

INTRODUÇÃO

These basic propositions, which permeate Spinoza's whole system, testify to its kinship to the old materialism as well as to the new – to dialectical materialism. Lyubov Akselrod, em *Spinoza and Materialism*.

Caio Prado Júnior, em *Dialética do Conhecimento*, afirma que a maior dificuldade para compreender a dialética materialista está em que tal análise e exposição giram, aparentemente, à luz da lógica formal clássica que constitui nossa maneira de pensar ordinária, “tenhamos consciência ou não, maneira essa consolidada por séculos de tradição ideológica, e por isso tão solidamente implantada no espírito ou inteligência dos seres humanos e da Cultura” (Prado, 1952, p. 3). Acredito que do mesmo modo, se partirmos de nossos processos habituais de pensamento e raciocínio, que remontam ao dualismo platônico, teremos apenas uma perspectiva ou interpretação metafísica da filosofia de Espinosa, e não do pensamento espinosano. A tradição filosófica ocidental, tentando alcançar a filosofia espinosana de um ponto de vista metafísico, não conseguiu enxergar nada além de um filósofo integrante da tradição racionalista, uma figura disputada na controvérsia Panteísta¹ ou um autor influente no Idealismo Alemão. De todo modo, o espinosismo definitivamente foi visto como uma espécie de anomalia na história do pensamento ocidental, como Gueroult destacou, “no céu da filosofia, Espinosa não parou de brilhar com um brilho singular” (Gueroult, 1968, p. 9, nossa tradução). Outros descreveram sua obra como um “caos impenetrável, um monstro de confusão e escuridão” (Negri, 1993, p. 3). A dissolução do eu, a negação de qualquer separação entre

direito e poder, a rejeição de toda revelação divina, são alguns axiomas de Espinosa que colocam em segundo plano a questão sobre a fundamentação epistemológica, expressa no embate entre empiristas e racionalistas no início da modernidade.

Espinosa negou a tradição e considerou Demócrito, Epicuro e Lucrecio – os fundadores do materialismo – como seus mestres.² A unidade do universo é a ideia central do sistema de Espinosa, algumas proposições básicas que decorrem deste princípio universal são a rejeição do ato de criação originária, da teleologia transcendental e o reconhecimento da investigação da causalidade mecânica como método geométrico. Proposições básicas que permeiam todo o sistema espinosano, e que podem ser, facilmente, relacionadas, de maneira geral, com princípios materialistas.

No século XIX, o resgate do pensamento de Espinosa por Hegel marcou um ponto de renovação do espinosismo na modernidade. Ao destacar a relevância do pensamento espinosano em sua própria filosofia, Hegel contribuiu para a redescoberta e valorização das ideias de Espinosa, mal interpretadas ou negligenciadas em épocas anteriores. Schelling reconheceu que Espinosa, “ao unificar pensamento e extensão na Substância, apontou o caminho para uma solução, com a qual ele e então Hegel foram capazes de desenvolver uma concepção dialética do universo” (Lloyd, 2011, p. 225). Macherey diz que o esforço de Espinosa “para pensar o absoluto, mas os limites históricos desse pensamento tornaram impossível ir além, na antecipação de um ponto de vista final, onde Hegel já está situado e a partir do qual ele interpreta todas as filosofias anteriores retrospectivamente” (Macherey, 2011, p. 14). Nas palavras de Harris, a única coisa que

* Professor da Univassouras/Doutorando UERJ (Rio de Janeiro, Brasil). kissel.goldblum@univassouras.edu.br

1 Também chamada de *Spinozismusstreit*.

2 Cf. Akselrod, 1952, p. 88.

merece destaque no hegelianismo é que “Hegel em sua Lógica desenvolve basicamente as ideias do espinosismo com relação ao finito e infinito e liberdade e necessidade” (Lloyd, 2001, p. 231). Este resgate hegeliano reabilitou a figura de Espinosa, que passou a ser reconhecida como um dos grandes pensadores da história da filosofia. Hegel, que estava no centro teórico e geográfico das discussões acerca dos embates entre concepções idealistas, materialistas etc., pretendeu superar os paradigmas teórico filosóficos de sua época – munido de ferramentas espinosanas – o que acabou reavivando o interesse geral por Espinosa e expandiu os estudos sobre o espinosismo, presente nas divergências teóricas na Alemanha à época.

Feuerbach, um destes pensadores alemães, fundamentais na história do materialismo, do século XIX, dizia que Espinosa tinha acertado com a sua proposição, ao menos, “paradoxal: Deus é um ser extenso, isto é, material. Encontrou, pelo menos para a sua época, a verdadeira expressão filosófica da tendência materialista dos tempos modernos; legitimou-a e sancionou-a: o próprio Deus é materialista” (Engels, 2002, p. 25). A filosofia de Espinosa consistiria em uma religião, porque não negaria a representação de um Deus imaterial. “Espinosa é o Moisés dos livres pensadores e materialistas modernos” (*Ibidem*). Ao resumir as conclusões do sistema de Espinosa, em *Princípios da Filosofia do Futuro*, Feuerbach destacava: se admitirmos a ausência de objetos e um mundo além de Deus, também devemos aceitar que não há um Deus além do mundo, os objetos e o mundo estariam intrinsecamente ligados a Deus nessa interpretação. O panteísmo espinosano seria uma forma de “ateísmo teológico” que, apesar de negar a teologia, conservaria uma perspectiva teológica. A *causa sui* foi colocada no lugar de um ato de criação. Em síntese, para Feuerbach, teríamos em Espinosa uma “negação da teologia, mas uma negação que ainda professa um ponto de vista teológico” (*ibid*, p. 28).

No século XX, Louis Althusser marcou um novo ponto de inflexão ao afirmar, em *Ler o Capital*, que sua filosofia seguia o caminho aberto por Espinosa e Marx: “a filosofia de Spinoza introduziu uma revolução teórica sem precedentes na história da filosofia [...] nós podemos

considerar Spinoza como o único ancestral direto de Marx do ponto de vista filosófico” (Althusser, 1980, p. 18). Assim, Althusser marca uma renovação da tradição materialista espinosana na contemporaneidade, demarcando uma certa oposição ao estruturalismo, quando uma vez, “reclamou que seus críticos o chamavam de ‘estruturalista’ apenas porque ‘o estruturalismo estava na moda e não era preciso ler sobre ele em livros para poder falar’. Poucos, se é que algum, desses leitores suspeitaram que ele era, em vez disso, um ‘espinosista’” (Montang, 2017, p. 9, nossa tradução).

