

Marx, Espinosa e Darwin: pensadores da imanência

DIEGO LANCIOTE*

Apresentação

Maurício Vieira Martins reuniu em livro artigos escritos entre 1991 e 2017, cuja unidade é estabelecida não só pela articulação das estruturas do pensamento de Marx, Espinosa e Darwin, mas, sobretudo, pelo contexto temático do *revival* religioso em nossa contemporaneidade. Trata-se de um fenômeno em que se observa a proliferação tanto de fundamentalismos religiosos quanto de seus sub-reptícios traços nos âmbitos da ciência e da filosofia.

O autor não se detém, contudo, na detecção do *revival* religioso. Através da noção de *plano de imanência*, que matiza a concepção de Espinosa na de *substantia* como *causa sui*, em franca oposição às estruturas de pensamento, sobretudo de matriz religiosa, que preconizam a *transcendência*, ele combate a capilar presença dessa ideia nos discursos científico e filosófico. A argumentação desenvolve em três passos o *plano de imanência*, em Espinosa, Marx e Darwin, pensadores identificados pelo seu positivo confronto contra a transcendência nos domínios em que se inscrevem suas produções teóricas, nas searas da filosofia, das ciências ditas humanas e nas ciências naturais (a biologia e, também, em alguns aspectos, a geologia e a física).

O livro divide-se em três partes. A primeira é marcada pelo exame da estrutura de pensamento de Espinosa e visa a consolidar a noção de *plano de imanência*. O autor reconhece os méritos da identificação entre a *causa sui* e a *substantia*

* Doutorando em Filosofia (Unicamp/Fapesp). E-mail: di_lanciote@hotmail.com

na fundação da *imanência*. Observemos que a *substantia*, como aquilo que é *in se e per se*, para Espinosa não pode ser produzida por outra coisa a não ser por si mesma, daí que, identificada à categoria de *causa sui*, ela permite a operação na qual a essência da *substantia* implique sua *existentia*. Tal operação afasta a transcendência por assumir que na natureza das coisas nada há que seja incausado, o que implica a recusa radical da criação divina nos termos que animam o pensamento teológico. Ao causar-se pondo sua própria existência, a *substantia* gera efeitos que são suas modificações imanentes. Toda e qualquer exterioridade é neutralizada, o que implica também a neutralização da teleologia, seja a das causas finais, seja a da hierarquia das formas.

A causalidade natural, embora inclua o homem, dado que ele pertence à natureza, não pode, segundo o autor, explicar as relações propriamente humanas. A etiologia humana separa-se da natural pelo papel conferido à teleologia: em tom crítico a Espinosa, o autor reinstaura as causas finais como matriz explicativa das relações humanas na medida em que são concebidas como relações sociais e que, para ele, não podem se explicar pela causa eficiente, uma vez que nas relações sociais os homens agem tendo em vista fins.

Através desta demarcação analítica, o autor transfere-se para Marx, salvaguardando o aspecto fundamental da imanência como recusa da transcendência em seus traços teológicos e deslocando a etiologia natural para a etiologia social. A mediação é operada pela categoria de *emergência*: as relações humanas compreendidas em termos de causas finais não seriam o efeito de uma causação divina, transcendente, mas sim elas emergiriam de seu substrato imanente natural. Marco da ausência da teleologia, a *emergência* demarca as relações naturais e as relações humanas e sociais. As relações humanas *emergem* a partir das relações naturais. Oriunda de certas interpretações do domínio da biologia que visam, em geral, a apreender a complexificação do processo evolutivo das espécies até o nível do *homo sapiens*, a *emergência* também encontra amparo no discurso filosófico de G. Lukács em sua obra tardia, bem como em seu comentador N. Tertulian.

