

AS ASTÚCIAS DA CUMPLICIDADE: SOBRE A SUPOSTA INFLUÊNCIA DE SPINOZA SOBRE MARX

Bernardo Bianchi*

Resumo: No presente artigo, debatemos a hipótese relativa à suposta influência de Spinoza na obra de Marx. Partindo de uma frase escrita por Althusser – “[Spinoza] é o único ancestral direto de Marx” –, buscamos demonstrar que a relação entre Spinoza e Marx não tem fundamento no nível historiográfico, mas, sobretudo, no nível das afinidades teóricas. Este argumento é confirmado através da leitura que Marx fez de Spinoza em 1841 com a refutação de Spinoza elaborada por ele em *A Sagrada Família*. Contrariamente ao que poderíamos esperar, quando Marx abandona sua fase mais pronunciadamente idealista, denominada *kantiana-fichteana* por Althusser, ele se insurge, simultaneamente, contra Spinoza. Assim, contra o spinozismo, Marx mobiliza, contudo, um arsenal de reflexões teóricas que poderia ser atribuído a Spinoza. Por uma astúcia dos encontros, é negando Spinoza que Marx se torna seu cúmplice intelectual.

Palavras-chave: Marx, Spinoza, materialismo, liberdade, democracia.

Muito se falou da suposta influência de Spinoza sobre Marx. Em 1965, Althusser afirmava: “a filosofia de Spinoza introduz uma revolução teórica sem precedente na história da filosofia, (...) de modo que nós podemos tomar Spinoza, do ponto de vista filosófico, como o único ancestral direto de Marx” (Althusser 1, p. 128). O presente artigo visa a avaliar se existe, de fato, uma relação historiográfica entre os autores ou se a tão propalada “ancestralidade” não seria tão somente o produto de certo pensamento romântico que, enamorado pelas doutrinas de Spinoza e de Marx, buscaria algo mais do que meras relações teóricas entre ambos os pensadores.

Em um texto seminal para a metodologia collingwoodiana, Quentin Skinner argumenta que toda suposta *influência* deve ser submetida a um triplo exame. Assim, a respeito da influência de Spinoza sobre Marx, devemos tomar algumas precauções. Em primeiro lugar, é preciso verificar, concretamente, se Marx leu Spinoza. Em segundo lugar, é preciso confirmar que Marx não poderia ter extraído as ideias que ele mobiliza de um terceiro autor. Em terceiro lugar, é preciso comprovar que Marx não poderia ter

* Doutorando em Ciência Política (IESP/UERJ) e doutorando em Filosofia (Paris 1 - Panthéon-Sorbonne) em cotutela. Contato: bernardobianchi@gmail.com

chegado às suas conclusões independentemente, sem ter se valido do pensamento de Spinoza (Skinner 20, p. 75-6).

Ainda que possamos considerar as precauções metodológicas de Skinner algo exageradas, mesmo porque ele prevê duas provas negativas, as quais, sendo negativas, exigem um esforço de investigação incomensurável, elas nos servem, de todo modo, como um alerta. No presente artigo, portanto, pretendemos delimitar um conjunto de ideias que Marx pode, de fato, ter assimilado a partir das suas leituras de Spinoza. Por outro lado, pretendemos demonstrar ainda que, a partir do momento em que Marx se distancia do legado spinozista – e isto tanto porque ele escreve contra o filósofo sefardi em *A Sagrada Família* quanto porque ele deixa de mobilizar o nome de Spinoza nos seus escritos posteriores –, sua forma de argumentar se aproxima, *a contrario sensu*, do pensamento de Spinoza. Assim, procuraremos demonstrar que, não obstante a recusa de Spinoza, é a partir de *A Sagrada Família* que Marx, a despeito da ausência de uma *influência* verdadeira, poderia ser tomado como um cúmplice teórico de Spinoza.

1. Spinoza: entre Demócrito e Epicuro

As primeiras referências de Marx a Spinoza remontam a 1841, quando Marx, um estudante de filosofia, preparava sua tese de doutorado, intitulada *A diferença entre as filosofias da Natureza de Demócrito e Epicuro*, que seria apresentada em abril daquele ano. A relação entre Marx e Spinoza passa ao menos duas vezes pelos atomistas gregos. Na *Carta 56*, Spinoza afirma que Platão, Aristóteles e Sócrates não detêm nenhuma importância aos seus olhos, ao contrário de Demócrito, Epicuro, Lucrecio e os demais atomistas. Em “A corrente subterrânea do materialismo do encontro”, de 1982, Althusser contrapunha determinada tradição materialista ao materialismo racionalista, que teria permanecido preso a categorias tais como “origem”, “sentido”, “razão”, “fim” e “finalidade” (Althusser 2, p. 33), e que, assim, nada mais era do que uma forma disfarçada de idealismo.

Na sua tese, Marx procura apreender, a partir da imagem do *clinamen* epicuriano, num mundo de necessidade, a existência da liberdade humana sem recorrer, portanto, ao ponto de vista idealista. A liberdade é assim concebida como uma margem

de indeterminação existente no corpo das coisas. Esta – a questão principal do trabalho de Marx – interage ainda com um problema subsidiário: a reabilitação de Epicuro. Marx encerra sua tese afirmando: “Epicuro é, pois, dos Gregos, o maior filósofo das ‘luzes’” (Marx 9, p. 283). Marx insiste, ao longo da tese, numa oposição radical entre Demócrito e Epicuro, que, fantasmagoricamente, remeteria, respectivamente, ao próprio confronto entre Kant e Hegel. Estamos, nesse sentido, muito distantes do senso comum, segundo o qual muito embora os sistemas filosóficos de Demócrito e Epicuro sejam basicamente iguais no que concerne à natureza, suas consequência, no âmbito da ética, são radicalmente diferentes. Marx insiste que os dois autores divergem também na física e na teoria do conhecimento e que é a partir de tais divergências que se deve compreender as notáveis diferenças com relação à ética.