Foi no final da década de 1960 que surgiu um “novo Espinosa” em uma escola francesa de estudos sobre Espinosa (Vinciguerra 2009). Gilles Deleuze foi, sem dúvida, um dos primeiros a despertar um interesse renovado no espinosismo por meio de sua publicação *Expressionism in Philosophy: Spinoza* (1968). Emergindo do momento do marxismo estruturalista, Etienne Balibar também defendeu, em vários ensaios e livros, a relevância de Espinosa para a antropologia política e a filosofia atuais. Ambos, de maneiras diferentes, assumem a importância da filosofia ética e política de Espinosa como uma ferramenta conceitual para pensar no presente (Balibar, 1997, p. 4).

A aproximação metodológica entre o pensamento de Espinosa e de Marx é incontornável, reconhecidamente, para autores como Étienne Balibar, Alexandre Matheron, Pierre Macherey, Antonio Negri e Warren Montang, entre outros. Franck Fischbach em *Marx with Spinoza*, cita Georgi Plekhanov (um dos fundadores do marxismo junto com Lenin, Rosa Luxemburgo e Karl Kautsky) como um dos principais espinosistas da história do materialismo. Referência para o pensamento de Lenin, Plekhanov afirmava que para negar o idealismo hegeliano, Marx utilizou a perspectiva espinosana de Feuerbach, que afirmava que Espinosa interpretara, em última instância, os “fenômenos naturais como atos de Deus”, conservando assim a dimensão teológica. Portanto, “Feuerbach, ao substituir *Deus sive natura* de Spinoza por *aut Deus au natura*, restaurou a herança de Espinosa e despiu o que Plekhanov chama de sua herança pendente teológica” (Fischbah, 2023, p. 16, nossa tradução). Em outras palavras, se “Marx recuperou algo do espinosismo foi exatamente a

sua concepção de substância na medida em que está engajada em uma ontologia da produção como uma atividade que é infinitamente natural, necessária e materialmente produtiva” (*Ibidem*, nossa tradução).

O 250º aniversário da morte de Espinosa, em 1927, foi comemorado na União Soviética com particular entusiasmo, e todas as principais revistas de filosofia publicaram ensaios sobre seu pensamento. O debate, no entanto, não se concentrou nas ideias de Espinosa em si, mas principalmente na conexão dessas ideias com o materialismo e o marxismo (Maidanski 2012). Durante a década de 1920, os ensaios sobre Espinosa provocaram um conflito entre “Deborinistas” e “Mecanicistas” (Mareeva 2017), com os dois grupos discutindo se Espinosa deveria ser considerado um materialista e o que isso significava. (Stella, 2021, p. 279, nossa tradução).

Os defensores do deborinismo consideravam que o aspecto fundamental do materialismo de Espinosa estava em sua teoria da substância – *sive* (como) – natureza, que em última análise identificava a substância com a extensão. De outro modo, os mecanicistas argumentavam que a substância de Espinosa conservava a equanimidade do mundo, a causalidade mecânica que governa toda a natureza. Afirmavam que os deborinistas estavam equivocados ao considerar a substância com a matéria, pois a matéria, enquanto extensão, era apenas um dos muitos atributos da substância. Para os mecanicistas, o caráter essencial da substância era ser *causa sui*. Nesta esteira, Daniela Stella enfatizou que, em 1932, durante a celebração do 300º aniversário do nascimento de Espinosa, um compromisso foi delineado: ele seria considerado monista e materialista, mas não mais como um precursor do materialismo marxista em si.

Georgi Plekhanov se tornou um nome constantemente mencionado nas discussões sobre Espinosa na ex-URSS. O autor reconheceu a influência de Espinosa em toda a história do materialismo, desde os filósofos franceses do Iluminismo até Marx e Engels. Plekhanov dizia que “o materialismo contemporâneo representa apenas um espinosismo mais ou menos consciente” (Plekhanov *apud* Stella, 2021, nossa tradução), que Espinosa foi o primeiro pensador que entendeu corretamente o problema ontológico fundamental, pois

manteve a unidade do ser e do pensamento, sem reduzir um ao outro. Pensamento e extensão são expressões diferentes de uma mesma substância, o que, por consequência, nos permite ver o ser humano como um só, superando qualquer dualismo entre corpo e mente.

O fato de a substância-natureza de Espinosa ser material e espiritual ao mesmo tempo confirmava essa interpretação, já que Plekhanov pensava que o materialismo autêntico mantém uma “correspondência” entre sujeito e objeto sem reducionismo. Ele escreveu: “nenhum materialista [...] jamais ‘reduziu’ a consciência ao movimento e explicou um pelo outro” (Stella, 2021, p. 282, nossa tradução).

Este artigo se propõe a identificar algumas estruturas elementares do pensamento espinosano, que podem ser entendidas como uma chave para a compreensão de alguns pontos de convergência entre o espinosismo e o materialismo. Ao destacar essas afinidades, explorando como suas concepções se entrelaçam, busco lançar luz sobre possíveis influências do espinosismo na concepção materialista histórico-dialética de Marx. Seguindo as orientações de Macherey, quando afirmou que é “preciso ler Spinoza no presente, atualizá-lo, ou seja, transpô-lo para outra atualidade” (Deleuze, pref). Neste sentido, nosso objetivo é contribuir com uma compreensão mais ampla da filosofia espinosana, para além da velha descrição de Espinosa como o maior dos racionalistas do século XVII.

1 A SENSIBILIDADE É UMA ATIVIDADE PRÁTICA

O máximo a que pode chegar o materialismo antigo, o que não concebe a sensibilidade como uma atividade prática, é contemplar os diversos indivíduos soltos e isolados dentro da “sociedade civil”. Karl Marx em *Teses sobre Feuerbach*.

Demócrito e Epicuro adotaram abordagens, que podemos caracterizar como uma espécie de materialismo contemplativo, cujo objetivo era entender as forças materiais que moldavam o mundo ao redor de um ponto de vista, predominantemente, passivo. Demócrito, por meio de sua teoria atomista, postulou a existência de átomos indivisíveis e eternos como os constituintes fundamentais da realidade, posicionados de tal modo, que não podiam alterar o seu rumo. Epicuro renova as investigações materialistas, incluindo questões subjetivas na análise, como a importância do prazer e da

tranquilidade mental na busca pela felicidade. Para ambos, a realidade era composta por entidades materiais em constante movimento e interação, o conhecimento derivaria da contemplação e observação cuidadosa desses fenômenos naturais. Nesse sentido, ambas as visões, reconhecidamente materialistas, representavam uma tentativa de compreender o mundo material e suas leis subjacentes, oferecendo uma visão que valorizava a contemplação e a análise racional como ferramentas para a compreensão do universo.