Nesse passo, que constitui a segunda parte do livro, o autor concentra-se na interpretação dos *Manuscritos de 1844* e, particularmente, na noção de *trabalho* aí desenvolvida por Marx. Subsidiando tal interpretação através de passagens de *A ideologia alemã* e de *O capital*, notadamente o capítulo V do Livro I, ele estabelece o nível etiológico humano emergido da natureza, que ele chama de ontológico, configurado pela vigência regional da teleologia. Se esta não se aplica à natureza em sua totalidade, todavia, é ela que constitui a especificidade do nível ontológico das relações sociais humanas, asseverada, então, pelo trabalho como produção de objetos orientada por fins. Convém salientar que a estruturação humana orientada pela teleologia nas ações, deduzida do trabalho, não implica o inexorável perfazimento dos fins nela inscritos, uma vez que a interação social se dá numa complexidade em que ações interferem-se modificando seus resultados. O autor deduz, neste sentido, a antropologia marxiana dos *Manuscritos*, compon-

do, assim, o nível específico que Espinosa, em seu juízo, tinha desconsiderado por conceber a ordem humana, inclusive a política, como passível de explicação apenas pela ordem natural.

A terceira parte examina a divisão de ordens ou níveis explicativos entre natureza e relações sociais humanas em Darwin, oferecendo uma interessante interpretação que vai da *Origem das espécies* até sua autobiografia e verificando a mesma divisão que, segundo o autor, constitui o pivô da passagem de Espinosa a Marx. A noção de *emergência* conflui com essa diferenciação de ordens, ainda que ausente na pena de Darwin. Bastou, para tanto, atestar a diferença entre as ordens, a natural e a humana, ressaltando o característico do *plano de imanência*, a saber, que a especificidade da ordem humana não implica que ela não esteja inscrita *in toto* na natureza, mas ela é demarcada pelo processo evolutivo, cuja tendência de complexificação configura propriamente a *emergência*. O autor dedica os últimos capítulos à elucidação da literatura que preconiza a *transcendência* no âmbito científico, discutindo o embate entre *evolucionismo* e um *criacionismo* modernizado na concepção do *design inteligente*. Não só o *plano de imanência* e a *emergência* neutralizam o assalto religioso neste debate que perscruta o discurso produzido sobre o conhecimento científico, como também o autor nos oferece um diagnóstico sociológico das razões pelas quais o *revival* religioso adensou-se nas últimas décadas (inclusive no Brasil), fazendo um apelo para a constituição de uma sociologia da ciência acompanhado de um impulso político para uma emancipação social que nos permita avançar contra a tendência religiosa crescente que impede nosso livre pensar e ação.

Delineamentos críticos

Não pretendemos de modo algum esgotar as questões suscitadas pela leitura do livro, antes discutir certos aspectos que nos levam a problemas de grande envergadura teórica. O leitor pode espantar-se com o uso impróprio da noção de ontologia que percorre o texto. O discurso do *ente enquanto ente*, que visa à máxima generalidade e compreende tudo o que há, não pode se dizer de suas regiões. É fácil aferir que a confluência e mesmo identificação entre *metafísica* (ou *filosofia primeira*) e *ontologia* é algo bem tardio na história da filosofia ocidental e data, ao que temos conhecimento, da intervenção de Duns Scotus,¹ embora o significante *ontologia* apareça bem mais tarde, com C. Wolff (Wolff, 1730). Nem sempre a “metafísica” foi “ontologia”. Ademais, tratar a filosofia de Espinosa – particularmente a *Ethica* – como uma ontologia, como interpreta o autor, é inadequado. Embora seja certo que Espinosa discursar sobre o ente em sua generalidade, é igualmente certo que o faz somente no mínimo necessário tendo

¹ Trata-se da questão da univocidade do ente e da posição segundo a qual a *philosophia prima* seria a ciência do *ens inquantum ens* (Cf.: Duns Scotus, J. *Ordinatio* 1, d.3, pars 1, q.1-2, nn 26-55) (Scotus, 1950).

em vista a liberação humana, a saber, uma ética, a qual só é possível no âmbito da política.² Mesmo o uso da noção de ontologia para interpretar os *Manuscritos de 44* é impróprio, pois não somente Marx não lhe confere nenhuma relevância, como também sua preocupação é propriamente uma antropologia filosófica.