A sua tese deixa entrever, no entanto, traços de uma terceira problemática, que, a julgar pelos cadernos preparatórios, ocupava o espírito de Marx à época: a crítica da religião. No prefácio da obra, Marx cita Epicuro: “ímpio não é aquele que rejeita os deuses da multidão, mas aquele que atribui aos deuses as opiniões da multidão”¹. Também as duas seções que nos restaram do apêndice, um dos quais dedicada a uma crítica a Plutarco, confirmam a presença de vestígios desta terceira questão no corpo da tese. Muito embora o problema do materialismo, tendo em vista a *Carta 56* de Spinoza, bem como a crítica da religião possam sugerir a pertinência do filósofo holandês no desenvolvimento da tese, Spinoza não é convocado em nenhum momento da tese, a não ser uma única vez e de forma absolutamente casual.

1.1 As referências a Spinoza na tese de doutorado e nos cadernos preparatórios

O nome de Spinoza figura, pois, apenas uma vez na tese de Marx (Marx 9, p. 251). E três outras vezes, duas num mesmo parágrafo, nos cadernos de estudos que o auxiliaram na preparação da monografia (Marx 10, p. 183-184). Na tese propriamente dita, a referência não revela nada de especial. Marx se vale de Spinoza para afirmar, na forma de palavra de ordem, que a “ignorância não é um argumento” – muitos comentadores afirmam que Marx teria se inspirado no *Apêndice da Parte I da Ética*, quando Spinoza denomina “asilo da ignorância” o fato de os homens recorrerem à vontade de Deus quando não podem explicar um determinado evento. Mas o mesmo

argumento também pode ser ter por base o capítulo VI do *TT-P*, em que Spinoza analisa os milagres. No fragmento 10 de seu caderno dedicado ao *Tratado*, Marx copia Spinoza: “engana, pois, verdadeiramente, a si mesmo quem, ao ignorar uma coisa, recorre à vontade de Deus; desse modo, apenas confessamos nossa própria ignorância”. (2, p. 34).

Nos cadernos preparatórios, a primeira referência ocorre no quarto caderno: *beatitudo non virtutis praemium, sed ipsa virtus* (Marx 10, p. 163). Marx faz uso desta notável frase de Spinoza (*Ética* V, 42) para esclarecer os distanciamentos entre Lucrécio e Plutarco. A ética vislumbrada por Marx não consistiria no ensimesmamento subjetivo típico de uma perspectiva moralista, como aquela que ele identifica em Lucrécio – espécie de anátema às inversas que consistiria no interdito ao gozo eterno da mente. A beatitude não pode ser o resultado de uma espécie de fuga do mundo, como uma reclusão monástica. Pelo contrário, a beatitude é o resultado de um vigor do corpo e da mente. Lucrécio é o filósofo da primavera, ébrio de vida, enquanto Plutarco é o filósofo do inverno, ausente do mundo. A referência a Spinoza é, portanto, plenamente justificada.

Morfino, em artigo não publicado (Morfino 18, p. 7), lembra que embora Marx possa ter lido a frase em *Geschichte der neueren Philosophie*, escrita por Feuerbach alguns anos antes, ocorre que a frase de Spinoza, que aparece no parágrafo 98 da sua obra, está redigida em alemão: “*Die Seligkeit ist daher nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst*”. Desse modo, é improvável que Marx, após ter lido o texto de Feuerbach, tenha retraduzido a frase em latim ao copiá-la nos seus cadernos preparatórios, que eram de uso pessoal. Tudo indica que Marx tenha lido a frase diretamente na obra de Spinoza e na língua original.

Mais à frente, no sexto caderno, escreve Marx:

(...) nós poderíamos aceitar o julgamento de Baur de que nenhuma filosofia da antiguidade carrega com mais intensidade a marca da religião que aquela de Platão. Mas o significado disso não seria senão este: nenhum filósofo ensinou a filosofia com mais entusiasmo religioso, para nenhum filósofo a filosofia possuía com mais intensidade a determinação e a forma de um culto religioso. No que concerne aos filósofos mais intensivos, como Aristóteles, **Spinoza**, Hegel, seu próprio comportamento possuía uma forma mais universal, menos imersa no sentimento empírico; mas é por isso que o entusiasmo em Aristóteles, quando ele glorifica a θεωρία (contemplação) como aquilo que existe de melhor (τόῦδισταονκαίἀριστον, o mais agradável e o melhor), ou quando ele admira a razão da natureza no tratado περί τῆς φύσεως ζῶϊκῆς (*de animante natura*) [Arist. *De partibus*

animalium 645 a], e mais recentemente o entusiasmo em **Spinoza**, quando ele fala da contemplação *sub specie aeternitatis* (sob a perspectiva da eternidade), do amor de Deus, ou da *libertas mentis humanae* (liberdade da mente humana), ou ainda o entusiasmo em Hegel quando ele desenvolve a realização eterna da ideia, o grande organismo do universo dos espíritos, são mais sólidos, mais calorosos, mais benevolentes ao espírito universal formado pela cultura; é ainda por isso que estes entusiasmos, uma vez consumidos, tornam-se o puro fogo ideal da ciência, enquanto que aquele de Platão, no seu ponto de culminância, chegava ao êxtase. É por essa razão que a inspiração de Platão não foi senão a botija usada para esquentar os espíritos singulares, enquanto aqueles outros foram o *spiritus* animando desenvolvimentos da história mundial (Marx 10, p. 183-184) [negritos nossos].

Marx contrapõe, portanto, Aristóteles, Spinoza e Hegel a Platão, na medida que este representaria uma filosofia tipicamente mística, para a qual o ponto mais alto do entusiasmo era o êxtase. Nas filosofias mais intensivas, por outro lado, o apogeu do entusiasmo encontra lugar no “puro fogo ideal da ciência”. Spinoza encontra, pois, um lugar de primeira grandeza ao lado de Aristóteles e Hegel. Por outro lado, a interpretação de Marx deixa clara a rejeição de uma leitura mística de Spinoza. Ainda que a conclusão de Rubel, relativamente a esta passagem, seja algo precipitada, porquanto ele diz que “é legítimo presumir que Marx possuía já mais do que um conhecimento vago desta obra [da *Ética*]” (Rubel 19, p. 10), a partir da sequência de citações mencionadas até aqui, nos parece justo concluir que Marx, de fato, havia lido a *Ética* de Spinoza quando da redação da sua tese de doutorado.