No século XIX, a convergência da dialética com a filosofia materialista representou um acabamento histórico metodológico, que alterou a visão tradicional do materialismo contemplativo, baseado na ideia da realidade formada por uma cisão entre ser humano e natureza. O materialismo dialético avançou ao complexificar³ esta unidade fundamental, ao compreender as forças contraditórias subjacentes, dialeticamente opostas em constante interação, às quais os seres humanos são parte constitutiva, não podendo ser concebidos à parte desta unidade. Enquanto o materialismo contemplativo vê a realidade de forma estática e unidimensional, conservando a separação ontológica entre sujeito e objeto, o materialismo dialético reconhece a dinâmica das contradições de uma perspectiva interna, não externa à coisa. Para o materialismo histórico-dialético, a existência é marcada por tensões e conflitos entre diferentes forças, resultando em mudanças ao longo do tempo. Assim, enquanto o materialismo tradicional tende a simplificar a realidade em termos de uma única substância ou entidade, o materialismo dialético abraça a complexidade e a contradição como características fundamentais da existência.

Ao relacionar as ideias de Espinosa sobre a intelecto e movimento com a perspectiva marxiana da sensibilidade como atividade prática, notamos uma via convergente em relação ao modo como os seres humanos interagem com seu ambiente material e social. Reconhecendo uma maneira abrangente e dinâmica pela qual os seres humanos se

relacionam e modificam as circunstâncias da natureza. O materialismo dialético enfatiza a importância das contradições e dos conflitos como motores da mudança social, o conteúdo da realidade é constituído por forças contraditórias. Nas últimas proposições da parte três da *Ética*, Espinosa descreve uma verdadeira mecânica dos afetos, por exemplo na E3P58Dem, quando demonstra que os seres humanos agem à medida que têm ideias adequadas: “logo, ela se alegra também à medida que concebe ideias adequadas, isto é, à medida que age”. Espinosa e Marx compreenderam que os seres humanos são, primeiramente, educados pelos afetos.

Vejamos a E2P7, a “ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas”, Espinosa segue, “a potência de pensar de Deus é igual à sua potência atual agir”. Esta noção reúne entendimento e movimento. Na E3P11, se “uma coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de agir de nosso corpo, a ideia dessa coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de pensar de nossa mente”. Na E2P49dem, ao estabelecer a igualdade entre vontade e intelecto, o pensamento espinosano revela uma profunda interconexão entre entendimento e ação humana: “logo, a vontade e o intelecto são uma só e mesma coisa”. Na E1P32dem, afirma “que a vontade e o intelecto têm, com a natureza de Deus, a mesma relação que o movimento e o repouso”. Este corolário sugere que a vontade, assim como o intelecto, são formas de compreender e agir no mundo. Podemos dizer, dadas as diferenças, que esta concepção está intimamente relacionada à nona tese sobre Feuerbach, onde Marx expõe a sensibilidade como uma atividade prática, destacando a importância da prática humana na transformação e na compreensão do mundo: o “máximo a que pode chegar o materialismo antigo, o que não concebe a sensibilidade como uma atividade prática, é contemplar os diversos indivíduos soltos e isolados dentro da ‘sociedade civil’” (Marx, 2002). É improvável que o leitor familiarizado com a *Ética* não se recorde de Espinosa quando lê “não concebe a sensibilidade uma atividade prática”, porque Espinosa é exatamente o autor que concebe a sensibilidade como uma atividade prática.⁴

3 Essa mudança se assemelha, dadas as diferenças, com o que ocorreu com a evolução dos modelos atômicos, desde Dalton, que concebia o átomo como uma unidade simples, até Bohr, que entendeu a complexidade que constitui a unidade simples.

4 Cf. Sévérac, *Conhecimento e afetividade em Spinoza*, 2009.

2 DIALÉTICA ESPINOSANA – A INTERPENETRAÇÃO DOS OPOSTOS – DA SUBSTÂNCIA INFINITA E DO ATRIBUTO FINITO

Spinoza was a great materialistic thinker, and in this respect he should be considered a predecessor of dialectical materialism. The contemporary proletariat is Spinoza's only genuine heir. Abram Deborin em *Spinoza's World-View*.

Espinosa foi um filósofo que pensou radicalmente a respeito da relação entre as coisas individuais – finitas – e a natureza como um todo – infinita. Toda coisa individual depende de outra coisa para existir, enquanto o infinito contém a causa de sua própria existência dentro de si. Em *El materialismo de Espinosa*, Garcia afirma que as ideias metafísicas de eternidade e “infinito são inteiramente essenciais no pensamento de Espinosa: isso dá origem a uma dialética constante ‘infinito-finitude’, ‘eternidade-duração’, que mais do que ‘explicada’ por Hallett a partir de posições sob cuja luz as afirmações de Espinosa são iluminadas” (Peña, 1974, p. 9, nossa tradução). No E1P8esco1, como “na verdade, ser finito é, parcialmente, uma negação e ser infinito, uma afirmação absoluta da existência de uma natureza, segue-se, portanto, simplesmente pela prop. 7, que toda substância deve ser infinita.” Na carta 50, no “que diz respeito à ideia, de que forma é uma negação, mas não qualquer coisa de positiva, é evidente que a pura matéria, considerada como indefinida, não pode ter forma, só havendo forma em corpos finitos e limitados”. Portanto, a parte, a modificação, é uma negação do infinito, uma negação da totalidade positiva infinita. Desta imensidão, expressam-se partes, que, obviamente, para existir como parte, necessitam de uma definição que a separe do todo infinito: isto não é infinito, porque é isso. Esta negação positiva aponta à coisa ou ao pensamento, ao apontar o que não é. A matemática, por exemplo, é uma linguagem que, por meio de unidades finitas, tenta dar conta de um universo infinito.

A perspectiva de negação do infinito está relacionada à compreensão da realidade como um processo dinâmico e em constante movimento – em ato – no qual a duração é composta de negações do infinito. Ao considerar que as coisas estão sujeitas a contradições e transformações, o materialismo dialético sugere que a partir de negações específicas

do absolutamente infinito ou eterno, origina-se a duração. Portanto, a ideia de negação do infinito na concepção materialista histórica-dialética reflete a ênfase na historicidade, na relatividade e na mutabilidade das formas e estruturas da realidade. Na introdução de sua tradução para o inglês da *Fenomenologia do Espírito*, Robert Hartman afirma, que “a fórmula espinosana *Deus sive natura* transforma-se na fórmula hegeliana *Deus sive historia*” (Hegel, 1953, p. xxi).

