadas as passagens e os autores que estão sendo neste primeiro momento apenas introduzidos.

<sup>2</sup> Baruch de Espinosa, “Ética”. In *Espinosa* (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 175.

ciados por Espinosa e por Marx (respectivamente, tratar a presença humana no cosmos como “um império num império” ou, de modo inverso, ingenuamente naturalizar as relações sociais)?

Como objetivo suplementar deste artigo, abordaremos também a crítica de Espinosa a certos modelos ideais teóricos, que nos fazem pensar a história real dos homens cronicamente transcorrendo sob a égide de uma falta ou de uma insuficiência paradigmática. Em seu lugar, o que o filósofo holandês propõe é uma história em aberto se fazendo, onde seria equivocada a expectativa de algum *telos* que pudesse servir de parâmetro para uma apreciação de seu devir. Também aqui, um diálogo com Marx é uma tarefa que beneficia ambos autores, cabendo examinar, por exemplo, se é procedente a inteira rejeição de Hegel operada pelos defensores mais recentes de Espinosa, ou se a dialética hegeliana pode ser recuperada, ainda que em quadro categorial diferenciado. Procuraremos mostrar também que esta discussão conceitual gera efeitos no esforço de se encontrar alternativas de esquerda no nosso século XXI, que luta por construir rumos viáveis de pensamento e ação.

Uma última observação introdutória: houve aqui a opção deliberada de tornar o presente ensaio mais acessível a um público mais amplo. Entendemos que há um imenso trabalho de divulgação filosófica e científica a ser feito em nosso país; não nos furtamos a esta tarefa.

### **Espinosa: “somos uma parte da natureza”**

“... somos uma parte da Natureza que não pode conceber-se por si mesma e sem as outras”<sup>3</sup>.

Começemos por Espinosa. Conforme é sabido, em praticamente todas as áreas em que produziu, ele imprimiu mudanças muito significativas na tradição filosófica. Seja na ética, seja na ontologia, ou na relação entre corpo e mente, ou ainda na sua teoria política tão singular (uma corajosa defesa da democracia em plena época de monarquias), o fato é que os ruídos do trovão Espinosa continuam a gerar seguidores mesmo nos dias de hoje.

A abrangência da verdadeira revolução operada pelo filósofo foi bem registrada no conhecido adágio hegeliano, “ou Espinosa, ou nenhuma filosofia”. Embora o próprio Hegel tenha levantado logo a seguir uma série de objeções ao espinosismo<sup>4</sup> que geraram escola (uma suposta estaticidade do sistema, bem como

---

<sup>3</sup> Espinosa, *Ética*, cit., p. 229.

<sup>4</sup> G. W. F. Hegel, *Lectures on the history of philosophy*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1968, pp. 252-257, vol. 3.

a ausência da negatividade dialética, por exemplo), tal crítica hegeliana foi fortemente questionada por autores mais recentes, que nos apresentam o espinosismo como sendo uma rota afinal não percorrida e nem aprofundada na história da filosofia. Nesta perspectiva – e recordemos aqui o importante trabalho de P Macherey, *Hegel ou Spinoza*<sup>5</sup> –, ao invés do predomínio de uma concepção teleológica da história (trajeto seguido pelo próprio Hegel), teríamos em Espinosa a afirmação decidida de uma pluralidade modal que não se deixa aprisionar por um modelo previamente formulado de como deve ser o transcurso histórico.

Para o propósito deste ensaio, interessa-nos inicialmente frisar a importância do basilar conceito espinosano de *substância* como fulcro sobre o qual se ergue toda sua elaboração. E também aqui Espinosa operou consideráveis alterações sobre a tradição filosófica. Pois enquanto na perspectiva aristotélica cada ente tem a sua própria substância (entes diferentes tendo, portanto, substâncias diferentes), o filósofo holandês expandiu o conceito à condição de causa imanente, constitutiva, que dá inteligibilidade a todo real. Aliás, Espinosa formula de forma extraordinariamente nítida o nosso pertencimento a uma rede causal mais abrangente: esta talvez seja uma das razões do impacto que sua leitura exerce até os dias de hoje. Com efeito, *sentimo-nos firmemente ancorados num cosmos quando lemos este texto seminal que é a Ética: ele nos demonstra com vigor que somos partes finitas da substância infinita*<sup>6</sup>.

O conceito do nada (ou mesmo da falta ôntica) – tão caro a certas filosofias – pouco tem a fazer na filosofia espinosana, que é uma afirmação da potência substancial se desdobrando em todos os níveis do real. Mesmo o fato trivial de estarmos aqui, lendo ou escrevendo um texto, só ocorre no âmbito da extensão e do pensamento, atributos da substância incriada. Por isso, concordamos com aqueles estudiosos que afirmam que, feitos certos esclarecimentos, o conceito de ontologia é bem mais compatível com Espinosa do que o de metafísica<sup>7</sup>: os seres finitos – na linguagem espinosana, os “modos”, modificações da substância infinita – exprimem, cada qual de uma maneira determinada, a potência da substância infinita.

E esta é talvez a intuição fundamental do pensamento espinosano: *uma afirmação do real se desenvolvendo e gerando continuamente efeitos sobre si mesmo, não existindo nenhuma instância exterior, nenhuma transcendência, que ofereça um lugar especial para o entendimento do que se passa em nosso mundo*. Espinosa aponta resolutamente para nossa imersão numa substância imanente, ativa, que se modifica e nos

<sup>5</sup> Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*. Paris: François Maspero, 1979.

<sup>6</sup> Espinosa, *Ética*, cit., p. 229.

<sup>7</sup> M. Chauí mostra com precisão que é um erro interpretar *ontologia* como sinônimo de *metafísica*. Pois a primeira admite um esforço de abordagem imanente ao próprio real. Cf Marilena Chauí, *A nervura do real*. São Paulo, 1999, p. 115n.

modifica. Diferenciando-se de séculos de uma tradição idealista que seccionava o mundo dos homens do mundo das Idéias, o filósofo nos mostra nosso enraizamento na substância mesma que nos constitui e que nos possibilita a ação e o pensamento.

É neste contexto que se entende sua famosa expressão: *Deus sive Natura* (Deus ou Natureza). Cabe aqui lembrar que trata-se de uma singular concepção do que seja Deus, que se afasta enormemente da teologia judaico-cristã. Na verdade, quando se lê *Deus* em Espinosa, pode-se substituir o termo por *causa imanente*, que se expressa também em seus efeitos. É a infinita produtividade da causalidade substancial que está sendo designada pelo antigo nome de Deus, causalidade que se modifica e gera as coisas finitas, dentre as quais os próprios homens.