2. Spinozas Theologisch-politischer Traktat von Karl Heinrich Marx

Nesse contexto, chamamos à baila os “*Exzerpte aus Benedictus Spinoza: Opera ed. Paulus*”, publicado em MEGA, IV, I em 1976. Em 1977, o texto original foi publicado em Paris, acompanhado por uma tradução para o francês, no primeiro número dos *Cahiers Spinoza*. Rubel nos conta que tais anotações se inserem num plano mais amplo de leituras filosóficas empreendidas por Marx entre 1840 e 1841 com vistas ao exame oral a que os candidatos ao doutorado na Universidade de Berlim se submetiam, como o sugere uma carta de Bruno Bauer endereçada a Marx em 30 de março de 1840. Entre 1840 e 1841, Marx redigiu, portanto, oito cadernos, dos quais detemos as seguintes informações:

1. Caderno (1840): Aristóteles, *De anima* III.

2. Caderno (1840) ou (1841: Aristóteles, *De anima* III e I)
3. Caderno (1841): Spinoza, *Tratado teológico-político*.
4. Caderno (1841): Spinoza, *Cartas* I.
5. Caderno (1841): Spinoza, *Cartas* II, e Trechos de uma *gramática italiana*.
6. Caderno (1841): Leibniz, Trechos de diferentes escritos.
7. Caderno (1841): David Hume, *De la nature humaine*, 1º volume (sobre o entendimento humano).
8. Caderno (1841): Karl Rozenkranz, *Geschichte der Kantschen Philosophie*, Leipzig 1840 (indicações biográficas e bibliográficas tiradas dos capítulos sobre a extensão, o combate e o triunfo da filosofia kantiana) (Marx 10, p. 201).

Os três cadernos destinados a Spinoza, escritos na primeira metade de 1841, consistem na compilação de trechos do *Tratado Teológico-Político* e das *Cartas*. Nos cadernos, constam, ao todo, 228 fragmentos, 170 do *TT-P* e 58 das *Cartas* de Spinoza. Marx utilizou a edição de H.E.G. Paulus, publicada no ano de 1802, em Iena. Nos cadernos, não há qualquer referência à *Ética* nem ao *Tratado Político*. Nas transcrições do primeiro caderno, dedicado ao *TT-P*, percebe-se a caligrafia de Marx. É de se supor, portanto, que a peculiar organização dos trechos foi concebida por ele e não pelo copista, a quem Marx encomendou a transcrição de 45 fragmentos das *Cartas* de Spinoza. Somente as passagens das *Cartas* I, II e XIX são da mão de Marx. Marx reorganizou os trechos do *TT-P* em três blocos. No primeiro, reuniu os capítulos VI, XIV e XV. No segundo, em ordem invertida, os capítulos XX a XVI. No terceiro, os capítulos VII a XIII e os capítulos I a V. Não se trata de mera cópia de fragmentos desconexos. Marx corta trechos, encadeia passagens com novos conectivos; em suma, elabora aquilo que Matheron denomina uma verdadeira “montagem” (Matheron 17, p. 160). Abaixo, a organização dos capítulos, tal como transcrita pelo copista:

- CAP. VI. *De miraculis*
- CAP. XIV. *Quid sit fides*
- CAP. XV. *De ratione et theologia*
- CAP. XX. *De libertate docendi*
- CAP. XIX. *Jus circa sacra*
- CAP. XVIII. *De gr. politic. ex republ. hebr.*²
- CAP. XVII. *De republ. Hebr.*
- CAP. XVI. *Fundamenta reipublicae*
- CAP. VII. *De interpret. Scriptur*
- CAP. VIII. *De origine Pentateuchi &*
- CAP. IX. *De Esra bibl. coll. & not. Marg.*
- CAP. X. *De reliquis libris*
- CAP. XI. *De apostolor. autoritate in epist.*
- CAP. XII. *De scriptur. sacra & vero verbo dei*
- CAP. XIII. *Simplicit. script. sacr. ad prax.*
- CAP. I. *De prophetia*
- CAP. II. *De prophet.*
- CAP. III. *De dono prophetico Hebraeor*

CAP. IV. *De lege divina*

CAP. V. *De cerimon. & fide histor* (Marx 10 p. 31)

Ao analisar o caderno de Marx dedicado ao *TT-P*, Matheron se mune de uma dupla precaução metodológica: ele descarta toda consideração sobre qual seria o conteúdo do pensamento do jovem Marx à época, bem como as intenções que poderiam tê-lo levado à leitura da obra de Spinoza. Só importa, portanto, o puro confronto do caderno de Marx com o próprio texto de Spinoza. É certo que a montagem implica uma simplificação do texto, e não poderia ser de outro modo, mas, a partir da análise da estrutura da compilação, da observação das transcrições e das omissões, é possível determinar qual Spinoza emerge desta montagem.

Na primeira parte da montagem, que envolve os capítulos VI, XIV e XV do *TT-P*, nota-se que a seleção de fragmentos aponta para uma crítica do fenômeno religioso tipicamente afim ao iluminismo clássico, que apreende a superstição sob o signo do ardil de uns contraposto à ignorância de outros. Assim sendo, toda a questão do sobrenatural e da crença é concebida como mero erro especulativo. A coleção de fragmentos indica que o Spinoza de Marx ignora, assim, a problemática da antropogênese, ou seja, da constituição da humanidade do homem a partir dos seus modos determinados de existência (Bove 5, p. 157-177). Do mesmo modo, ignora a questão da servidão passional, a qual se conecta com o problema da *materialidade da existência da ideologia*, valorizada pela leitura que Althusser fez do *TT-P* (Althusser 3, p. 85). Nesse sentido, nenhuma passagem relacionada às causas da superstição é transcrita por Marx, daí porque Marx negligencia por completo o *Prefácio* do *TT-P*, que trata precisamente da gênese da superstição. Marx demonstra, portanto, mais interesse nos efeitos da crença no sobrenatural. Contrariamente a esta simplificação, na sua obra *Thèses provisoires en vue d'une réforme de la philosophie*, publicada em 1842, Feuerbach afirmava que “o segredo da teologia é a antropologia” (Feuerbach 7, p. 108).