A Natureza é *ens absolute indeterminatum*, nada pode explicar o que seja Deus, por isso dizemos que Deus é infinito. Quando Espinosa diz – *omnis determinatio est negatio* – entende-se também que toda determinação é uma negação, toda coisa particular contém em si uma negação. No BT, o autor diz: “parte e todo não são entes verdadeiros ou reais, mas somente entes de razão e, por conseguinte, na Natureza não existe nem todo nem parte” (BTII, p.59). A palavra não diz exatamente o que é a coisa em particular, mas de certo modo, o que não é. “Por outro lado, todas as definições negativas da natureza como um todo (‘infinito’, ‘ilimitado’, ‘indivisível’, ‘não causado’ etc.) expressam não negação, mas, pelo contrário, suas determinações absolutamente positivas. A negação aqui se transforma dialeticamente em afirmação”. (Deborin, p. 10, nossa tradução). Mas todas as definições positivas de coisas finitas expressam negação, o que revela uma natureza dialética. Em referência esta dinâmica dialética, Espinosa utiliza o famoso exemplo sobre o sistema sanguíneo, na carta 32:

Podemos e devemos conceber todos os corpos da Natureza do mesmo modo que fizemos com o sangue: com efeito, todos os corpos estão circundados por outros e se determinam reciprocamente para existir e operar em relações determinadas, mantendo sempre constante em todos os corpos (isto é, no universo inteiro) a mesma relação de movimento e de repouso. Decorre daí que todo corpo, enquanto existe modificado de uma certa maneira, deve ser considerado como uma parte do universo que concorda com seu todo e se vincula com o resto.

Este exemplo demonstra inegavelmente uma perspectiva dialética. Espinosa revela a indivisível interconexão dos corpos na natureza, devido a sua relação intrínseca de movimento e o repouso. A visão de Espinosa sobre os corpos se

determinando reciprocamente, constantemente, para existir e operar em relações determinadas, reflete a ideia dialética de interdependência e contradição. Esta noção é outra característica de um pensamento dialético: a interpenetração dos opostos. Portanto, ao descrever a negação positiva, a relação entre o infinito e o finito, buscando definir uma estrutura dinâmica subjacente à matriz da experiência, Espinosa antecipa, de certo modo, alguns pressupostos do pensamento materialista histórico-dialético. Plekhanov afirma que a *Carta 50* expõe alguns fundamentos que revelam a filosofia de Espinosa como um dos principais pensadores da dialética.

O termo *moeda* é uma **indicação** de um gênero - um *insight*. Portanto, uma coisa não pode ser única, a não ser que se tenha concebido alguma outra que concorde – *convenit* – com ela. Visto que a existência de Deus é sua própria essência e que, portanto, não podemos formar uma ideia universal dessa essência, certamente dizer que Deus é único revela que não se tem uma ideia verdadeira, ou que se fala impropriamente dele. A figura, portanto, não é algo positivo mas uma negação. É manifesto que a matéria em sua integridade não pode ter figura e deve ser considerada indefinida, a figura só existindo nos corpos finitos ou determinados. Com efeito, quem diz que percebe uma figura indica somente que concebe uma coisa determinada e de que maneira ela o é. Esta determinação, portanto, não pertence ao ser da coisa, mas indica o seu não-ser (*ejus non esse*). Portanto, a figura é apenas a determinação e a determinação é negação e, assim, ela não pode ser algo, mas só uma negação. [...] **Pois aquele que diz que percebe uma figura não indica outra coisa senão que concebe uma coisa determinada e por qual acordo ela é determinada.** Essa determinação, portanto, não pertence à coisa que está ao lado de si mesma: mas o oposto é ao seu não-ser. Porque, então, a figura nada mais é do que a determinação, e a determinação é a negação; não pode, como já foi dito, ser outra coisa senão negação. (Grifo nosso).

Todas as coisas naturais agem umas sobre as outras, ou seja, existem em interação recíproca. Cada corpo é uma parte do universo e está conectado com todas as suas outras partes, bem como dependente do todo. Para Espinosa, a natureza é composta por “indivíduos, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de

maneiras infinitas sem qualquer mudança no indivíduo como um todo” (EIIP13). O aspecto de todo o universo – *facies otius universi* – permanece inalterado, não obstante de todas as modificações de suas partes. De uma perspectiva extensional, podemos identificar partes individuais que se diferenciam pelo *movimento e repouso*, também partes individuais justapostas que constituem *indivíduos*, portanto, com um pano de fundo materialista. Essa pluralidade de indivíduos se relacionam no sentido em que constituem um mesmo indivíduo, no mesmo sentido em que um indivíduo é composto de vários modos, “concebemos facilmente que a natureza inteira é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos variam de indefinidas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro” (*Ibidem*).

A essência objetiva dessa proporção existente e que está no atributo pensante, dizemos que é a mente do corpo. Assim, se uma dessas modificações (o repouso ou o movimento) se altera para mais ou para menos, também a ideia se altera para mais ou para menos, também a ideia se altera na mesma medida; por exemplo se o repouso vem a aumentar e o movimento a diminuir, assim é causada a dor ou a tristeza que denominamos frio. Pelo contrário, se o movimento é que cresce, assim é causada a dor que denominamos calor” (BT, PII, Apên, §15).

3 A CAUSA EFICIENTE DO MUNDO – SOMOS COMO PRODUZIMOS – *DEUS SIVE HISTORIA*

Desvendar o caráter histórico do documento implicará, de um lado, decifrar a maneira como o passado experimentava a relação entre um povo determinado e seu deus e, por outro, desvendar as representações que o presente constrói a partir da autoridade conferida ao passado. Para fazê-lo, no entanto, Espinosa afirma que não buscará a verdade contida no texto e sim o seu sentido... Espinosa não pretende, de modo algum, encontrar os fatos que causaram o discurso, mas encontrar neste último a história que o produziu. Marilena Chaui em *Política em Espinosa*.