Exatamente por não cindir o homem do seu pertencimento substancial, é que Espinosa vai recusar aquelas abordagens que desconhecem esta fundação ontológica. Numa abordagem que se pretende realista e que gerou desdobramentos da maior relevância ao longo da história do pensamento, o filósofo formula uma crítica ao persistente viés metafísico que tem dificuldades em reconhecer a auto-legalidade do mundo humano e natural. É numa polêmica com séculos de tradição idealista que Espinosa vai pensar a sociedade humana como um prolongamento da ordem natural. Ouçamos sua própria palavra:

A maior parte daqueles que escreveram sobre as afecções e a maneira de viver dos homens parecem ter tratado, não de coisas naturais que seguem as leis comuns da Natureza, mas de coisas que estão fora da Natureza. Mais ainda, parecem conceber o homem na Natureza como um império num império. Julgam, com efeito, que o homem perturba a ordem da natureza mais que a segue...<sup>8</sup>

Prosseguindo na leitura de seus textos, veremos que são pelo menos dois os destinatários desta crítica. Num âmbito mais geral, trata-se de conseguir um distanciamento face a uma abordagem de fundo teológico que punha os homens numa situação de ruptura e de eminência frente aos demais entes naturais, a partir de uma concepção hierárquica dos gêneros e das espécies. Mais especificamente, trata-se também de uma crítica àqueles seguidores de uma teoria política que separava radicalmente os homens de sua fundação natural. Contra estes interlocutores, Espinosa nos afirma que aqueles que pretendiam escrever uma ética, findaram por produzir uma sátira, fazendo “toda espécie de louvores a uma natureza humana que em parte alguma existe, e atacando através dos seus discursos a que realmente existe”<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Espinosa, *Ética*, cit., p. 175.

<sup>9</sup> Baruch de Espinoza, “Tratado político”. In: *Espinosa* (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 305.

O ponto que desejamos examinar aqui em maior detalhe (até porque, como já foi dito, ele não foi suficientemente desenvolvido pelos comentaristas) é que, quando se dispõe de algumas aquisições de filosofias posteriores, chama a atenção o fato de Espinosa não aprofundar as diferenças qualitativas que existem entre a fundação natural e os desdobramentos que dela surgem. Dito de outro modo: em sua corajosa polêmica com a tradição de sua época, Espinosa transita de modo bastante direto entre fenômenos que, a rigor, demandariam análise mais diferenciada. Pois tudo se passa como se o indiscutível pertencimento dos homens à natureza fosse também a garantia da decifração da lógica que comanda seus atos. Como exemplo desta suposição, leiamos a seguinte passagem do *Tratado Teológico Político*, que trata do direito natural de cada indivíduo:

Os peixes, por exemplo, são por determinação da natureza feitos para nadar e os maiores dentre eles para comer os menores. ... E, uma vez que é lei suprema da natureza que cada coisa se esforce, tanto quanto esteja em si, por perseverar no seu estado, sem ter em conta nenhuma outra coisa a não ser ela mesma, resulta que cada indivíduo tem pleno direito a fazê-lo, ou seja (...), a existir e agir conforme está naturalmente determinado. Nem vemos que haja aqui nenhuma diferença entre os homens e os outros seres da natureza...<sup>10</sup>

É a teoria do *conatus* que está subjacente a passagens como esta. O *conatus*, esforço para perseverar no ser, é uma lei da natureza que está presente tanto nos homens como em animais como os peixes. É claro que não seria correto afirmar que Espinosa desconhece a singularidade da atividade humana face àquela presente em outros entes: ele é um filósofo demasiadamente arguto para deixar de lado esta (óbvia) diferença. Na verdade, nosso autor chega mesmo a dissertar sobre o entendimento humano como sendo a nossa “melhor parte”, em comparação, por exemplo, com as paixões.

O que se passa, contudo, é que este reconhecimento da singularidade humana não vem acompanhado do aprofundamento da discussão da *emergência de uma causalidade peculiar*, que se distancia de sua fundação natural. Em outras palavras: o mundo humano é certamente reconhecido na sua singularidade, comportando, por exemplo, decisões políticas que levaram Espinosa a escrever agudos textos como o *Tratado Teológico-Político* e o *Tratado Político*. Mas mesmo neste último trabalho (apontado pelos comentaristas como o momento mais avançado do pen-

---

<sup>10</sup> Baruch de Espinosa, *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, pp. 234-235.

samento político espinosano), a própria instituição do estado civil é pensada como prolongamento do estado de natureza, conforme Espinosa afirma explicitamente:

O homem, com efeito, quer no estado natural quer no civil, age segundo as leis da sua natureza e procura satisfazer os seus interesses, pois em cada um destes dois estados é a esperança ou o temor que o leva a fazer isto ou aquilo, e a principal diferença entre os dois estados é que, no estado civil, todos têm os mesmos temores e a regra de vida é comum, o que não suprime, necessariamente, a faculdade de julgar própria de cada um<sup>11</sup>.

Sublinhamos aqui esta *postulação de uma continuidade entre o estado de natureza e o estado civil*. Diferenças existem, é certo, mas o filósofo nos alerta que não se deve perder de vista o fundo comum: os homens agem sempre segundo as leis da natureza. Aliás, é isso que nos permite entender a lacônica resposta que o filósofo dá ao seu correspondente Jarig Jelles, que havia lhe perguntado qual era a diferença entre a sua (de Espinosa) concepção política e a de Hobbes. Pergunta que o filósofo responde dizendo que, diferentemente de Hobbes, ele conserva “sempre resguardado o direito natural”<sup>12</sup>.

Chegando neste momento da exposição, convém ouvir como alguns intérpretes abalizados do pensamento espinosano se debruçaram sobre o tema aqui em foco, inclusive para que nossa leitura não seja suspeita de parcialidade. Para não nos alongarmos em demasia, citaremos apenas dois deles, Antonio Negri e Marilena Chauí (que são, aliás, bem diferentes entre si).

Pois bem: se consultarmos *A anomalia selvagem*, de A. Negri, encontraremos a seguinte afirmação:

*O Estado* – embora definido sobre uma base contratual – não é fictício, ao contrário, *é uma determinação natural, uma segunda natureza*, constituída pela dinâmica conflitual das paixões individuais, e recortada para este fim pela ação daquela outra potência natural fundamental que é a razão<sup>13</sup>.

Já Marilena Chauí, no seu *Política em Espinosa*, afirma com clareza:

Isso significa que **o direito civil prolonga o direito natural** e que a vida política é a vida natural numa outra dimensão....Esta [a lei] institui o político fundan-

<sup>11</sup> Espinosa, *Tratado político*, cit., p. 313.

<sup>12</sup> Baruch de Espinoza, *Correspondencia*. Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 308.

<sup>13</sup> Antonio Negri, *A anomalia selvagem*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993, p. 155, grifos nossos.

do-se na natureza humana, definida como parte da Natureza e como potência natural ou desejo... *Espinosa estabelece o fundamento natural da lei...*<sup>14</sup>

As palavras dos dois estudiosos são claras: o Estado é formulado como uma segunda natureza; a lei institui o campo político fundando-se na natureza humana. Pesquisadores de Espinosa de longa data, tanto Negri como Chauí (não obstante suas diferenças internas) fazem questão de, acompanhando o filósofo holandês, discorrer longamente sobre os equívocos daqueles que seccionam os homens de sua determinação natural. É contra os que supunham a artificiosidade da formação do Estado que se afirma sua fundação ontológica nas paixões humanas, e esta fundação é natural.

### **Marx: “a natureza não produz possuidores de dinheiro”**

É precisamente aqui que um confronto de Espinosa com Marx revela-se particularmente produtivo. Sem maiores delongas, diremos que quem acompanha o trajeto deste último autor sabe que em seus textos mais explicitamente filosóficos (como os *Manuscritos Econômico-filosóficos*), ele aceita inicialmente a proposição de que o homem é “imediatamente um ser natural”<sup>15</sup>. Porém, o que o texto traz de novo é a apresentação da atividade humana em seu profundo impacto sobre a determinação natural, transformando agora o homem em ser natural *humano*<sup>16</sup>.