A questão do credo mínimo³ que remonta aos sete artigos fundamentais de fé enunciados por Spinoza no capítulo XIV, também é omitida por Marx (fragmentos 17-25). Segundo Matheron (17, p. 188), esta omissão diria respeito ao fato de Marx não aceitar que Spinoza pudesse acreditar na existência de algum elemento em comum entre um confessionalismo teocrático, tal como o do Estado Hebreu, e a religiosidade de um Estado democrático, em que houvesse separação entre política e religião. No capítulo

XIV do *TT-P*, Spinoza afirma que o verdadeiro culto de Deus prescreve unicamente a prática da justiça (obediência às leis) e da caridade (amor ao próximo), independentemente da origem destas regras – quer elas sejam ensinadas pela luz natural, quer sejam resultado de uma mistificação. Por aí se vê que Spinoza não coloca a religião como um obstáculo absoluto ao desenvolvimento do corpo coletivo. Spinoza demonstra como as instituições da teocracia hebraica, adaptadas à imaginação daquele povo, ou seja, a uma situação de heteronomia espiritual, podiam proteger as forças democráticas existentes e, assim, promover a vida em comum. Ao passar ao largo desta questão, Marx ignora o papel positivo que a imaginação e mesmo a religião podem desempenhar em determinados contextos.

A segunda parte da montagem de Marx, relativa aos capítulos XX a XVI do *TT-P*, em ordem invertida, gira em torno do confronto entre dois tipos de Estado. Nos fragmentos relativos ao Estado hebreu (fragmentos 52-67), relativos ao capítulo XVII do *TT-P*, a teocracia hebraica surge como mero Estado opressivo. Marx cria, portanto, uma contraposição rígida entre o Estado confessional e o Estado democrático. O Estado confessional e opressivo é constituído por quatro características: (i) recurso à superstição para criar uma servidão voluntária (fragmentos 58-60), (ii) governo violento (fragmentos 61-62), (iii) promoção e manipulação do fanatismo popular de modo a criar uma obediência total (fragmentos 63-64), (iv) inviabilidade a longo prazo de um tal Estado na medida em que é incompatível com a natureza humana (fragmentos 65-66).

No Estado democrático, apreendido como único estado autêntico porque conforme a sua essência, é a salvação de todo o povo que é erigida em lei suprema (*ubi salus totius populi, non imperantis summa lex est* [fragmento 75]). Dos fragmentos relacionados a tal Estado, podemos depreender quatro características positivas: (i) garantia da liberdade espiritual (fragmento 75), (ii) normas de governo não violentas na medida em que se reduzem àquilo que demanda o bem do povo (fragmento 75), (iii) contenção do furor religioso em benefício do desenvolvimento cívico (fragmentos 76-78), (iv) duração prolongada do Estado por conta da ausência de contradições internas (fragmentos 73-75).

Diferentemente das partes anteriores da montagem, na terceira parte, abrangendo os capítulos VII a XIII e I ao V do *TT-P*, não existe um eixo que dote de coerência os fragmentos selecionados por Marx. Os fragmentos concernem basicamente à interpretação da Escritura, mas, como o nota Matheron, a montagem de Marx parece

unicamente interessada em demandar do *TT-P* “materiais suscetíveis de confirmar as análises teóricas já feitas” (Matheron, 10, p. 204). Desse modo, grande parte do desenvolvimento da “teoria da leitura”, apresentada no capítulo VII do *TT-P*, do qual Marx reteve apenas dois fragmentos (79 e 80), é negligenciada. Tal omissão reforça o caráter frouxo e pouco coeso dos trechos transcritos.

Os outros dois cadernos de Marx dedicados a Spinoza tratam da correspondência deste último, e compreendem 58 fragmentos. O primeiro caderno abrange as seguintes cartas: XIX, I, II, IV, V, VII, XI, XIII, XIV, XVI, XXVI, XXXI, XXXII, XXXIII, LXI, LXII, LXVIII, LXXV, LXXVIII, VIII, IX, X e XII. O segundo caderno abarca as cartas XII, XVII e LXXVI. Somente os fragmentos 171 a 183 foram transcritos pelo próprio Marx. Os demais 45 fragmentos foram reproduzidos por um copista contratado por Marx. Diferentemente do primeiro caderno, dedicado ao *TT-P*, estes dois cadernos não permitem nenhum tipo de interpretação. A partir dos temas tratados nas cartas, podemos apenas supor que Marx tivesse adquirido, então, certa familiaridade com determinados temas spinozistas. Em nenhum dos três cadernos, percebe-se a introdução de comentários feitos por Marx aos fragmentos retirados da obra de Spinoza.

3. Spinoza nos textos jornalísticos de Marx

A partir de 1842, Marx engaja-se com a atividade jornalística, escrevendo inúmeros textos a favor da liberdade de imprensa. Neste período, Marx menciona o nome de Spinoza em apenas dois artigos. As referências são genéricas e não revelam qualquer tipo de influência de Spinoza sobre Marx. Entretanto, muito embora o recurso ao filósofo holandês seja completamente acessório, podemos notar que o Spinoza que aparece nos textos é o mesmo da montagem do *TT-P*. Ou seja, a mobilização de Spinoza nos textos de Marx se dá, principalmente, a partir da questão da autonomia do político e da liberdade espiritual, segundo uma perspectiva marcadamente antirreligiosa.