No marxismo, há uma discussão contínua sobre a relação entre História e Natureza na teoria de Marx. Alguns teóricos, como Kolakowski e Althusser, que enfatizaram a primazia das relações sociais e das estruturas econômicas na determinação do desenvolvimento histórico, argumentam que a história humana se desenvolve independentemente da Natureza,

destacando o papel das relações sociais, das forças produtivas e das contradições internas como motores do progresso histórico. Por outro lado, outros, como Kovel e Mészáros, associados à tradição do ecossocialismo, enfatizam a interconexão inextricável entre sociedade e ambiente natural. Essa perspectiva ressalta como as condições materiais, incluindo recursos naturais e sistemas ecológicos, moldam as estruturas sociais, as formas de produção e as lutas de classe. Argumenta-se que ignorar essa interdependência pode levar a uma compreensão incompleta das dinâmicas sociais e dos desafios enfrentados pela humanidade, especialmente em um contexto de crise ambiental global. Sustentamos que Marx, seguindo Espinosa, só pode pensar na história como parte da natureza, ou seja, para ambos, a história humana não está separada da natureza, mas é intrinsecamente conectada a ela. Nessa perspectiva, a história é vista como parte integrante do processo natural, influenciada por leis e dinâmicas que regem tanto a historicidade quanto a natureza.

O que preserva Marx de hipostasiar a historicidade é, como já vimos, precisamente seu espinosismo. Se há uma filosofia que não conhece a oposição entre natureza e história e que resiste a postular sua separação, essa é a filosofia de Espinosa. Não apenas porque para Espinosa não há diferença real entre natureza e história, mas também porque para Espinosa é difícil, até mesmo, esperar entender a história se a isolarmos da ordem geral da natureza (Fischbach, 2023, p. 37, nossa tradução).

Para o espinosismo, apenas o conhecimento da natureza torna possível a compreensão da história. A história está relacionada com o esforço natural dos seres humanos para socializar, para criar as condições possíveis para perseverarem, para comporem seus poderes. Podemos, portanto, dizer, seguindo Étienne Balibar, que para Espinosa “a natureza nada mais é do que uma nova forma de pensar a história, **de acordo com um método de exegese racional que procura explicar os acontecimentos pelas suas causas**” (Balibar, 2008, p. 36, nossa tradução, grifo nosso). Do mesmo modo, o conhecimento histórico não pode ser de uma ordem diferente do conhecimento natural, porque os atores da história são nada mais do que partes da natureza. A inseparabilidade da história e da natureza significa que não há um

acontecimento histórico que não seja também um acontecimento natural, a natureza é um fato histórico. A *Ideologia Alemã*, onde se encontra a famosa declaração de que “só conhecemos uma ciência, a ciência da história”.

O ser humano é um modo finito entre uma infinidade de outros modos da natureza, encontramos-nos imersos em um oceano de possibilidades contra as quais não podemos competir. Para Espinosa, o homem deve, antes de tudo, ser compreendido como um modo finito, o ser humano é primariamente uma parte integrante da natureza, um modo no mundo. Em *O Capital*, Marx diz que “O próprio homem, considerado como mera existência de força de trabalho, é um objeto natural, uma coisa, embora uma coisa viva, autoconsciente, sendo o próprio trabalho a exteriorização material dessa força” (Marx, 2011, p. 358). Espinosa nos explica que, por *atributo*, devemos entender aquilo que um intelecto (entendimento) percebe de uma Substância como constituindo sua essência. O homem como um modo de um atributo da natureza não é uma substância que exista independentemente de qualquer outra coisa. O entendimento das maneiras pelas quais o homem conhece a si só pode ser alcançado a partir da percepção de que o homem, inevitavelmente, insere-se na totalidade da natureza, da mesma forma com que um atributo constitui a essência da substância. Partimos de uma materialidade, como Marx diz em *18 de Brumário*: “os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem como podem” (Marx, 2011, p. 25). Ademais, como diz Espinosa: “é impossível que o homem não seja uma parte da natureza e que não siga a ordem comum desta” (EIVApêncap7).

Foi a partir da filosofia de Espinosa, que Marx pôde erigir uma perspectiva propriamente ontológica das ações humanas. Procurando entender o que esta visão representa na prática epistemológica e ontológica de sua filosofia, nos deparamos com uma Substância composta de infinitos atributos de infinitos modos, devemos compreendê-la, portanto, por meio de uma estrutura infinita que se organiza de maneira certa e determinada. Neste sentido, entendemos o que Lorenzo Vinciguerra quis dizer com – “a epistemologia anda de mãos dadas com a ontologia” (Vinciguerra, 2012, p. 131, nossa tradução). Em Espinosa, todas as

coisas serão referidas como um modo de ser-ente⁵, dado que **sua essência objetiva não é distinta da ideia do corpo existente em ato**. Eu sou um modo de ser-ente, você é um modo de ser-ente, este computador em que escrevo esse artigo é um modo de ser-ente, Espinosa era um modo de ser-ente. O que tem o nome de flor é um modo “florido” de ser-ente. O conhecedor e o conhecido se transformam em um *sendo-conhecendo*. A filosofia espinosana explica que o que existe é um único substantivo verdadeiro: ser e suas ações, ou Deus e a natureza. Seu efeito é de natureza ontológica, pois demonstram a inserção da humanidade na ordem natural comum, ao invés de serem vistas como uma exceção a ela. Considerar as paixões humanas com seriedade, entendendo-as como resultados de interações entre diferentes partes da natureza, implica reconhecer a origem da servidão apaixonada dos seres humanos, uma vez que são seres naturais e vivos. O que acaba por conduzir “Spinoza e Marx a uma conclusão comum: que a existência individual é relativa, que nenhum indivíduo existe ou pode ser concebido por si mesmo independentemente de suas relações com outras partes da natureza” (Fischbach, 2023, p. 25).

Um indivíduo singular deve ser entendido como sendo ao mesmo tempo relativo tanto às partes que o compõem como ao conjunto maior do qual faz parte. Por outras palavras, é um ser apenas relativa e momentaneamente individualizado, pois a sua existência individual provém do conjunto das suas relações com outras partes da natureza, conjunto que se estabiliza provisoriamente de modo a permitir o surgimento, em si mesmo do indivíduo singular (*Ibidem*).