Este entendimento será aprofundado na polêmica de Marx com Ludwig Feuerbach. Conforme é sabido, num primeiro momento de seu trajeto, Marx reconheceu o esforço empreendido por Feuerbach para distanciar-se do idealismo de Hegel (que afirmava a primazia do Espírito Absoluto como realidade fundamental), a ênfase de Feuerbach recaindo sobre a precedência do mundo natural-sensorial face ao âmbito dito espiritual. Contudo, na medida em que avança em sua obra, Marx aponta para alguns limites sérios de Feuerbach que tocam bem de perto a presente discussão, pois o autor de *A essência do cristianismo* finda por desconsiderar a presença da atividade humana na configuração assumida pelo mundo sensorial. Daí porque, na difícil e decisiva *Primeira Tese ad Feuerbach*, Marx afirma que a principal insuficiência de todo o materialismo anterior é o fato de “...a coisa, a realidade, o mundo sensível, serem tomados apenas sob a forma do *objecto ou da contemplação*, mas não como *atividade humana sensível, práxis*, não subjectivamente”<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Marilena Chauí, *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 240, grifos nossos.

<sup>15</sup> Karl Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1985, p. 194.

<sup>16</sup> Idem, ibidem, p. 195, grifado no original.

<sup>17</sup> Karl Marx e Friedrich Engels, *A ideologia alemã e Teses sobre Feuerbach*. Lisboa: Editorial Avante! 1981, p. 103, grifado no original.

Isso significa que o próprio mundo sensorial já não existe mais em sua forma originária, pois se tornou o repositório da atividade desencadeada por sucessivas gerações de homens. Há presença humana (que, neste sentido particular, é uma presença subjetiva, pois proveniente de sujeitos) mesmo naquilo que nos parece mais “natural”:

Ele [Feuerbach] não vê que o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada directamente da eternidade, sempre igual a si mesma, mas antes o produto da indústria e do estado em que se encontra a sociedade<sup>18</sup>.

Com efeito, há vários séculos vivemos imersos dentro de um gigantesco conjunto de artefatos criados pela ação dos homens. O homem é uma parte da natureza, sim, *mas a rede categorial apropriada para analisar os fenômenos naturais já não se mostra adequada para o mundo dos negócios humanos*, pois deles emergiu uma lógica própria que, embora não chegue a violar as leis naturais, findou por constituir um nível distinto de causalidade. Por isto, e voltando agora a Espinosa, quando ao início de seu *Tratado Político* ele afirma que as paixões humanas serão tratadas como se fossem propriedades da natureza, tal afirmação foi, para a sua época, inegavelmente revolucionária: é uma áspera polêmica com abordagens de fundo teológico que estava então sendo travada. Hoje, porém, este projeto naturalista demanda retificação, pois ele desconsidera as peculiaridades da lógica peculiar gerada pela ação humana ao longo dos séculos (e é disso que trata a teoria da emergência que abordaremos mais à frente).

Se prosseguirmos agora acompanhando o trajeto realizado por Marx, também na polêmica travada com a economia política de sua época encontraremos um desenvolvimento do tema aqui em foco. Pois quem quer que estude os textos do filósofo alemão sabe que ele aponta insistentemente para o que lhe parece ser um dos aspectos mais vulneráveis dos economistas: o fato deles procederem a uma naturalização das relações sociais (tomarem por relações naturais aquilo que na verdade é produto de um desenvolvimento histórico). De novo aqui, Marx entende que este procedimento eclipsa o longo transcurso temporal que separa a sociedade capitalista de suas origens mais remotas. Mais do que isso, esta naturalização acabaria se revelando um procedimento político conservador: instituições como a propriedade privada, dentro desta ótica, adquirem o status de uma realidade eterna e inexorável. Dentre as inúmeras passagens em que Marx se pronuncia sobre o assunto, destacamos aquela onde ele comenta a origem da relação entre possuidores de dinheiro e “meros possuidores” de suas forças de trabalho:

---

<sup>18</sup> Idem, *ibidem*, p. 33

A natureza não produz, de um lado, possuidores de dinheiro ou de mercadorias, e, do outro, meros possuidores das próprias forças de trabalho. Esta relação não tem sua origem na natureza, nem é mesmo uma relação social que fôsse comum a todos os períodos históricos. Ela é evidentemente o resultado de um desenvolvimento histórico anterior<sup>19</sup>.

A passagem é decisiva, trata-se de um antídoto eficaz para erros de diverso teor. Mas será que um entendimento deste tipo termina por erigir uma espécie de “muralha chinesa” entre os homens e a natureza? Cremos que não, pois a formulação apenas indica a insuficiência de nos contentarmos com a determinação natural para o entendimento das relações sociais. A relação, aqui, não é de exclusão entre homem e natureza, mas sim de um intercâmbio que adquire características cada vez mais mediatizadas. Para usarmos as palavras de G. Lukács, que ao final de sua vida interessou-se por questões relativas à emergência de níveis mais complexos do ser, o referido intercâmbio consiste na substituição de “determinações naturais puras por formas ontológicas mistas, pertencentes à naturalidade e à socialidade (...), desdobrando ulteriormente a partir desta base as determinações puramente sociais”<sup>20</sup>.

Poder-se-ia talvez alegar que as mencionadas considerações críticas não atingem o próprio Espinosa (filósofo sem dúvida mais denso, por exemplo, do que um Feuerbach, ou mesmo do que os economistas políticos), já que na sua *Ética* ele faz referência a uma *substantia actuosa*, que se expressa nos seus infinitos atributos. Com efeito, o espinosismo devidamente registra a existência de uma dupla atividade: a da substância propriamente dita, mas também a atividade modal (modos, seres finitos, gerando efeitos sobre outros modos). Porém, esta é uma formulação ainda muito genérica do problema, pois quando Espinosa se põe a falar sobre os chamados negócios humanos, ele é facilmente surpreendido fazendo afirmações bastante vulneráveis, principalmente para o leitor informado pelas aquisições teóricas marxianas já mencionadas. Senão, vejamos:

(...) o homem forte considera antes de mais nada que tudo resulta da necessidade da natureza divina e, por conseguinte, que tudo o que pensa ser insuportável e mau, além disso, tudo o que parece ímpio, horrendo, injusto e torpe, provém do fato de conceber as coisas de uma maneira perturbada, mutilada e confusa<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Karl Marx, *O capital* (Livro I, vol 1). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980. p. 189.

<sup>20</sup> Gyorgy Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* (vol. 1). Roma, Editori Riuniti, 1981, p. 268.

Porque eu gozo e procuro passar a vida com tranqüilidade, alegria e jovialidade, e não perdido na tristeza e no pranto, e assim subo um degrau a mais. Ao mesmo tempo reconheço (e isso me proporciona extrema satisfação e tranqüilidade de espírito) que todas as coisas são feitas pelo poder do ser perfeitíssimo e por seu imutável decreto<sup>22</sup>.