Convém notar ainda que a crítica que aponta um suposto limite de Espinosa é artificial: ela consiste em observar que a *res cogitans*, como atributo substancial, não poderia ser isonômica com relação à *res extensa*, à matéria, dado que se trata de um conhecimento adquirido pelo pensamento, o qual, na ordem da evolução (isto é, cronologicamente), é muito posterior. Importa aqui observar que (1) não se pode apreender a substância em Espinosa senão como eterna, ou seja, a pressuposição de uma gênese ou efetividade perfazendo-se temporalmente (tempo unívoco e linear) é inócua na estrutura de pensamento de Espinosa; e (2) o principal papel da *res cogitans* é constituir a inteligibilidade da natureza das coisas. Deus enquanto modificado pelo atributo pensamento é propriamente a inteligibilidade de tudo o que há. Não cabe, pois, considerar a *res cogitans* um resquício de antropomorfismo de Espinosa, acusando-o de não cindir a ordem natural da ordem humana em sua especificidade etiológica e explicativa.

O autor chega a sugerir que, na política, a coexistência entre *estado de natureza* e *estado civil* seria uma posição conservadora (Martins, 2017, p.73), o que é manifestamente equivocado, dado que esta coexistência é o que filia Espinosa ao materialismo político de Maquiavel.³ Sobretudo, a identificação entre *direito* e *poder* anula a naturalização de valores (justo, injusto, belo, feio etc.) e permite a apreensão da política pela facticidade e não pela moralidade.⁴ A coexistência entre os estados de natureza e civil é a condição para a transformação social e revolucionária, pois, uma vez que o estado civil institui a legalidade e a ilegalidade e, no estado de natureza, tais categorias não se aplicam, a transformação social e radical de certo corpo civil não depende de seus limites institucionais, mas sim depende, do ponto de vista do estado de natureza, de seu efeito enquanto bem sucedido ou fracassado. A incorreta apreensão dessa coexistência mostra que o autor não analisou adequadamente a parte II da *Ethica* (e as seguintes), na qual Espinosa desenvolve sua teoria da imaginação, que é uma das principais bases para a categoria de estado civil. Ele bem observa que na natureza das coisas não há *teleologia* em hipótese alguma e tampouco há nas relações humanas, porém, a fim de explicar a razão pela qual os homens comportam-se em vista de fins, ele

2 Recomenda-se a leitura do escólio 1 da proposição 37 da *Ethica*, parte IV (EIVP37S1), no qual escreve Espinosa: “Além disso, mostrei quais seriam os fundamentos da sociedade civil” (Espinosa, 2008).

3 Espinosa elogia Maquiavel em seu *Tractatus Politicus*, cap.V, §7 (Espinosa, 2008): “De quais meios, entretanto, o príncipe, o qual é levado somente pelo desejo de dominar, deve utilizar-se para que possa estabelecer e conservar o poder, o mostrou largamente o acutíssimo Maquiavel [...]”.

4 Sobre esse ponto, cf.: Epístola L (Espinosa, 1972). E também, para uma sumarização dos impactos da *Ethica* no pensamento político de Espinosa, cf. *Tractatus Politicus*, cap.II (Espinosa, 2008).

desenvolve uma sofisticada teoria da imaginação e da afetividade. Teorias essas que o autor não enfrenta em seu comentário: não as explicita, nem as refuta.

Importa notar que a imaginação em Espinosa não é, de modo algum, uma faculdade ou capacidade humana, mas a estruturação relacional das afecções entre as coisas, especialmente, entre o corpo humano e os demais corpos. Longe de mera ilusão, ela é efetiva, é a própria vivência humana e, como tal, constitui também conhecimento (de primeiro gênero, isto é, formado por ideias inadequadas). A solução de Espinosa para a vivência humana orientada por fins, longe de reintroduzir a teleologia para explicar a antropologia, permanece mais radical em termos materialistas do que supõe o autor (mais radical até mesmo que a do jovem Marx dos *Manuscritos de 44*), dado que compreende toda a etiologia das relações humanas por causas eficientes sem deixar de notar como, sempre por causas eficientes, se engendram fins no mundo imaginativo e, pois, afetivo.