Entre janeiro e fevereiro de 1842, por ocasião da *Instrução do Governo Prussiano de 24 de dezembro de 1841*, Marx redige seu primeiro artigo enquanto jornalista intitulado *Comentários sobre a recente instrução para a censura na Prússia* (Marx 11, p. 67-92). O artigo seria publicado nos *Deutsche Jahrbücher*, editado por Arnold Ruge,

em 1842, mas, por conta da repressão à imprensa, o texto somente pôde ser publicado na Suíça, em fevereiro de 1843, nas *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*. Spinoza figura duas vezes no texto.

A primeira referência a Spinoza ocorre logo no início do texto de Marx. No artigo segundo da *Instrução*, dizia-se: “a censura não deve impedir a busca séria e comedida da verdade” (Marx, 3, p. 70). Em face disso, no seu texto, Marx argumenta que a busca da verdade (*Untersuchung der Wahrheit*) não pode ser condicionada por fatores extrínsecos, tal como o fato de ser “séria” (*ernsthafte*) ou “comedida” (*bescheidene*). “A verdade”, escreve Marx, “é tão pouco comedida quanto a luz; e com relação a quem deveria ser comedida? Com relação a si mesma? *Verum est index sui et falsi*. Então, com relação ao falso?” (Marx 11, p. 71). Marx argumenta que a verdade é, como a luz, sobranceira a categorias morais. Tanto a metáfora da luz quanto a frase spinozana, destacada na forma de aforismo – *Verum index sui et falsi* –, remetem à *Ética II*, prop. 43, escólio: “exatamente da mesma maneira que a luz revela a si própria e as trevas, assim também a verdade é norma de si própria e do falso”.

Também na *Carta 76*, dirigida a Albert Burgh, Spinoza rompia com a tradição filosófica que estabelecia a veracidade de uma ideia por meio da sua correspondência com o objeto ideado. Spinoza afirmava que é por ser verdadeira que a ideia corresponde ao objeto, e não o contrário – a verdade é norma de si mesma. Assim, o modo como Marx convoca Spinoza no texto revela que ele tinha familiaridade com a proposição 43 da *Ética*. É verdade que ele poderia ter extraído a mesma referência da *Carta 76*, mas esta correspondência não figura nos seus cadernos, ausência que, juntamente com o fato de ele se referir à metáfora da luz, reforça a ideia de que Marx buscou na *Ética* a referência a Spinoza.

A argumentação do artigo deixa entrever vestígios das oposições que Marx depreendeu da leitura do *TT-P* e que registrou, conforme vimos, no primeiro dos seus cadernos dedicados a Spinoza. No artigo como na montagem, Marx defende que o Estado deve promover a separação entre política e religião, cujo corolário é a garantia da liberdade espiritual. Desta separação decorre, ademais, a salvaguarda da própria religião, pois, na medida em que o Estado confessa um determinado credo e o utiliza para controlar o povo, ele deixa de atender a finalidade pela qual ele fora instituído: a liberdade. Entregue, portanto, a forças que ele não pode controlar, o Estado soçobra (fragmentos 35-45, referentes ao capítulo XX do *TT-P*).

Na metade do texto, Marx se refere uma vez mais a Spinoza:

Com base na *Instrução*, a censura deverá rejeitar os heróis intelectuais da moral, tais como Kant, Fichte, Spinoza, enquanto irreligiosos, enquanto inimigos da disciplina, dos costumes, da decência pública. Todos estes moralistas procedem por meio de uma contradição de princípio entre moral e religião, porque a *moral* repousa sobre a *autonomia*, e a *religião*, sobre a *heteronomia* do espírito humano” (Marx 11, p. 78).

Aqui, Marx traça uma distinção entre moral, “enquanto princípio de um mundo que obedece as suas próprias leis” (*als Prinzip einer Welt, die eignen Gesetzen gehorcht*), e a religião, enquanto lugar da heteronomia. Marx se vale da polarização entre autonomia e heteronomia para sustentar o seu discurso, o que justifica a referência a Kant e a Fichte, mas não ao filósofo holandês. Segundo Spinoza, não há lugar para um agir livre alheio ao mundo circundante, concebido à imagem de um *imperium in imperio*, como se poderia imputar a Kant e, de forma mais clara, à radicalização do idealismo presente em Fichte. O sujeito ético se inscreve numa lógica de devir-causa, numa necessidade recursiva, o que exclui toda possibilidade de se concebê-lo como causa absoluta⁴. Spinoza é, pois, mobilizado enquanto representante de uma filosofia que não é propriamente a sua. De todo modo – e isto talvez seja, a esta altura, mais relevante –, o fato de Spinoza ser mencionado na companhia de Kant e Fichte, que à época, gozavam de grande consideração por parte daquele que viria a redigir o *Capital*, significa, por extensão, que Marx tinha também por ele uma indubitável estima. No final do artigo, Marx escreve: “*Rara temporum felicitas, ubi quae vilis sentire et quae sentias dicere licet*” (Marx 11 p. 92). A frase é de Tácito (*Histórias*, Livro Primeiro, § 1º). A mesma citação constitui, entretanto, o título do capítulo XX do *TT-P*.

Alguns meses depois, em julho de 1842, já na *Rheinische Zeitung*, Marx redigiu uma contrarréplica ao artigo assinado pelo editor da *Kölnische Zeitung*, Karl Hermes, e publicado no número 179 daquele jornal. Na origem do artigo, estava, pois, uma discussão sobre religião e filosofia no âmbito da liberdade de imprensa. Marx se insurge contra aqueles que defendem a religião em detrimento da filosofia. Afinal, filosofar é a própria “atividade da livre razão”. (Marx 12, p. 127). E um “Estado cristão deverá satisfazer o conceito de Estado enquanto realização da liberdade segundo a razão” (Marx 12, p. 128). Por outro lado, um Estado somente pode ser genuinamente confessional se for um Estado teocrático, onde os representantes de Deus ou bem o

próprio Deus dirigem as coisas públicas (Marx 12, p. 127). Marx mobiliza, pois, ideias afins àquelas que registrara, um ano antes, na sua montagem dedicada ao *TT-P*.