Como vemos, Espinosa solda fortemente os acontecimentos humanos na causalidade divina (substancial); ele se apazigua quando afirma que tudo ocorre por obra do imutável decreto do “ser perfeitíssimo”. De seu ponto de vista, bastaria mudar uma interpretação “mutilada e confusa” dos fatos para se alcançar um estado de tranqüilidade. Bem, quanto a isso, poderíamos dizer que talvez ele não se sentisse numa posição tão confortável se levasse em conta as mencionadas considerações de Marx ..., pois veria a dramaticidade de vidas humanas se perdendo cotidianamente devido a um sistema econômico que opera – não de acordo com o decreto do “ser perfeitíssimo” – mas de forma humanamente alienada. A bem da verdade, em seus textos de teoria política Espinosa oferece ao leitor uma possibilidade de interpretação mais transformadora da realidade social e política, mas mesmo neles, como vimos nas passagens citadas anteriormente, permanece uma ambigüidade na articulação entre as determinações naturais e aquelas que historicamente desabrocham da ação humana.

Pois o fato é que, quanto mais avançamos no devir histórico, mais somos obrigados a reconhecer a intervenção no sistema geral da causalidade (da *substantia actuosa*, se quisermos usar a expressão de Espinosa) de uma série de forças que modificam sua configuração original. Dentre estas forças, Marx enfatiza especialmente a atividade humana deliberada como modificadora não só do perfil da realidade natural, como também da própria espécie humana. É deste ponto que trataremos a seguir.

### **O trabalho humano: descontinuidade no mundo natural**

Falar na importância da atividade humana para o perfil assumido pelo mundo sensível é também falar no *trabalho* humano, dimensão fundamental desta atividade. Pois o desencadear do processo de trabalho consciente é responsável por enormes modificações ocorridas na face do planeta. Curioso é notar que, em termos filosóficos, o trabalho enlaça em seu interior dois processos que foram formulados de forma antagônica na história do pensamento: a *causalidade* e a *teleologia*. Examinemos isso mais de perto.

Quando trabalhamos modificamos uma cadeia causal existente no mundo, nela introduzindo forças que geram objetividades novas. Mas isso não é feito às

---

<sup>21</sup> Espinosa, *Ética*, cit., p. 267.

cegas; há categorias de finalidade operando no interior do processo de trabalho. É o que nos diz Marx na sua célebre passagem onde distingue o “pior arquiteto” da “melhor abelha”, tendo em vista que o primeiro “figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade”<sup>23</sup>. E que não se diga que este é um momento acessório, pois é a posição da finalidade que orienta decisivamente o desencadear do processo de trabalho. (Em contrapartida, veremos mais adiante que, em sua polêmica com o pensamento teológico, Espinosa recusa inteiramente a existência das chamadas causas finais).

A esta análise de Marx, deve-se imediatamente adendar que a *teleologia que está aqui em foco só tem vigência no estrito âmbito do processo de trabalho. Fora dele, o que continua a existir são processos causais impessoais*. Se interpretar a história usando categorias teleológicas é um grave erro, já no âmbito restrito da atividade humana a presença de uma atividade movida por finalidades é inegável. Sendo assim, o erro consiste em projetar a teleologia existente apenas no processo de trabalho para o decurso histórico como um todo, procedimento que transforma a história humana numa “pessoa a par de outras pessoas”, dotada de finalidades. É o que pode se ler na irônica polêmica de Marx com os jovens hegelianos, escritores de uma história teleológica que enganosamente atribuía, por exemplo, ao descobrimento da América a finalidade oculta de “fazer eclodir a Revolução Francesa...”<sup>24</sup>.

Bem sabemos quantos críticos de Marx afirmam enfaticamente que a concepção de história do autor é finalista – e enxergam nisso a influência de Hegel – mas o exame de algumas passagens como a que acabamos de mencionar aponta numa outra direção. Sendo rigorosos: é possível se encontrar, por exemplo no capítulo 24 de *O capital*, ou no *Manifesto do Partido Comunista*, trechos que são de fato mais vulneráveis à referida crítica. Nestas passagens Marx parece depositar uma confiança excessiva no futuro advento de uma sociedade socialista – que poderia ser interpretada como finalidade inscrita no processo histórico; porém, vemos que este entendimento pode ser retificado a partir de outras indicações que o próprio autor nos fornece.

Retornando agora à análise das repercussões que o processo de trabalho gera sobre o mundo objetivo, é crucial ter em mente que ele representa uma *descontinuidade frente ao sistema das causas puramente eficientes que até então vigorava*. Pois, enquanto em momentos históricos mais recuados, tinha-se apenas a transformação impessoal de um “ser-assim” num “ser-outro”, já com o advento do trabalho, os homens passam a direcionar sua atividade com vistas à consecução de uma finalidade. Devemos reconhecer que aqui reside uma contribuição importan-

---

<sup>22</sup> Spinoza, *Correspondencia*, cit., p. 193.

<sup>23</sup> Marx, *O capital*, cit., p. 202.

te de Hegel, pois foi ele quem, diferentemente de Espinosa, devidamente teorizou esta descontinuidade. Contemporaneamente, o filósofo romeno Nicolas Tertulian chama a atenção para esta lúcida contribuição de Hegel:

*A emergência de um escopo* significa uma interrupção na causalidade espontânea, um ato que quebra a pura concatenação das causas eficientes: o momento da escolha, da invenção da ‘posição teleológica’, não pode ser reduzido ao simples efeito de uma causa eficiente. Hegel sublinhou pela primeira vez a novidade qualitativa deste ato<sup>25</sup>.

O que merece ser aqui destacado é a descontinuidade, a diferença qualitativa entre a causalidade eficiente (impessoal) e a emergência de uma causalidade final (desde que desfeita a dilatação indevida da teleologia anteriormente mencionada). Emergem aqui momentos ideais, de figuração do objetivo a ser alcançado, no âmbito mesmo do ser mais abrangente. Ora, é precisamente a partir da contínua exteriorização da atividade humana que surge um mundo qualitativamente diferente daquele que era regido apenas pela causalidade natural sem intencionalidade. É o nosso mundo humano; nele transcorrem nossas vidas.

### **O conceito de emergência**

A referência à importância do trabalho nos fornece a oportunidade de ingressar na teoria da *emergência*, que reputamos ser fecunda para a discussão em tela. Com efeito, o que esta teoria nos diz é que níveis mais complexos do ser emergem continuamente a partir de sua fundação originária:

diz-se que uma propriedade de um sistema complexo é ‘emergente’ apenas no caso em que ela, a despeito de surgir das propriedades e relações que caracterizam os constituintes mais simples do sistema, não é previsível nem redutível àquelas características de nível inferior<sup>26</sup>.

Para aqueles que não estão familiarizados com o conceito, é fundamental frisar que falar em “nível inferior” demanda um esclarecimento. *Não se trata de uma abordagem valorativa* (que atribua um sentido “melhor” ou “pior” a esta ou aquela dimensão ontológica em foco), mas apenas da visualização das premissas

<sup>24</sup> Marx e Engels, *A ideologia alemã e Teses sobre Feuerbach*, cit., p. 48.