Imputar a Espinosa a correlação sujeito/objeto é um anacronismo. Com efeito, no século XVII, o campo semântico de *subiectum* não é senão o de “sujeito de inerência de predicados”⁵ e para ele a substância nem sequer é *subiectum*. A distinção entre sujeito e objeto pressupõe a separação real entre homem e natureza, estranha a seu pensamento. Ela, de fato, diferencia duas ordens explicativas que se amparam no primado do pensamento sobre a matéria, traduzindo a proximidade da alma humana em relação à divindade pela perfeição e sua separação da animalidade na diferenciação entre homem e natureza, que fundamenta os discursos teológicos e que hoje vemos deslocada também na distinção entre natureza e cultura.

Ademais, tal distinção de realidades impõe uma teoria da verdade pela adequação entre objeto externo e representação interna, adequação (*ad aequatio* = em direção/para a igualdade/proporcionalidade) que pretende a equivalência entre sujeito e objeto como critério da verdade. Para Espinosa, porém, nada há fora da natureza das coisas, nem mesmo as relações humanas. A pressuposição da cisão sujeito/objeto é uma distinção de realidades exteriores uma à outra, mesmo que se afirme a *emergência* da subjetividade através da objetividade, isto é, a *emergência* da ordem propriamente humana no interior da ordem natural. E, de fato, é esta noção de *emergência* que, segundo o autor, dá passagem à teleologia nas relações humanas.

Considerando a cisão sujeito/objeto como uma relação de exterioridade, cabe perguntar como conceder que esta relação faça exceção com relação à natureza, senão afirmando a *transcendência* da ordem propriamente humana com relação à ordem natural? A crítica de Espinosa ao *cogito* cartesiano é equivalente à crítica de Hegel à representação do sujeito finito kantiano. No caso de Hegel, o pensar enquanto representar, ou seja, a faculdade do entendimento, não permite captar o devir do próprio pensar, pois mantém termos representados e mutuamente referi-

5 Para uma genealogia do significante *subiectum*, cf.: “Sujet” no *Vocabulaire européen des philosophies* (Cassin et al., 2004, p.1233-1254).

dos como separados, então, imobilizando-os numa antinomia, do que resulta que um não *devém* o outro. Somente com a crítica ao sujeito finito do entendimento, Hegel pode captar o pensar como devir através da construção da contradição como movimento da razão. E aí podemos dizer que Hegel é também um pensador da imanência, entretanto, do pensar ou, mais precisamente, do *espírito* (ou “cultura”).

Nesse contexto, notamos que o autor não leva devidamente em conta o estudo *Hegel ou Espinosa* de P. Macherey. Este não só busca investigar e salientar os efeitos da leitura hegeliana de Espinosa, mas também abre o problema fundamental com que nos deparamos em nossa contemporaneidade: pensar o *devir*, portanto a dialética sem teleologia.⁶ Podemos individualar o núcleo desse problema na própria categoria de *devir*, cuja teorização e captura lógica pressupõem uma investigação do alcance da linguagem, ou seja, pressupõe que adentremos nos limites da construção lógica do devir no pensar e, pois, no conhecimento do devir das coisas, que Hegel opera pela crítica às representações do entendimento em Kant. Macherey mostra-nos com clareza que o procedimento de Hegel permanece dependente de sua crítica do sujeito transcendental finito kantiano (fundamento da representação), a qual lhe permite conjugar a substância infinita de Espinosa com a subjetividade e avançar na posição do devir sujeito da substância: trata-se de uma “subjetividade sem sujeito”. Nesse particular e fundamental aspecto, é operada também a crítica de Hegel a Espinosa, a saber, a substância infinita de Espinosa não sendo sujeito, ela seria, então, desprovida de movimento. Hegel converte a *causa sui* de Espinosa em *effectus sui* no devir sujeito da substância, do que resulta a efetividade deste devir como constitutiva do movimento imanente do pensar enquanto “conceito se conhecendo”, no caso da *Ciência da lógica* e, de fato, embora não se possa dizer que haja uma temporalização linear senão da *exposição* [*Darstellung*], o resultado não retorna ao começo sem a “memória” de sua aventura expositiva.⁷