Para Marx, toda “vida social é essencialmente prática” (Marx, 2002). Para o autor da *Ética*, há uma relação incontornável entre liberdade e necessidade, que consiste no conhecimento das causas da produção das coisas e das ideias,

5 A palavra *essência* em português não é uma tradução da palavra *essentia* em latim, mas uma transliteração, *essentia* em sua raiz advém do termo *esse* (ser). “O verbo latino para ‘ser’ é *esse*. Com ele formamos os participios presentes *essentia* e *ens*, e o gerúndio *essendi* (*Essentia* foi traduzido para o inglês como ‘essence’ (essência) e *ens* como ‘being’ (ser). De fato, ‘essence’ não é uma tradução de *essentia*. É uma transliteração. [...] cada vez que em uma tradução inglesa ou espanhola de BDS o leitor encontra a palavra ‘essence’ (essência) deve substituí-la por ‘being’ (ser-ente)” (Wienpahl, 1979, p. 70).

isto é, no conhecimento das leis da natureza, no modo como as circunstâncias foram produzidas. Espinosa demonstrou que o movimento está em relação à extensão assim como o intelecto está para o pensamento, ou seja, o intelecto é o movimento do pensamento e o movimento é o intelecto da extensão. Por este motivo, a potência atual de agir é idêntica à potência atual de pensar. “Parece-me que Espinosa estabeleceu uma proposição materialista extraordinariamente importante, que pode ser expressa resumidamente como: a matéria é capaz de pensar (Deborin, 2020, p. 11, nossa tradução). Corpo é um modo que exprime de maneira definida e determinada a essência de Deus, enquanto considerada uma coisa extensa, enquanto a mente é uma ideia de uma coisa existente em ato. O que existe é uma substância que é, ao mesmo tempo, extensa e pensante. De acordo com Deborin, o que “Espinosa chama de Substância, em sua linguagem, quando traduzida para a linguagem cotidiana, podemos chamar de matéria” (*Ibidem*), o pensamento é uma coisa com tanta materialidade quanto a extensão, por este motivo. Ao tratarmos tradicionalmente o pensamento por meio de categorias ideais, perdemos de vista seu caráter material.

Neste sentido, como a ideia, o conteúdo do pensamento, está sempre relacionada “a uma coisa existente em ato”, a verdade é a explicação da causa da coisa ou da ideia, ela causa a coisa (ou ideia), a verdade não é apenas um símbolo, apenas uma expressão transcendental, uma palavra; a verdade não representa a coisa, ela a causa. Nesse sentido, podemos dizer, que contra a verdade não há argumento, porque não há argumento contra aquilo que é: a verdade é o que acontece. Assim, a verdade tem sido interpretada como uma relação correta de adequação entre símbolos, entre o conceito e a coisa mesma (“cadeira”-cadeira, “ser humano”-ser humano etc.) como proteínas que encontram seus receptores corretos. De outro modo, a verdade expressa a necessidade de sua produção. Por este motivo, Espinosa disse que o desejo é a essência humana.

4 A MULTIDÃO E O SER SOCIAL CONTRA A ILUSÃO INDIVIDUAL

Spinoza remains an anomaly, but one whose radical exteriority to the problematic of liberalism makes possible a critique of it First, Spinoza rejects any dissociation of right and power: it

makes no sense to speak of having the right to do what we have not the power to do. Once we conceive of politics as power the individual ceases to be a meaningful unit of analysis. Montang em New Spinoza.

Para Espinosa, “nada é mais útil ao homem do que o próprio homem” (EIVP18esc), a aliança do ser humano com a natureza não pode ser vitoriosa na solidão, mas somente coletivamente, por meio do direito natural da multidão. Podemos dizer, que a razão encaminha o ser humano à liberdade, uma vez que Espinosa não aceita a existência do sujeito substancial. Somente no contexto coletivo é que o indivíduo pode desenvolver plenamente seus poderes e alcançar a máxima felicidade e perfeição. “E, nesse sentido, o proletariado contemporâneo está se esforçando para realizar o ideal proposto por Espinosa, independentemente do que Espinosa entendeu concretamente por uma organização social na qual todos os homens deveriam formar um só corpo e uma só mente” (Deborin, 2020, p. 12). Neste sentido, Negri aponta para uma ação da multidão que não passa por nenhuma espécie de mediação de poder, localizando o espinosismo no curso da história da filosofia materialista, ainda pouco debatida. “A força do trabalho de Negri está em sua identificação de Espinosa como o primeiro filósofo a ver a sociedade como ‘constituída’ pelo poder das massas (*multitudo*) e, portanto, o primeiro a empreender uma investigação, em vez de uma negação da ‘multidão’” (Montang, p. 18, nossa tradução). Deleuze, em seu prefácio para *A Anomalia Selvagem*, de Negri, afirma: “O que quer dizer que não há necessidade, em princípio, de uma mediação para constituir as relações que correspondem às forças. [...] Spinoza pensa imediatamente em termos de *multitudo* e não de indivíduo” (Negri, 1993, p. 7).

Contra o mito da autonomia de uma subjetividade extranatural que subordina absolutamente a natureza objetiva, e as ilusões que inevitavelmente acompanham esse mito, para Espinosa o conhecimento e o domínio da natureza são socialmente condicionados, relacionado com a realidade da natureza, com o absoluto. Kosík afirma que de Heráclito e Espinosa, temos a ideia que “o homem reconheceu a natureza como a totalidade absoluta e inesgotável com a qual ele define

para sempre de novo a sua relação, ao longo da história” (Kosík, 1969, p. 151). O que significa que um ser que parte da natureza só pode ter um conhecimento parcial da natureza. Portanto, não há sinais da verdade, o “verdadeiro Método não é buscar um signo da verdade depois da aquisição das ideias” (TIE§36). O conhecimento da Natureza, portanto, não pode ser alcançado por meio de um método analógico, ou seja, um conjunto determinado de ideias que, de alguma maneira, adquire autoridade como *método prévio* capaz de tematizar nosso acesso aos sinais da verdade. “Seu materialismo, como Feuerbach observou, estava revestido de um traje teológico, mas o importante era que, de qualquer forma, ele eliminou o dualismo da mente e da natureza” (Deborin, 2020, p. 3). Conhecer a Natureza é um processo que consiste em compreender os atributos que nos explicam e envolvem desde uma perspectiva interna, e não externa à coisa.

Portanto, se não há qualquer privilégio gnoseológico do *cogito* cartesiano, dado que “é impossível que o homem não seja uma parte da natureza e que não siga a ordem comum desta” (E4Apêncap7) – quem é o ser político que age, se não o indivíduo? Esta questão nos remete à relação entre a mudança das circunstâncias da natureza e a ação da atividade humana. O próprio autor reconhece a dificuldade desta questão ao menos duas vezes em *Pensamentos Metafísicos*: “nenhum homem quer ou opera algo a não ser o que Deus decretou desde toda eternidade que ele quisesse e operasse. De que modo isso pode ocorrer, preservada a liberdade humana, excede nossa compreensão” (PMPICap3). E, também, quando afirma:

Agora, para que se pudesse entender devidamente a ubiquidade de Deus ou sua presença em cada coisa, necessariamente dever-se-ia penetrar a natureza íntima da vontade divina, pela qual criou as coisas e pela qual as procria continuamente; como isso supera a compreensão humana, é impossível explicar de que maneira Deus está em toda parte. (PM, PII, cap. III).