No final do artigo, Marx cita Spinoza:

Imediatamente antes e depois da grande descoberta do verdadeiro sistema solar por Copérnico, a lei da gravidade do Estado foi descoberta. O centro da gravidade do Estado foi encontrado nele próprio. (...) Maquiavel e Campanella, antes, e Hobbes, Spinoza e Hugo Grotius, depois, até Rousseau, Fichte e Hegel, começaram a considerar o Estado de um ponto de vista humano e desenvolveram suas leis naturais a partir da razão e da experiência (Marx 12, p. 129)

Os argumentos e o encadeamento de ideias presentes no artigo de Marx pareciam sugerir que Spinoza seria convocado de modo mais específico; a menção a seu nome é feita, contudo, de modo completamente genérico, dentre vários outros autores que, como ele, afirmaram a autonomia da política contra a religião. A partir desta menção, não é possível depreender nada a respeito da originalidade da solução spinozana para esta questão.

4. Conclusão provisória

A partir da tese de doutorado, dos cadernos preparatórios e da “montagem” do *TT-P*, pudemos esquadrihar o modo como Marx se familiarizou com Spinoza. Percorrendo os textos jornalísticos em que o nome de Spinoza é convocando, notamos certas constâncias e reiterações concernentes ao modo como Marx se valeu de Spinoza. Com base nesses textos, podemos, portanto, delimitar algumas teses assimiladas por Marx a partir do modo como ele leu Spinoza:

Primeira tese: Filosofia e religião são domínios distintos. A fé ensina a obediência, enquanto a filosofia ensina a verdade. “No que diz respeito à verdade e à certeza de coisas puramente especulativas, nenhum outro espírito lhes dá melhor testemunho do que a razão, a única a que foi atribuído o reino da verdade” (fragmento 32, copiado do capítulo XV do *TT-P*). A razão não pode ser submetida à religião, a qual, por sua vez, deve ser mantida à distância de especulações metafísicas.

Segunda tese: Um Estado democrático não cerceia a liberdade de expressão, mas, pelo contrário, a suporta e a promove. O fim do Estado é, pois, a liberdade (fragmento

37, copiado do capítulo XX do *TT-P*). Isto é ainda confirmado pelo que de que nenhum soberano dispõe de meios necessários para impor seu domínio sobre os corações e mentes de seus súditos. Se procurar, portanto, impor um tal jugo, isso não atrairá senão desgraças para si mesmo e para o Estado.

Terceira tese: A religião é uma impostura que, quando misturada com a política, se torna instrumento de dominação violenta e mecanismo de manipulação das paixões populares. A fim de reforçar esta linha de raciocínio, Marx transcreve uma passagem do capítulo XVII do *TT-P*: “sua vida (dos Hebreus) era como um perpétuo sacrifício à obediência” (fragmento 64).

5. *A Sagrada Família: contra Spinoza e a favor de Spinoza*

Nos anos seguintes, Marx redigiu importantes textos: *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843), *Sobre a Questão Judaica* (1843), *Contribuição para a Crítica da filosofia do Direito de Hegel: Introdução* (1844) *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844), *Teses sobre Feuerbach* (1845). Em nenhuma destas obras, todavia, figura qualquer menção ao nome de Spinoza. Tampouco nos textos jornalísticos de Marx deste período se encontra alguma referência ao filósofo sefardi. É somente em *A Sagrada Família*, redigido em 1844 e publicado em 1845, primeira obra coletiva de Marx e Engels, que voltamos a encontrar uma referência a Spinoza. Pela primeira vez, Marx menciona Spinoza de modo mais específico, dando ao autor da *Ética* um tratamento menos alusivo.

A Sagrada Família é importante por mais um motivo. Foi, na avaliação de Althusser (4, p. 75), a última obra de juventude de Marx. 1845, ano de publicação da obra, foi, com efeito, ainda segundo Althusser, um período crucial do ponto de vista intelectual na vida de Marx. Afinal, foi então que ele redigiu – a primeira, individualmente, e a segunda, com a colaboração de Engels – suas *œuvres de la coupure*, quais sejam: *Teses sobre Feuerbach* e *A Ideologia Alemã*. Foi assim que, na avaliação de Althusser, Marx abandonou uma perspectiva ideológica em favor de uma nova filosofia, baseada no materialismo histórico. E essa tese seria confirmada, ademais, pelas próprias palavras de Marx que, no *Prefácio* de *Contribuição à Crítica da*

Economia Política, de 1859, analisando, retrospectivamente, o momento de elaboração de *A Ideologia Alemã*, afirmou ter sido então que ele e Engels resolveram “acertar as contas com a nossa antiga consciência filosófica” (Marx 15, p. 49).

Em si mesmo, o texto de *A Sagrada Família* já se insere no suposto movimento de acerto de contas, a que Marx faz alusão em 1859. Isto é, *A Sagrada Família* já antecipa a radicalização das pretensões filosóficas e antifilosóficas de Marx que tomarão corpo em *A ideologia alemã*. Se é verdade que o espírito crítico de Marx ainda se mantém prisioneiro da problemática idealista da qual ele pretende se desembaraçar, valendo-se de Feuerbach, é também verdade que a pretensão de rompimento com a filosofia alemã já se anuncia de forma clara. A crítica da alienação não se limitava, desde a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, aos debates sobre religião. Ela se espalhou da política à economia, passando pela filosofia, compreendida, então, como “não sendo outra coisa senão a religião trazida para o pensamento e conduzida pensadamente” (Marx 14, p. 117). É, pois, no âmbito deste esforço crítico do idealismo reinante na Alemanha, que concernia diretamente a filosofia, que Spinoza vem a ser mobilizado em *A ideologia alemã*. Todavia, Marx não cita Spinoza para reforçar suas críticas às abstrações metafísicas que reinavam entre os despojos de Hegel. Pelo contrário, Spinoza é incluído na tradição que Marx visa a combater, tratado como representante da metafísica racionalista e abstrata.