6 “Quando Marx escrevia a famosa fórmula ‘A humanidade somente se põe os problemas que ela pode resolver’, ele ainda era completamente tributário do evolucionismo hegeliano. A história ulterior do marxismo iria justamente mostrar nos fatos que uma questão não é resolvida pelo fato dela somente ser posta. Mas já é alguma coisa pôr uma questão, mesmo se nada nela nos leva à sua resposta. Ler Espinosa após Hegel, mas não a partir de Hegel, nos permite pôr a questão de uma dialética não hegeliana, mas é preciso também admitir – é ainda uma maneira de ser spinozista – que isto não nos permite de uma só vez responder-lhe” (Macherey, 1990, p.260, trad. minha: D.L.)

7 “Primeiramente, esse progredir determina-se ao início a partir de determinidades simples, e as seguintes devêm sempre *mais ricas e mais concretas*. Pois o resultado contém seu começo, e seu curso o enriqueceu com uma determinidade nova. O *universal* constitui a base; o processo, por esta razão, não se toma por um *ato de fluir* de um *outro* a *outro*. O conceito, no método absoluto, *mantém-se* em seu ser-outro, o universal em sua particularização, no juízo e na realidade; ele eleva, a cada nível de determinação ulterior, a massa total de seu conteúdo precedente, e, pelo seu progredir dialético, não somente nada perde, nem deixa algo para trás, mas traz com si tudo o que foi ganho, e enriquece-se e condensa-se em si” (Hegel, 1981, p.250, trad. minha: D.L.).

Noutro aspecto curioso, o autor insiste na identificação entre *materialismo* e *realismo*, eliminando, ademais, a interpretação *nominalista* de Espinosa, para o qual a essência não é senão *singular*, ou seja, não se pode concebê-la como universal. Considerando que a efetividade da única *substantia* constando de infinitos atributos é eterna – que não está no tempo, não tem origem e, por isto, não tem sequer fim – o que há na natureza das coisas é somente os *modos finitos*, ou seja, *singularidades*: a *substantia* é sempre-já em seus efeitos, os quais são relações entre as coisas (*essentia actuosa*). Daí que o pensamento de Espinosa não só é um nominalismo em sentido forte, como também ele pode ser identificado tendencialmente com o *materialismo*. Nesse contexto relacional derivado da eternidade da *substantia*, no qual o modo finito é pelas relações que entrevê, o *sincrônico* althusseriano se identifica com a eternidade de Espinosa.⁸ Desconhecendo essa equivalência teórica, o autor não se permite avançar o suficiente para apreender a história e a historicidade, bem como a lógica de seus processos, como entrelaçamento de certa causalidade complexa de relações não contemporâneas, isto é, em defasagem temporal ou concebida por *temporalidades plurais*.

Acrescenta-se, ainda, que a causalidade imanente tampouco seria propriamente um “plano”, sobretudo pelo seu teor metafórico e antropomórfico. Ao contrário, ela é *conexão*, cuja *ordem* é a da própria complexidade de relações ou trama de durações não contemporâneas. O autor insiste, porém, na expressão “série causal não linear complexa” (Martins, 2017, p.123 ss.). A serialidade, entretanto, não é compatível com a complexidade não linear, por isto Espinosa reserva a categoria de *concatenação* à imaginação e a categoria de *conexão*, na *Ethica*, à trama complexa de relações entre as coisas. Vemos, neste passo, que a oposição entre “determinismo” e “indeterminismo”, invocada pelo autor, resulta vã, a menos que se compreenda “determinação” como sinônimo de “teleologia”, o que não é o caso, pois ela denota “aleatoriedade”. Na natureza das coisas, para Espinosa, nada há que seja incausado, então, tudo é de certo e determinado modo, o que não implica exclusão da aleatoriedade, mas apenas da teleologia. Assim como em Darwin, as determinações da seleção natural permitem a apreensão do processo evolutivo sem, contudo, permitir aferir qual será o efeito da interação da trama complexa destas relações *ante festum*: conhecemos como se dá o processo de seleção natural, mas não conhecemos como será a espécie vindoura. É por isso que Espinosa concebe a necessidade como aleatória ou acidental, à maneira dos filósofos da *physis* ditos “pré-socráticos”, em manifesta recusa de Aristóteles e Platão, cujo primado é o da *techné*.⁹ Daí que – e o autor não leva isso em conta –