<sup>25</sup> Nicolas Tertulian, *Lukács: la rinascita dell’ontologia*. Roma, Editori Riuniti, 1986, p. 93, grifos nossos.

historicamente necessárias para a emergência da vida em seus diferentes aspectos. Em termos muito sintéticos: *é possível existir ser inorgânico sem a presença do ser orgânico, porém, o inverso é ontologicamente impossível*. A história de nosso planeta Terra é um testemunho vivo disso. Durante milhões de anos, havia apenas a natureza inorgânica, e isso nos é confirmado pelas pesquisas em ciências da natureza a partir de Darwin. Por outro lado, a emergência de seres orgânicos – e também de seres sociais como os homens – demanda necessariamente a presença fundante do mundo inorgânico, com o qual os seres vivos mantêm seu metabolismo vital (plantas, por exemplo, necessitam de elementos minerais para poder se reproduzir).

O trabalho dos biólogos Maturana e Varela pode ser citado aqui como exemplo de uma formulação que reconhece, num primeiro momento, a heterogeneidade do mundo biológico face aos seus fundamentos físicos. Para eles, as células, unidades autopoieticas “ancoradas” originalmente no mundo físico, adquirem uma legalidade própria:

Assim, as unidades autopoieticas especificam a fenomenologia biológica como a fenomenologia própria delas, com características distintas da fenomenologia física. *Não porque as unidades autopoieticas violem algum aspecto da fenomenologia física* – já que, por terem componentes moleculares, devem satisfazer todas as leis físicas – *mas porque o fenômeno que geram ao operar como unidades autopoieticas depende de sua organização e do modo como esta se realiza, e não da natureza física de seus componentes, que só determinam seu espaço de existência*<sup>27</sup>.

Em que pese o tom estruturalista por vezes um tanto fechado presente nestes autores, poderíamos dizer, trazendo a discussão para o âmbito do mundo humano, que as relações sociais não chegam a “violiar” (transgredir) as leis da natureza. É óbvio que continuamos hoje, no século 21, a ter um código genético fortemente estruturado, mas o fato é que este último (diferentemente do que supõem os entusiastas das transposições sociológicas do Projeto Genoma) é insuficiente para explicar a lógica peculiar que comanda o mundo contemporâneo.

Certamente, não faltam objeções a serem feitas quanto a uma teoria da emergência. A principal delas, e a mais óbvia, é que tal teoria foi produzida nas ciências da natureza, sendo temerário transpô-la para as ciências sociais. Aliás, são conhecidos os infelizes exemplos de autores como N. Luhmann e G. Teubner como sendo responsáveis pela problemática transposição das contribuições de Maturana e Varela

<sup>26</sup> J. Kim, “Emergent properties”. In: T. Honderich (ed), *The Oxford companion to philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 53.

para o âmbito das relações sociais. Porém, não resta dúvida que um uso mais lúcido e crítico da teoria pode ser feito, especialmente para aqueles que estão interessados em fazer o marxismo dialogar com outros campos do saber.

A este respeito, valemo-nos da palavra do filósofo húngaro G. Lukács (pouco suspeito de flertar com qualquer concepção naturalista das relações sociais). Pois muito antes da atual expansão do conceito de emergência, Lukács havia feito considerações que surpreendem pela proximidade temática com um debate só atingiu a filosofia e as ciências sociais vários anos depois. Na grande *Ontologia* do final de sua vida, ainda que possamos divergir de algumas de suas tomadas de posição, Lukács validou explicitamente uma teoria dos níveis do ser que merece ser aqui mencionada.

O texto lukácsiano é cuidadoso em apontar para *o erro que consiste em transpor categorias oriundas da biologia para as relações sociais*. Este registro, que chega a ser trivial para qualquer pesquisador que tenha uma formação mínima no marxismo, vem acompanhado, porém, de uma ressalva da maior relevância: Lukács ao mesmo tempo reconhece a *fundação orgânica insuperável do ser social* e adverte que ela não deve ser em hipótese alguma desconsiderada. O estudo histórico numa perspectiva de longa duração nos mostra os agrupamentos humanos, em intercâmbio entre si e com a natureza, modificando continuamente sua herança natural originária, e gerando níveis de objetividade (e certamente de constituições subjetivas) que se distanciam cada vez mais daquela herança. A questão que nos interessa diz respeito à correta visualização entre estes níveis distintos do processo onto-genético. Examinemos então o texto lukácsiano: “O ser da esfera da vida é baseado necessariamente sobre a natureza inorgânica, assim como o ser social sobre o inteiro ser natural”. Donde a necessidade, prossegue, de relevar “(...) o traço comum a ambas esferas, pelo qual os fatores do nível inferior do ser podem somente ser replasmados, mas não é possível eliminá-los”<sup>28</sup>.

Portanto, ainda que seja possível “replasmá-las” as determinações naturais, elas não podem ser eliminadas. Na verdade, ao invés de uma eliminação, o que ocorre é que: “(...) as categorias pertencentes aos graus inferiores do ser são assujeitadas, transformadas, para dar lugar ao domínio das próprias categorias.” Neste mesmo passo, Lukács adenda também que:

(...) do combinar-se da atividade social dos homens na reprodução da própria vida(...), nascem categorias e relações categoriais de todo novas, qualitativamente diversas que (...), modificam até a reprodução biológica da vida humana<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Humberto Maturana e Francisco Varela. *A árvore do conhecimento*. São Paulo: Editorial Psy, 1995, p. 92, grifos nossos.

Já sabemos que a expressão “graus inferiores do ser” **não** está sendo usada em sentido valorativo, mas apenas indica, por exemplo, que o ser inorgânico é necessariamente anterior ao orgânico, assim como o ser social tem os dois primeiros como pressupostos. Assim é que as categorias da natureza se constituem como base insuprimível sobre a qual a atividade humana opera sucessivas transformações: neste sentido, até mesmo a Internet e um computador de última geração podem ser considerados como uma “parte da natureza”, se quisermos utilizar a já mencionada expressão de Espinosa. Contudo, o prosseguimento da análise nos obriga a destacar a emergência de determinações novas, que imprimem alterações decisivas sobre sua base fundante. Disso dá conta o conceito de *emergência*: as leis do primeiro nível, o mais básico, se revelam manifestamente insuficientes para o entendimento do que se passa na nova realidade que emergiu. No que diz respeito ao ser social, é o já mencionado fenômeno do trabalho o responsável pelo engendrar de um gigantesco conjunto de edificações, artefactos que em muito se distanciam de uma natureza originária<sup>30</sup>.

Esta é a razão pela qual uma ontologia do ser social só pode ser edificada sobre o fundamento de uma ontologia da natureza; contudo, e esta ressalva é para nós crucial, não é possível “fundar a primeira sobre a segunda de maneira demasiadamente unitária, demasiadamente homogênea e direta”<sup>31</sup>.

Creemos que agora estamos em melhores condições de retomar nossas considerações anteriores sobre Espinosa, pois o que pretendemos colocar em evidência é que *o filósofo holandês transita de forma muito direta entre níveis distintos de uma ontologia*. Infelizmente, é apenas embrionária em sua obra a percepção daquilo que chamaríamos contemporaneamente da legalidade específica de cada um dos níveis do ser, que demandam uma rede categorial mais “fina” para dar conta de sua especificidade. No texto espinosano, a natureza adquire simplesmente uma função de exemplaridade inquestionada.