Nas *Contribuições à Crítica da Economia Política*, Marx afirma que “não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social o que determina sua consciência” (Marx, 2008, p. 47). Na *Ética*, Espinosa demonstra que o “que, primeiramente, constitui o ser atual

da mente humana não é senão a ideia de uma coisa singular existente em ato” (EIIP11). À luz da perspectiva espinosana de indivíduo, nota-se, dado que a toda a extensão é composta apenas por corpos, ou seja, partes individuais e partes individuais justapostas que, por sua vez, constituem *indivíduos* (que se diferenciam pelo *movimento e repouso*)⁶. Ao longo da história, uma pluralidade de indivíduos simples se desenvolveu, inicialmente, a partir da formação da vida por meios unicelulares, estruturas rudimentares, que possuíam poucas possibilidades de responder aos estímulos ambientais simples. Com o tempo, a evolução favoreceu o desenvolvimento de organismos, de indivíduos, todavia, mais complexos capazes de processar informações de maneira mais eficiente, o que levou à formação de estruturas mais especializadas, como sistemas nervosos primitivos.

Os seres humanos, em Espinosa, precisam ser compreendidos dentro dos limites das relações sociais e das condições materiais de existência, das leis naturais. A *multidão* que possui uma história, que se organiza como produz e que existe no ato da sua existência: nos organizamos como produzimos. “Eis por que Espinosa pode buscar o fundamento natural da política na instauração de direitos comuns e, portanto, na *multidão*” (Chauí, 2003, p. 178). Os humanos, pelas suas relações, engendram uma realidade sócio-humana que transcende a natureza e através da história definem o seu lugar no universo; mas sempre o fazem dentro da natureza e como parte dela. A aparente contradição entre, de um lado, a perspectiva infinita da natureza e, do outro, de um ser humano finito que age de acordo com sua própria natureza, em função de sua própria utilidade, como quer que seja, “Deus é a única causa de todas as coisas, tanto da essência quanto da existência” (E2P10esc). A passividade só existe como algo relativo ao indivíduo específico, a um modo finito existente, ao qual faz sentido a ideia de uma redução da atividade. Um indivíduo passivo ou um indivíduo constrangido é determinado por algo que não ele mesmo a produzir um efeito, mas esse efeito participa da substância. Essa causa não é o indivíduo singular em questão, e o efeito produzido não é explicado por seu poder de agir, mas pelo poder de outra coisa,

6 Cf. EIIP13.

por um poder que passa por ele, atravessando o indivíduo, mas não começando com ele.

CONCLUSÃO

É admirável que se tenha prevalecido na história, como Gainza explicitou, “uma compreensão idealista ou intelectualista do pensamento de Espinosa, chegando a conformar-se uma espécie de marco instituído da interpretação” (Gainza, 2011, p. 15). Diante algumas passagens centrais da *Ética*: como a E2P7, a “ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas”; a E2P11, “*Primum, quod actuale mentis humanae esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicuius singularis actu existentis*”, ou seja, o que, primeiramente, constitui o ser atual da mente humana humana não é senão a ideia de uma coisa singular existente em ato; a E2P13, o “objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa”; o E2P13esc, “ninguém será capaz de compreender essa união [da mente e corpo] adequadamente, ou seja, distintamente, se não conhecer, antes, adequadamente, a natureza de nosso corpo” ou, ainda, na Definição Geral dos Afetos na parte três da *Ética*: “pois, quando disse que a potência de pensar da mente era aumentada ou diminuída, não quis dizer senão que a mente formava, de seu corpo ou de alguma de suas partes, uma ideia que expressava mais ou menos realidade do que a que afirmava a respeito de seu corpo”. Pois a superioridade das ideias e a potência atual de pensar avaliam-se pela superioridade do objeto, evidencia-se o inegável caráter materialista de sua tese. A extensão assume um lugar de importância primária, que condiciona a experiência unificada depende do conhecimento preliminar – *primum* – adequado da extensão. Nós, como materialistas dialéticos, “afirmamos que a consciência é determinada pela existência; a aplicação correta desse princípio metodológico deve nos levar à conclusão de que em toda manifestação da consciência, por mais complexa que seja, a existência é revelada” (Askerod, 1952, p. 66). Para o espinosismo, a ideia adequada é a ideia inicial com a qual o método começa. O objeto da ideia mais clara e distinta é a substância ou Deus; e a mente do homem possui esta ideia adequada. “A mente humana tem um conhecimento adequado da

essência eterna e infinita de Deus”, diz a E2P47. Este conhecimento de Deus é para Espinosa a fonte fundamental da verdade. Todas as ideias, na medida em que se referem a Deus, são verdadeiras” (E2P31). No BT, Espinosa repete diversas vezes: “a ideia nasce de um objeto que é existente na natureza” (BT2Apen12).

Procuramos descobrir algumas trilhas de leitura, que nos permitem vislumbrar, na filosofia espinosana, uma síntese poderosa entre a dialética e o materialismo, transcendendo as dicotomias tradicionais e estabelecendo uma abordagem que abarca tanto o aspecto racional quanto o afetivo do conhecimento humano. Em Espinosa, a convergência da dialética e do materialismo se manifesta na identificação da vontade com o intelecto, onde o desejo e a razão não são separados, mas sim integrados em um único processo de compreensão e ação. A fusão entre o finito e o infinito reflete-se na visão espinosana do universo como uma substância única e infinita, na qual todos os seres e eventos são modos finitos dessa substância. Assim, a convergência entre o objetivo e o subjetivo, a negação específica e a afirmação infinita, se revela em Espinosa como a unidade essencial que permeia toda a realidade, oferecendo uma perspectiva filosófica rica e complexa que transcende dualismos simplistas.