8 “O sincrônico, então, é somente a *concepção* das relações específicas existentes entre os diferentes elementos e as diferentes estruturas da estrutura do todo, é o *conhecimento* das relações de dependência e de articulação que faz dele um todo orgânico, um sistema. O *sincrônico* é a *eternidade no sentido spinozista*, ou o conhecimento adequado de um objeto complexo pelo conhecimento adequado de sua complexidade” (Althusser, 1996, p.294, trad. minha: D.L.).

9 Cf. Epistola LVI (Espinosa, 1972).

Espinosa se inscreve, em referência à tradição materialista que remonta a Lucrécio, nas estruturas de pensamento que também preconizaram o *transformismo*, a antessala da teoria da evolução das espécies, num quadro determinístico, isto é, cognoscível pelas causas.

Ainda, a inobservância da Proposição 7 da Parte II da *Ethica* (“A ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas”) e de seu escólio acarretam a incompreensão, no âmbito dos modos finitos, do pensamento e da extensão, levando a uma crítica insuficiente no que se refere à distinção entre *objeto de pensamento* e *objeto real* em Althusser. A insuficiência resulta da interpretação destas duas últimas categorias como uma tradução ponto a ponto do problema da interação das substâncias cartesianas (Martins, 2017, p.137), tratadas pelo autor como uma disjunção intransponível de naturezas, como se Althusser apenas repetisse o problema que suscitou tantas demarcações no século XVII. Precisamente, a distinção entre *objeto real* e *objeto de pensamento* é a inibição contemporânea de qualquer cartesianismo e, pois, da correlação sujeito/objeto, uma vez que, parafraseando o escólio da EIIP7, o objeto real e o objeto de pensamento/conhecimento são um e mesmo, observados ora sob o atributo da extensão, ora sob o atributo do pensamento.

Todavia, a distinção de naturezas (real/pensamento) que o autor critica é a que ele mesmo reproduz em seu texto: a pressuposição patente que o estrutura é a correlação sujeito-objeto, amparada em sua interpretação calcada na noção de *trabalho* dos *Manuscritos de 44*, que reinstaura a teleologia nas relações humanas, camuflada pela noção de *emergência*. Por aí se introduz novamente o fundamento secularizado da teologia através da teleologia, na ordem das relações humanas: se antes, Deus criava o Homem, agora, pós-secularização, os homens criam Deus. Há um contrassenso na *inversão* em geral e nesta em particular: o homem como imagem e semelhança de Deus inverte-se para Deus como imagem e semelhança do homem. E nisto a teoria da verdade de Espinosa, não explorada pelo autor, resolve a inversão como um antídoto: *verum index sui et falsi* [o verdadeiro indica a si e ao falso]. Sentença que podemos transcriar como “o verdadeiro não é o inverso do falso”, noutros termos, não há um outro do verdadeiro, o que neutraliza a ideia de que a negação do outro, o falso, por si afirmaria o verdadeiro. Diga-se de passagem, aí está também a dificuldade clássica da apreensão da distinção entre *ciência* e *ideologia* operada por Althusser e na qual incorre o autor, a saber, a dificuldade na correta apreensão de que a ciência não é o *inverso* da ideologia.

Nesse sentido, a solução de Espinosa para a questão divina, equivalente à solução epicurista, é mais sofisticada do que o autor sugere. O epicurismo não nega a divindade, não lhe adiciona um “alfa” privativo (*a-teu*). Ao afirmar a existência das divindades em sua perfeição absoluta (imperturbabilidade divina), ele radicaliza a depuração de todo e qualquer antropomorfismo, neutralizando a transcendência como princípio explicativo da natureza das coisas: a questão teológica é posta fora de jogo. Assim também Espinosa radicaliza a afirmação da divindade

até seu extremo, de sorte que ela perde todo seu antropomorfismo. A dialética da verdade como o sentido originário pela inversão, contudo, nós a conhecemos bem pelo procedimento de Feuerbach em *A essência do cristianismo*, escrito que – não é de se espantar – exerce significativa influência nos *Manuscritos de 1844*.