### **Por uma relação produtiva entre Marx e Espinosa**

Chegando neste ponto de nossa exposição, torna-se necessário esclarecer o que seria um equívoco grave de leitura. Ele consistiria em tomar o argumento que estamos desenvolvendo como um convite a interpretar o conjunto do pensamento de Espinosa (ou, numa outra medida, mesmo o de Hegel) como tendo sido inteiramente absorvido e retificado por Marx. Mediante esta interpretação, cabe-

<sup>28</sup> Lukács. *Per l'ontologia dell'essere sociale*, (vol. II), cit., p. 147.

<sup>29</sup> Idem, *ibidem*, vol II, pp. 146-147.

ria a pergunta mais geral: por que, afinal, estudar os filósofos anteriores, se eles serão retificados pelos autores mais recentes?

É chegado então o momento de enfrentarmos a difícil questão do modo possível de se estabelecer uma relação produtiva entre os diferentes filósofos. Com este intuito, apenas como mote para ingressarmos no debate, lembraremos brevemente um escrito de L. Althusser em que ele discute a afirmação de Lenin de que, para se ter um conhecimento correto de Marx, era preciso fazer um investimento filosófico prévio que incluísse o estudo da *Ciência da Lógica* hegeliana. Althusser inverte os termos da proposição leninista e diz que, em termos rigorosos, talvez seja o contrário o que ocorre: só quando se conhece bem Marx é que seria possível entender o pensamento, inclusive os erros, de Hegel<sup>32</sup>.

A afirmação althusseriana é bastante provocativa, e ela traz embutida em si uma certa concepção de história da filosofia. É o conceito de *corte epistemológico* que está subjacente às considerações do filósofo francês: com o advento de uma ruptura na história da filosofia, é apenas o pensamento posterior que permite visualizar corretamente os momentos pretéritos de um saber. Entretanto, *concordaremos apenas em parte com este modo de aproximação à história da filosofia, pois entendemos que um resgate do pensamento anterior é possível, de uma maneira diferente da perspectiva do corte epistemológico*. A questão é complexa, é merecida ser examinada em partes.

Começemos com nossa concordância com um aspecto da afirmativa althusseriana: de fato, existem momentos em que é o conhecimento da teoria posterior mais complexa que permite a visualização dos limites das teorias precedentes. Assim, aquele leitor que tenha investido com seriedade em algumas das conseqüências da tomada de posição filosófica marxiana conseguirá visualizar os limites das posições de Espinosa ou de Hegel. No caso do primeiro, uma adoção muito direta, por exemplo, da causalidade natural como fundamento imediato das relações entre os homens.

Indo ainda mais longe, entendemos que a ausência de uma teoria da evolução, elaborada por Darwin no século XIX, explica algumas das dificuldades com as quais se debate a ontologia proposta por Espinosa. Para evitar possíveis equívocos de interpretação, adiantamos desde já que uma teoria da evolução não deve ser nunca confundida com um darwinismo social (que transpõe grosseira e equivocadamente as categorias da biologia para as relações sociais), pois o que temos em mente aqui são processos de longuíssima duração, que transcorreram durante literalmente milhões de anos, como a já referida passagem do ser inorgânico para o

---

<sup>30</sup> Devido a limitações de espaço, restringimos nossa análise ao processo de trabalho; a rigor, o próprio Lukács fala também da importância da *linguagem* neste aflorar de deter-

orgânico. Apenas como exemplo das retificações decisivas que uma teoria da evolução acarreta para uma ontologia, mencionemos que Espinosa sistematicamente inclui o *pensamento* como atributo da substância infinita, na mesma medida que a *extensão*. Pois bem, esta inclusão merece comentário crítico. Pois quando se dispõe de uma teoria da evolução das espécies, há que se fazer um registro conceitual ao mesmo tempo simples e decisivo: *o pensamento é um produto bastante tardio no devir da substância: durante milhões de anos, a extensão já estava presente, mas não o pensamento* (que depende inclusive de pressupostos orgânicos para existir enquanto tal). Em sua genialidade, o próprio Espinosa intuiu isso, como na Proposição XXXI da *Ética*, I, onde ele afirma que o intelecto em ato refere-se à Natureza Naturada, e não à Natureza Naturante. O problema é que esta formulação coexiste com outras, que nos falam explicitamente de uma “substância pensante”<sup>33</sup>; eis aqui um resíduo de antropomorfismo que não pode ser hoje endossado.

Assim, ainda que um neurologista contemporâneo competente como António Damásio tenha publicado recentemente um livro muito elogioso sobre Espinosa<sup>34</sup>, afirmando que vários aspectos de sua teoria antecipam conquistas da biologia atual (Damásio aprecia especialmente o paralelismo espinosano entre corpo e mente), continua sendo verdadeiro que uma análise dos processos temporais de longa duração, com todo o impacto que eles exerceram sobre o perfil da natureza, é um tema quase ausente no filósofo holandês.

Isso posto, retornemos agora ao anteriormente citado postulado de L. Althusser, só que desta vez enunciando nossa divergência, que se relaciona ao fato de ele esvaziar de produtividade as filosofias anteriores. Com efeito, uma abordagem mais matizada da história da filosofia recuperaria aspectos que findam por ser desconsiderados pela noção do *corte epistemológico*. Reiteramos: não obstante os mencionados limites de Espinosa, devemos a ele uma elaboração muito consistente do conceito de substância, que é fundamental para o desenvolvimento mesmo da filosofia contemporânea. Ainda que Espinosa tenha proposto uma fundação demasiadamente direta dos modos na substância, ele nos deu um grande ensinamento que alcança inclusive o campo da política, pois também este último tem uma fundação ontológica. Não é possível se separar a política das determinações mais gerais que marcam a espécie humana. Talvez a “solução” Espinosa nos pareça hoje vulnerável (pois, como vimos anteriormente, a fundação proposta é por demais imediata), mas ela tem o grande mérito de não seccionar a política da potência natural humana.

---

minações especificamente humanas.

<sup>31</sup> Idem, *ibidem*, vol I, p. 169.

### **Ainda sobre a teleologia**

Mas não é apenas na afirmação decidida da atividade substancial que Espinosa deixou uma marca indelével na história da filosofia. Longe disso. Em várias outras vertentes de seu pensamento é possível encontrar material fértil para o exercício de um pensamento crítico mesmo nos dias de hoje. Retomemos agora, com os novos elementos conceituais que dispomos, ao importantíssimo tema da crítica espinosana à visão finalista do cosmos: veremos que, quando assumida em suas últimas conseqüências, ela gera efeitos produtivos também no marxismo. Pois se Espinosa desconsiderou a teleologia onde ela efetivamente existe, por exemplo no âmbito de um processo de trabalho (e Hegel justamente reprovou-o por causa disso), por outro lado, isso não retira a grandeza e mesmo a radicalidade da crítica espinosana à suposição de um cosmos finalista. Ouçamos uma passagem decisiva da *Ética*, um desses momentos luminosos da produção do filósofo, onde ele investiga a gênese do pensamento teleológico. A passagem é longa, mas merece ser citada na íntegra:

(...) se alguém vir uma obra (que suponho não estar ainda acabada) e souber que o fim do Autor da dita obra é edificar uma casa, esse dirá que a casa está imperfeita; pelo contrário, dirá que ela está perfeita no momento em que vir que a obra chegou ao fim que o Autor tinha proposto fazer-lhe atingir. Mas se alguém vê uma obra, não tendo nunca visto coisa semelhante nem conhecendo a intenção do artista, não poderá certamente saber se essa obra está perfeita ou imperfeita. Tal parece ter sido a primeira significação destes termos. Mas depois que os homens começaram a formar idéias universais, a excogitar modelos de casas, de edifícios, torres, etc, e a preferir uns modelos de coisas a outros, sucedeu que cada um chamou perfeito àquilo que via estar de acordo com a idéia universal que tinha formado deste gênero de coisas (...) Quando, portanto, [os homens] vêm produzir-se alguma coisa, na Natureza, que esteja menos de acordo com a concepção-modelo que eles têm de tal coisa, crêem, então, que a própria Natureza falhou ou pecou (...), mais por preconceito que por verdadeiro conhecimento das mesmas. Com efeito (...), que a *Natureza não age em vista de um fim*<sup>35</sup>.