Como Pedro o fizera em relação a Cristo no *Evangelho*, Marx rejeitou Spinoza três vezes em *A Sagrada Família*. Diferentemente de Pedro, contudo, Marx não o fez por medo. Tudo leva a crer que ele estava, de fato, convencido que Spinoza, ao lado de Descartes, Malebranche e Leibniz, seria representativo de uma tradição metafísica, a qual seria, então, à sua época, primeiramente através de Hegel e, posteriormente, através de Bruno Bauer, ressuscitada. Como o afirma Tosel: “tudo se passa como se Marx, repellido pela aparência metafísica da *Ética*, tivesse esquecido aquilo que havia aprendido do *TT-P* – e que parecia ser uma aquisição duradoura” (Tosel 21, p. 133).

A seção *Batalha crítica contra o materialismo francês*, que integra o Capítulo VI de *A Sagrada Família*, é redigida em resposta à reconstrução histórica do materialismo formulada por Bruno Bauer, a qual é reproduzida *ipsis literis* por Marx:

O *spinozismo* havia dominado o século XVIII, tanto em seu desenvolvimento francês, que convertia a matéria em substância, quanto no teísmo, que dava à matéria um nome mais espiritual. A *escola francesa de Spinoza* e os partidários do

teísmo eram apenas duas seitas, que brigavam entre si acerca do verdadeiro sentido de *seu sistema*... O simples destino desse esclarecimento foi seu naufrágio no *romantismo*, depois de elas terem sido obrigadas a se entregar à Reação, que começou a partir do movimento francês (Marx 14 p. 143)

Contrariamente a Bauer, Marx sustenta, copiando o texto do *Manuel d'histoire de la philosophie moderne*, de Charles Renouvier (1844)⁵, que a religião e as instituições políticas não foram os únicos inimigos do Iluminismo e do materialismo francês. Estes também haviam travado uma “luta aberta e marcada contra a metafísica do século XVII e contra toda metafísica, especialmente contra a de Descartes, Malebranche, Spinoza e Leibniz” (Marx 14 p. 144). Tal metafísica, rediviva na Alemanha, somente poderia sucumbir por duas vias: seja pela vereda teórica, franqueada por Feuerbach, seja pela via prática do socialismo e do comunismo francês e inglês. Spinoza é, pois, representativo de um paradigma a ser batido.

Morfino nos chama a atenção para o fato de Marx reproduzir, então, uma visão tipicamente hegeliana de Spinoza. Na seção *O ciclo especulativo da Crítica absoluta e a filosofia da autoconsciência*, Marx escreve:

A luta entre *Strauss* e *Bauer* em torno da substância e da autoconsciência é uma luta no seio das especulações hegelianas. Em Hegel encontramos três elementos: a substância spinozista, a autoconsciência fichteana e a unidade hegeliana necessário-contraditória de ambas, o espírito absoluto. O primeiro elemento é a *natureza* metafisicamente disfarçada na *separação* do homem, o segundo é o *espírito* metafisicamente disfarçado na *separação* da natureza, o terceiro é a *unidade* metafisicamente disfarçada de ambos, o *homem real* e o *gênero humano real* (Marx 14, p. 158)

Spinoza seria, portanto, aquele mesmo que figura na obra de Hegel, o Spinoza vitalista, do princípio espiritual cósmico, da substância panteísta e expressiva, que necessitaria ser harmonizado com a dimensão subjetiva e finita, desenvolvida por Kant e Fichte. Da leitura de Marx não podemos depreender nenhuma problematização do modo como o próprio Hegel leu Spinoza. Mas voltando à seção que trata da história do materialismo, notamos que a verdadeira genealogia do materialismo francês sugerida por Marx/Renouvier, compreenderia duas origens, nenhuma das quais envolveria Spinoza:

'A rigor e falando em sentido prosaico', existem duas tendências no materialismo francês, das quais uma provém de Descartes, ao passo que a outra tem sua origem em Locke. A segunda constitui, preferencialmente, um elemento da cultura francesa e desemboca de forma direta no socialismo. A primeira, representada pelo

materialismo *mecânico*, acaba se perdendo naquilo que poderíamos chamar de *ciências naturais* (Marx 14 p. 144)

A investida de Marx contra Spinoza nos deixa perplexos por mais uma razão. Tratando-se de uma obra de marcada inspiração feuerbachiana, Marx prefere seguir Renouvier. E não reproduz, assim, nenhum dos argumentos de Feuerbach favoráveis ao filósofo sefardi. Por outro lado, Marx elogia o empirismo e o materialismo ingleses por características que Feuerbach, por sua vez, atribuía a Spinoza. No parágrafo 15 dos *Princípios da filosofia do futuro*, de 1843, Feuerbach afirmava que em Spinoza, “o próprio Deus é materialista” e que “Spinoza é o Moisés dos livres pensadores e materialistas modernos” (Feuerbach 8, p. 152). Tosel nota, nesse sentido, a existência de ao menos três teses que, embora tenham sido atribuídas por Marx ao materialismo inglês, bem poderiam ser imputadas ao Spinoza de Feuerbach, tal como desenvolvido em *Teses provisórias para a reforma da filosofia* (1842) e *Princípios da filosofia do futuro* (1843):

Primeira tese: A matéria é *causa sui*, uma realidade primária, que se explica por si mesma, independentemente do concurso de qualquer princípio externo. Como diz Marx, evocando Hobbes: “ela [a matéria] é o sujeito de todas as mudanças” (Marx 14, p. 147).

Segunda tese: A ordem humana é interna à natureza, não se podendo concebê-la como um *imperium in imperio*. Ou, como diz Marx, novamente aludindo a Hobbes: “o homem está submetido às mesmas leis que a natureza” (Marx 14, p. 148).

Terceira tese: A liberdade não pode ser compreendida à luz do livre-arbítrio, como faculdade negativa para fazer ou deixar de fazer algo, mas como potência. Assim, a liberdade é entendida como potência como aptidão a perseverar na existência, fazendo valer sua realidade singular. Se é assim,

os crimes não deverão ser castigados no indivíduo, mas [devem-se] sim destruir as raízes antissociais do crime e dar a todos a margem social necessária para exteriorizar de um modo essencial sua vida. Se o homem é formado pelas circunstâncias, será necessário formar as circunstâncias humanamente” (Marx 6, p. 150).