O autor deixa sem resposta satisfatória as causas que teriam destacado a ordem das relações humanas da ordem natural. A noção de *emergência* introduz uma clivagem onde não há, a menos que algum princípio transcendente intervenha para suplementar a separação entre homem e natureza. Se é a ordem natural que instaura causas finais na ordem humana, como poderia o efeito conter algo que não está também na causa, como poderia haver teleologia nas relações humanas se não há na natureza? Aferir a teleologia na ordem humana e social não explica as relações humanas e sociais, na mesma medida em que pelo efeito não se explica a causa e, com isto, não se diz que os humanos não agem em vista de fins, mas apenas que os fins não se explicam por si mesmos, portanto, não se pode instaurar uma ordem humana diversa e autoexplicativa com relação à ordem natural sem que se explique como ela fora engendrada. A noção de *emergência* opera um desvio desta questão e, *a fortiori*, recalca o conflito entre a teoria da imaginação Espinosa na e a teoria antropológica dos *Manuscritos de 44* de Marx. Constatar descritivamente pela passagem de Espinosa a Marx a distinção entre as ordens não é dar a lógica nem a causa desta passagem entre a ordem natural e a ordem humana. Afirmar a noção de *emergência* como complexidade não é suficiente para tanto.

Referências bibliográficas

- ALTHUSSER, L. et al. *Lire Le Capital*. Paris: PUF, 1996.
- CASSIN, B. et al. (orgs.). *Vocabulaire européen des philosophies*. Paris: Éditions du Seuil/ Dictionnaires Robert, 2004.
- DUNS SCOTUS, J. *Ordinatio*. In.: *Opera Omnia*. v.4. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950.
- ESPINOSA, B. *Opera Posthuma*. Riproduzione fotografica integrale. A cura di Pina Totaro & Prefazione di Filippo Mignini. Macerata: Quodlibet, 2008.
- ESPINOSA, B.; GEBHARDT, C. *Opera*. Heidelberg: Carl Winters, 1972, 4v.
- HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik* (1816). Gesammelte Werke, Band 12. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1981.
- MACHEREY, P. *Hegel ou Espinosa*. Paris: La Découverte, 1990
- MARTINS, M. V. *Marx, Espinosa e Darwin: pensadores da imanência*. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2017.
- WOLFF, C. *Philosophia prima sive Ontologia*. Francfort et Leipzig, 1730.

Resumo

Este comentário apresenta os principais argumentos do livro que Maurício Martins consagrou ao *plano de imanência* em Espinosa, Marx e Darwin, para tecer em seguida considerações sucintas sobre alguns pontos problemáticos do livro sem, contudo, deixar de observar a sua relevância. A crítica sinaliza princi-

palmente as insuficiências do modo como o autor apreende os textos de Espinosa e indica, particularmente, uma falha na principal articulação teórica concernente à noção de *emergência*, tomada de empréstimo pelo autor de certas tendências da biologia, para resolver o problema central da ausência de teleologia na natureza e sua presença nas relações humanas e sociais.

Palavras-chave: Espinosa, emergência, imanência, ordem natural e humana.

Abstract

This commentary analyses Maurício Vieira Martins' book *Marx, Espinosa and Darwin: thinkers of the immanence*. Firstly, the main articulations of the book are briefly presented considering its central problem. Then, certain critics and considerations are succinctly presented in view of the book's problematic points, but without disregarding their relevance. Mainly, the critical points signalizes the insufficiencies of the author's apprehension of Espinosa's thought and particularly point out a failure in the very relevant theoretical articulation concerning the notion of emergence, borrowed by the author from certain tendencies in biology, to solve the central problem of the absence of teleology in nature and its presence in human and social relations.

Keywords: Espinosa, emergence, immanence, natural and human order.