O alcance da passagem é mais profundo do que se poderia supor à primeira vista. O que Espinosa está nos dizendo é que *os conceitos da poiesis, da fabricação, acabam por invadir indevidamente outros domínios do ser*. Se de uma casa pode-se dizer que está completa ou incompleta, o mesmo não ocorre com inúmeros outros processos que transcorrem na natureza (reiterando aqui que o filósofo tem um

<sup>32</sup> Louis Althusser. *Lénine et la philosophie (suivi de Marx et Lénine devant Hegel)*. Paris:

conceito alargado do que seja natureza, que incorpora inclusive o que contemporaneamente chamaríamos do âmbito dos negócios humanos). Mas ora, se é assim, não cabe dizer de um processo histórico que ele está completo ou incompleto, normal ou atípico (e, reparem, formulações como estas são frequentes ainda hoje no discurso de uma certa esquerda), pela simples razão de que *deve-mos abrir mão de um paradigma de normalidade extrínseco ao próprio objeto*. Estas considerações são da maior relevância mesmo em alguns setores do marxismo, que ainda têm dificuldades em fazer uma leitura mais aberta das passagens em que Marx nos fala de seu projeto político socialista, pois é frequente ouvirmos apreciações que interpretam o devir da história como se ele caminhasse para uma finalidade. E, ironia da situação: se antes dissemos que foi Hegel quem teve a lucidez de certeira-mente reprovar em Espinosa a subestimação da causa final, agora os papéis se invertem. É Espinosa quem nos ajuda a desmontar o finalismo excessivo que tantas vezes comparece nos textos hegelianos, como que a indicar quão complexo pode ser o debate teórico e prático. Vemos também que o conceito de corte epistemológico – largamente utilizado por Althusser – simplifica o que é uma relação bem mais matizada entre momentos distintos no devir de um pensamento.

Uma última observação sobre o relacionamento possível a ser construído entre Marx e Espinosa. Se quiséssemos nos situar no ponto de vista de um apreciador incondicional de Espinosa, poderíamos dizer que a teoria de Marx se situa inteiramente ao nível da causalidade modal, modos gerando efeitos sobre modos, assim como partes extra-partes. Prosseguindo neste tipo de argumentação, o marxismo seria encarado apenas como um saber setorial, desconhecendo a atividade substancial que, constituindo o mundo, constitui também cada um de nós. E, dentro da complexa relação que Espinosa estabeleceu entre a atividade substancial e a atividade modal, o marxismo só conseguiria enxergar esta última, carecendo de uma perspectiva ontológica mais abrangente. Nesta perspectiva, um espinosano convicto diria que sua interpretação é confirmada pelo fato de a obra de Marx adquirir características econômicas bastante especializadas, enveredando, por exemplo, pela transformação da mercadoria em dinheiro, ou pela composição orgânica do capital, ou ainda pela queda tendencial da taxa de lucros.

Contudo, esta interpretação pode ser questionada mencionando-se o decisivo fato de que os estudiosos de Marx logo se depararam com a questão de como articular o aspecto mais especializado da obra econômica marxiana com as preocupações filosóficas que são expostas em trabalhos como os *Manuscritos de 1844*, *A ideologia alemã* ou mesmo os *Grundrisse*. Pois, quando se recorre a estes textos, vê-se que o marxismo, além de sua crítica à economia política, tem a oferecer também uma teoria da relação do homem com a natureza, ou, se se quiser, uma concepção de mundo. Por esta via, abre-se a fecunda possibilidade de um diálogo

de Marx com o vasto legado da filosofia ocidental. Esforço de diálogo realizado, aliás, por vários autores relevantes do século XX (como Sartre, Lukács, Adorno, Gramsci, para citarmos apenas alguns), buscando colocar em evidência a espessura filosófica existente mesmo nos momentos mais especializados da crítica de Marx à economia política.

### **Consequências práticas do debate teórico**

Por todo o trajeto realizado até aqui, não chegamos à conclusão de que o pensamento de Espinosa pode ser absorvido pelo de Marx, o primeiro autor sendo entendido apenas como um momento superado pelo segundo. Chegamos foi a um enunciado bem mais complexo e matizado: o de que o esforço de interlocução entre os dois filósofos é uma tarefa sobremodo produtiva, e que esta interlocução se mostra relevante não só para uma formação filosófica mais sólida como também para uma tomada de posição política. No que diz respeito ao tópico que esteve aqui em debate, sustentamos que, com Marx, aprende-se que o procedimento que deriva as relações sociais de uma causalidade natural é no mínimo parcial, pois passa a naturalizar aquilo que possui uma lógica própria emergente. Da parte de Espinosa, aquele que se dispõe a bracejar em sua obra, percebe claramente nosso pertencimento a um cosmo não teleológico que urge ser assumido em sua intensidade. Pois à medida em que se avança no estudo do filósofo, vê-se também que, por detrás de um vocabulário ainda marcado pela metafísica do século XVII, na verdade ele nos fala de forças em oposição, potência contra potência; é a atividade substancial se desdobrando ininterruptamente sem que seja possível definir-se de antemão o que acontecerá. E não resta dúvida que este discernimento tem consequências tanto éticas como práticas. História em aberto se fazendo, o mundo espinosano desautoriza qualquer previsão quanto a um trajeto “normal” ou “faltoso” a ser percorrido, conforme destaca, de forma provocativa, um estudioso de seu pensamento:

Daí a exigência, reiterada ao longo do *Tratado*, de se encarar a história, a política, a religião, o humano, em suma, não de um ponto de vista negativo, ou seja, como insuficiência quando comparado com uma atuação que se processasse mediante um entendimento infinito (negatividade que levaria sempre (...), a considerá-lo como produto de uma falta original), mas sim como positividade em consonância com a essência dos homens e com o seu sempre relativo domínio das possíveis conexões entre as coisas<sup>36</sup>.

---

François Maspero, 1972, p. 89.