Há uma quantidade razoável de autores que buscaram e que buscam uma aproximação entre o espinosismo e o marxismo. Em “The only Materialist Tradition”, Louis Althusser fala de uma história materialista “através de Pascal, Espinosa, Hobbes, Rousseau e, talvez, especialmente, Maquiavel” (Althusser, 2013, p. 1). Georgi Plekhanov, que junto com Deborin, são os principais pensadores espinosistas russos do início do século XX, foi também “o pai do marxismo russo, foi quem introduziu o termo materialismo dialético na literatura marxista” (Maisuria, p. 186). Negri, em *Kayròs, Alma Vênus e Multitudo*, afirma que, sem dúvida, “a filosofia moderna, de Maquiavel, Espinosa e Marx, construiu as premissas de uma nova definição de materialismo” (Negri, 2003, p. 87). Em *Anomalia Selvagem*, o autor apresenta Espinosa como responsável pela “fundação do materialismo histórico, de sua beleza” (Negri, 1993, p. 31). Um autor contemporâneo estadunidense, Jason Read, lançou recentemente a obra *The Double*

Shift: Spinoza and Marx on the Politics of Work. Nesta esteira, este artigo procura contribuir aos estudos, jogando luz sobre alguns fundamentos teóricos metodológicos, que podem nos auxiliar a pensar em algumas estruturas da teoria do conhecimento de Espinosa, que compõem as bases do marxismo, ou seja, encontrando o espinosismo na origem do materialismo histórico-dialético.

Portanto, apenas identificamos e exploramos, brevemente, alguns caminhos teórico-metodológicos que aproximam o espinosismo da origem do materialismo histórico-dialético ou, ao menos, demonstram como Espinosa assentou o terreno para a sua posterior fundação no século XIX. Sabemos, no entanto, que estes pontos necessitam de uma análise e um desenvolvimento mais aprofundado que pudesse, de fato, consolidar estas ideias que propomos, mas, entretanto, os limites de um artigo não permitiriam. Todavia, ao evidenciar a concepção de *idea rei alicuius singularis actu existentis*, a dialética de negação do infinito, a centralidade do afeto para o conhecimento, a dinâmica entre o movimento e o repouso – alicerces que fizeram com que o espinosismo se distanciasse da matriz filosófica predominante de sua época, e que caracterizaram o pensamento de Espinosa como uma espécie de anomalia na história do pensamento ocidental –, desejamos apenas expor algumas entradas de possíveis caminhos, que trilhados e explorados corretamente podem revelar a filosofia de Espinosa como germe do materialismo histórico-dialético. Marx assume em meados do século XIX, a cadeira marginal da História, que pertenceu à Espinosa desde o século XVII, como Arnold Zweig afirma, em *O Pensamento Vivo de Spinoza*: somente os homens de hoje em dia podem medir o que, realmente, significou a palavra *espinosista* à época: traduzindo-a por *bolchevique* (Zweig, 1941, p. 23).



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AKSELROD, L. I. **“Spinoza and materialism”**. Kline, George Louis Spinoza in Soviet philosophy: a series of essays, selected and translated, and with an introduction. Westport, CT: Hyperion Press, 1952.
- ALTHUSSER, Louis. **Posições II**. São Paulo: Graal, 1978.
- ALTHUSSER, Louis; ESTABLET, Roger. **Ler O Capital**. São Paulo: Zahar, 1980.
- ALTHUSSER, Louis. **“The Only Materialist Tradition, Part I: Spinoza.”** In The New Spinoza, edited by Ted Stolze and Warren Montag, 3–19.
- BALIBAR, Etienne. **Spinoza and Politics**. Translated by Peter Sonwdon. London, Verso, 2008.
- BALIBAR, Etienne. **Masses, Classes and Ideas studies on politics and philosophy before and after Marx**. NY: British Library, 1994.
- BALIBAR, Etienne. **Spinoza, from individuality to transindividuality**. London: Eburon Delff, 1997.
- CHAUÍ, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- DEBORIN, Abram. “Spinoza’s World-View” in: **Spinoza in Soviet Philosophy: A Series of Essays**, selected and translated, and with an introduction by George L. Kline (London: Routledge and Paul, 1952), pp. 90-119.
- DELEUZE, Gilles. **Espinosa e o Problema da Expressão**. São Paulo: Editora 34, 2017.
- ENGELS, Friedrich. **A Dialética da natureza**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
- ENGELS, Friedrich. **Princípios da Filosofia do Futuro**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.
- FISCHBACH, Franck. **Marx with Spinoza: Production, Alienation, History**. Edinburgh University Press, 2023.
- GAINZA, Mariana. **Espinosa, uma filosofia materialista do infinito positivo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp, 2011.
- GUEROULT, Martial. **“Spinoza”**. Paris: Aubier Montaigne, v. 2 (*Analyse et Raisons*). v. 1 (Dieu), 1974.
- KOSIK, Karel. **A Dialética do Concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- LLOYD, Genevieve. **Spinoza: critical assessments**. New York: Routledge, vol. IV, 2001.
- MACHEREY, Pierre. **Hegel or Spinoza**. Minnesota: Univ Of Minnesota Press. 2011.
- MARX, Karl. **Teses sobre Feuerbach**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- MARX, Karl. **18 de Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, Karl. **O Capital vol. 1**. São Paulo: Boitempo, 2023.
- MONTAG, Warren e TZOZE, Ted. **The New Spinoza**. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1997.
- NEGRI, Antonio. **Anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- NEGRI, Antonio. **Kairòs, Alma Venus, Multidão**. São Paulo: Lamparina. 2003.
- PEÑA, Vidal. “El Materialismo de Spinoza: ensayo sobre la ontología spinozista”. **Revista de Occidente**, Madrid 1974, n. 5, p.1-190, 1974.
- PLEKHANOV, Georgi. **A Concepção materialista da História**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- PLEKHANOV, Georgi. **“Fundamental Problems of Marxism”**, 1907.
- PRADO, Caio. **Dialética do Conhecimento**. São Paulo: Brasiliense, 1952.
- SÉVÉRAC, Pascal. “Conhecimento e afetividade em Spinoza”. Trad. Homero Santiago. In: MARTINS, A (Orgs.). **O mais potente dos afetos**. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 17-36.
- STELLA, Daniela. “Interpretations of Spinoza in early Russian Marxism”. **Stud East Eur Thought** 74, pp. 279–296, 2022.

VINCIGUERRA, Lorenzo. **Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination.** Paris: Vrin, 2005.

VINCIGUERRA, Lorenzo. 2012. "Mark, Image, Sign: A Semiotic Approach to Spinoza". **European Journal of Philosophy**, n. 523, p. 130-144, 2012.

WIENPAHL, Paul. **The Radical Spinoza.** New York: New York University Press, 1979.

ZWEIG, Arnold. **O pensamento vivo de Spinoza.** São Paulo: Martins, 1941.