6. Conclusão

A Sagrada Família é uma obra de passagem, ponto de culminância da incursão feuerbachiana de Marx, ela já anuncia o salto sobre o riacho de fogo que virá a se realizar em *A ideologia alemã*, o acerto de contas definitivo com a antiga consciência filosófica. A partir de então, a visão de Marx a respeito de Spinoza não se modificará. E Spinoza jamais poderá ser contado entre os nomes de apreço de Marx. Todavia, uma coisa é rejeitar o nome de Spinoza, outra coisa bem diferente é recusar as ideias de Spinoza.

A partir de tudo o que vimos, as condições metodológicas sugeridas por Skinner nos impedem de confirmar a hipótese de uma influência de Spinoza sobre Marx. Por outro lado, o verdadeiro cúmplice teórico de Spinoza não é certamente aquele Marx, entusiasta de Fichte e Kant, o mesmo que, a partir da leitura do *Tratado Teológico-Político*, desenvolveu uma “montagem” de passagens da obra de Spinoza. À revelia das nossas expectativas, é somente a partir do momento em que Marx rejeita Spinoza que o vemos abraçar uma perspectiva teórica verdadeiramente afim ao spinozismo. Marx precisou contradizer Spinoza para, enfim, apesar de si mesmo, tornar-se não um descendente de Spinoza, como gostaria Althusser, mas seu cúmplice. Contradizendo-lhe, ele terminou por confirmá-lo por completo.

THE CUNNINGS OF COMPLICITY: ON THE ALLEGED INFLUENCE OF SPINOZA ON MARX

Abstract: In the present article, we debate the hypothesis concerning the so-called influence of Spinoza on Marx’s works. Departing from a sentence written by Althusser – “[Spinoza] is the only direct ancestor of Marx” –, we try to demonstrate that the relation between Spinoza and Marx does not have any support at a historiographical level, but only at the level of theoretical affinities. This argument is confirmed by the confrontation of Marx’s reading on Spinoza with his refutation of Spinoza carried out in *The Holy Family*. Contrary to what we might expect, when Marx abandons his most pronounced idealistic phase, the one Althusser called *Kantian-Fichtean*, he rebels altogether against Spinoza. Therefore, against the spinozism, Marx brings off, however, a set of theoretical reflections that could be attributed to Spinoza. By a cunning of encounters, it is denying Spinoza that Marx becomes his intellectual accomplice

Key words: Marx, Spinoza, materialism, freedom, democracy.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ALTHUSSER, L. *Lire le Capital*. Paris: Francois Maspero 1968.

2. _____. *Filosofia y materialismo*. Ciudad de Mexico: Siglo Veintiuno Editores, 1988.
3. _____. L'unique tradition matérialiste. *Lignes*, Paris, n. 18, p. 72-119, 1993.
4. _____. *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1996.
5. BOVE, L. Bêtes ou Automates. La différence anthropologique dans la politique spinoziste. In: MOREAU, J-F (Org.). *Lectures contemporaines de Spinoza*. Paris: PUPS, 2012, pp. 157-177.
6. CHAUI, M. Marx e a democracia: o jovem Marx leitor de Espinosa. In: FIGUEIREDO, E. L.; CERQUEIRA FILHO, G.; KONDER, L. *Por que Marx?* Rio de Janeiro: Graal, 1983.
7. FEUERBACH, L. [1842]. Thèses provisoires en vue d'une réforme de la philosophie. In: ALTHUSSER, L. (Org.). *Manifestes Philosophiques*. Paris: PUF, 2001.
8. _____ [1843]. Principes de la philosophie de l'avenir. In: ALTHUSSER, L. (Org.). *Manifestes Philosophiques*. Paris: PUF, 2001.
9. MARX, K. [1841]. *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*. Bordeaux: Editions Ducros, 1970.
10. _____ [1841b]. Le Traité Théologico-Politique et la Correspondance de Spinoza : trois cahiers d'étude de l'année 1841. *Cahiers Spinoza*, Paris, n. 1, p. 29-157, 1977.
11. _____ [1842]. Comments on the latest Prussian censorship instruction. In: EASTON, D.; GUDDAT, K. H. (Org.). *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*. Cambridge: Hackett Pub Co, 1997.
12. _____ [1842b]. The leading article in no. 179 of the *Kölnische Zeitung: Religion, Free Press, and Philosophy*. In: EASTON, D.; GUDDAT, K. H. (Org.). *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*. Cambridge: Hackett Pub Co, 1997.
13. _____ [1844]. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2008.
14. _____ [1844b]. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2011.
15. _____ [1859]. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2008.
16. MATHERON, A. *Le Christ et le Salut des ignorants*. Paris: Aubier, 1971.
17. _____. Le Traité Théologico-Politique vu par le jeune Marx. *Cahiers Spinoza*, Paris, n. 1, p. 29-157, 1977.
18. MORFINO, V. *Marx e Spinoza*. Mimeo.
19. RUBEL, M. Marx à la rencontre de Spinoza. *Cahiers Spinoza*, Paris, n. 1, p. 7-28, 1977.
20. SKINNER, Q. Meaning and understanding. In: _____. (Org.). *Visions of politics I: Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

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

NOTAS

¹ “Ἀσεδῆς δέ οὐχ ὁ τοῦς τῶν πολλῶν θεοῦς ὄναιρῶν, ἀλλ’ ὁ τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων” (Marx 9, 208).

² Houve um erro de transcrição cometido pelo copista. Marx teria escrito: *Dogm. politic. ex republ. hebr.*

³ Sobre a questão do credo mínimo, v. Matheron 16, p. 72.

⁴ A esse respeito, cf. *Ética IV*, prop. 20.

⁵ Ver Olivier Bloch, *Marérialisme, genèse du marxisme* (citado por Tosel 21, p. 132).