52 • MARX COM ESPINOSA: EM BUSCA DE UMA TEORIA DA EMERGÊNCIA

Considerações análogas a estas tornam ingênuo o espanto – ainda hoje encontrável numa certa esquerda – de quem afirma “eu não supunha que isso fosse possível”. Como estamos recusando a suposição de um *telos* que daria forma ao trajeto das sociedades humanas, o que cabe fazer a cada momento é uma análise das potências contraditórias que se manifestam em seu interior. Conseqüência disso é que vai para um primeiro plano o esforço emancipatório dos próprios homens contra as diferentes tiranias, bem como uma intensificação do momento presente, que passa a ser assumido em toda sua força. Recordemos, a este respeito, que as categorias hegelianas de “astúcia da razão”, ou de “marcha da história” tiveram um discutível devir ao longo do século XX, pois elas passaram a involuntariamente legitimar mesmo regimes políticos autoritários, sob o argumento de que a longo prazo uma situação melhor estaria por vir. Neste particular, concordamos com os defensores do marxismo espinosano quando eles afirmam ser preciso obter e expandir o máximo de liberdade possível, mesmo em condições reais adversas, ao invés de eternamente esperar por um momento futuro ótimo de emancipação.

Por outro lado, bem menos defensável é a expectativa excessiva quanto às conseqüências do resgate do filósofo holandês: enunciados como “retornando a Espinosa, a política volta a ser possível” são freqüentes em certos círculos espinosanos contemporâneos. O problema desta expectativa é que ela passa a atribuir a um filósofo aquilo que, a rigor, é uma tarefa a ser realizada pelos grupos sociais reais. Como hipótese a ser verificada, diríamos que *quanto mais difíceis se tornavam as condições para uma emancipação política a partir da terça parte final do século XX, mais alguns intelectuais passaram a idealizar Espinosa, que passou a ser uma alternativa de investimento conceitual em época de dificuldades do projeto socialista*. Nenhum problema quanto a recuar na história do pensamento no rastro de uma nova vitalidade (no campo marxista, W. Benjamin perseguiu com vigor este tema – que ele nomeava como a *história a contrapelo*), mas desde que isso seja feito de uma maneira que não perca de vista o momento presente.

Até por que *a centralidade da análise deve caber ao real histórico, e não aos pensadores, por mais brilhantes que eles sejam*. As dificuldades e os impasses do século 21 demandam tratamento próprio: é uma tarefa nossa, que deve ser enfrentada com os recursos que dispomos. Dentre eles, além das forças sociais vivas dos agentes, há também os recursos oferecidos pelo patrimônio categorial já elaborado anteriormente (e foi precisamente este difícil passo que buscou-se dar no presente ensaio). Tentamos mostrar que há algumas retificações conceituais importantes que devem ser feitas para tornar o pensamento de Espinosa produtivo nos dias de hoje. Em alguns casos, é preciso explicitar uma divergência efetiva, como na mencionada imediatividade com que Espinosa transita entre níveis de uma ontologia que são a rigor distintos.

E esta ressalva vale para Marx? Em certa medida, sim, pois todos os autores trazem a marca de um pertencimento histórico e demandam portanto uma atualização a ser feita por seus leitores contemporâneos (a idéia de uma filosofia perene é bastante frágil). Pensemos por exemplo naquelas famosas passagens do *Manifesto do Partido Comunista*, ou do capítulo 24 de *O capital*, onde nosso autor demonstra uma confiança excessiva – advinda de Hegel, afirmam os marxistas espinosanos – numa certa lógica inexorável do processo histórico que conduziria com segurança a uma sociedade socialista. Eis aqui um ponto merecedor de debate.

Isso posto, registramos a diferença de que, no caso de Marx, ele escrevia numa sociedade capitalista desenvolvida, cujas determinações objetivas e categoriais haviam se explicitado com muita força: já havia um considerável desenvolvimento da grande indústria e também da economia política como ciência. Talvez por esta razão, o próprio tema da emergência de uma causalidade especificamente social, ainda que não enunciado exatamente nestes termos, se manifestava com vigor num mundo saturado de mercadorias, quase que purgado de uma natureza originária. No que diz respeito a um saber que incide sobre as relações sociais humanas, extensos segmentos da obra de Marx se sustentam quase que na íntegra mesmo nos dias de hoje. Tome-se, apenas a título de ilustração, o capítulo 8 de *O capital*<sup>37</sup> – e este é apenas um dentre vários exemplos – onde é minuciosamente analisada a ganância do capital por um prolongamento da jornada de trabalho, bem como a resistência da classe trabalhadora a esta voracidade do sistema. A análise marxiana é praticamente irretocável, ela põe em evidência de forma rigorosa contradições objetivas que prosseguem até os dias de hoje. Ao passo que em Espinosa, é necessário todo um trabalho de reconstrução teórica – um distanciamento de certos supostos naturalistas, bem como de sua suposição de um deus pensante – para que ele possa ser uma fonte conceitual mais fecunda. Mas Espinosa foi um valente defensor da potência humana contra todas as formas de tirania. Por isso, para aqueles que se preocupam em encontrar instrumentos conceituais para o enfrentamento do momento presente, bem melhor do que fazer uma escolha empobrecedora entre Marx e Espinosa é trabalhar para que estes notáveis vértices do pensamento estabeleçam uma comunicação com as forças sociais ativas que operam no mundo atual.

<sup>33</sup> Espinosa. *Ética*, cit., p. 139.

<sup>34</sup> Antônio Damásio, *Em busca de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

<sup>35</sup> Espinosa. *Ética*, cit., p. 25. *AGRIOS BOSSA, DE UMA TEORIA DA EMERGÊNCIA*

<sup>36</sup> Diogo P. Aurélio. “Introdução”. In: Baruch de Espinosa. *Tratado teológico-político*. Cit., p. LX.

<sup>37</sup> Karl Marx. “A jornada de trabalho”, cap. VIII de *O capital*, vol 1, cit, pp. 260-345.

MARTINS, Mauricio Vieira. Marx com Espinosa: em busca de uma teoria da emergência. *Crítica Marxista*, São Paulo, Ed. Revan, v.1, n.22, 2006, p.32-54.

**RESUMO:** O artigo discute o recorrente projeto de se fundar um *marxismo espinosano*, entendido como o esforço de absorver algumas das contribuições do filósofo B. Espinosa num quadro categorial marxista. Porém, diferentemente de alguns defensores mais em evidência desse projeto (como A. Negri, G. Deleuze), busca-se apontar para certas descontinuidades reais existentes entre o pensamento de Marx e o de Espinosa. Ênfase especial foi atribuída à crítica de Marx a um certo tipo de naturalismo e, da parte de Espinosa, à sua instigante polêmica com o conceito de teleologia. Entendemos que, percorrido esse trajeto, ficam dadas as condições para se discutir as possibilidades de uma *teoria da emergência* (cuja definição foi também explícita), pano de fundo contemporâneo dessa problematização envolvendo os dois filósofos.

**Palavras-chave:** Marx; Espinosa; Teoria da emergência; Naturalismo.

### **Marx and Spinoza: towards a theory of emergence**

**ABSTRACT:** The article discusses the recurring project of founding a *spinozan marxism*, understood to be an effort to absorb some of the contributions of the philosopher B. Spinoza into a marxist categorical frame. However, unlike certain more visible defensors of this project, such as A. Negri and G. Deleuze, genuine existent discontinuities are pointed out between Marx's and Spinoza's thought. Special emphasis was placed on Marx's criticism of a certain type of naturalism, and as regards Spinoza, on his instigating controversy around the concept of teleology. We understand that, having travelled this path, the conditions are then in place to discuss the possibilities of a *theory of emergence* (of which a definition was also explained), the contemporary background of this problem.

**Keywords:** Marx; Spinoza; Theory of emergence; Naturalism.