

# Cadernos Espinosanos



**ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII**

n. 39 jul-dez 2018 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de *As ruelas de Delft* pintada por Johannes Vermeer em 1658.

## ALGUNS ELEMENTOS DE ESPINOSA NAS FILOSOFIAS DE MARX E DELEUZE

Benito Maeso

Doutor, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil

Professor, Instituto Federal do Paraná (IFPR), Curitiba, Brasil

benito.ly@gmail.com

Marcos Antônio de França

Doutorando, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil

marcosantoniofree@gmail.com

RESUMO: A partir da leitura comparada de trechos dos *Cuadernos Spinoza* de Karl Marx e de *Espinosa: filosofia prática*, de Gilles Deleuze, o trabalho busca encontrar nestes autores elementos do pensamento espinosano, principalmente do *Tratado Teológico-Político* e excertos da *Ética*. Tais conexões parecem mais visíveis nos conceitos de materialismo e na relação homem-natureza. Se, conforme Marx, o concreto é a síntese de múltiplas determinações, o que relaciona-se com a ideia deleuziana da determinação da diferença como diferença de si e da História como contingência, como isso se articularia com um conceito caro a Espinosa como o de que as transformações na realidade referem-se a determinações internas da própria realidade material, abdicando-se de um imperativo moral externo como eixo destas mudanças, ou seja, a causalidade imanente e não-transcendente dos processos? Para que estes conceitos tenham pontos de contato, de que forma o materialismo, a natureza e a liberdade devem ser entendidos?

PALAVRAS-CHAVE: Materialismo, política, liberdade, Marx, Espinosa, Deleuze.

*A ordem e conexão das coisas é a mesma  
que a ordem e a conexão das ideias.  
E II, prop. VII<sup>1</sup>*

Pode soar estranho começar este texto sobre a presença de uma matriz espinosana no pensamento de Marx e Deleuze (reconhecidos, entre outras coisas, por seu materialismo radical) com uma proposição de Espinosa que parece afirmar a separação entre coisa e ideia, entre material e racional, o que seguramente acaba por remeter ao cartesianismo ao qual o pensador holandês já foi por diversas vezes relacionado<sup>2</sup>. Porém, esta proposição também pode ser lida não no sentido de estabelecer uma primazia das ideias ou das coisas, ou seja, uma asserção da alma sobre o corpo ou vice-versa, mas uma inter-relação entre elas, ou seja, uma recusa à transcendência e dissociação do pensamento sobre a realidade concreta. Mesmo porque para Espinosa não há asserção do pensamento sobre o corpo nem do corpo sobre o pensamento. As relações são de simultaneidade, o que pode ser constatado desde o primeiro livro da *Ética* (E I, Dem. II. E III, P II.).

O materialismo radical de Espinosa – uma das “acusações” feitas a ele conforme observado por Deleuze – caracteriza-se por esta união. Mente e corpo são modos dos infinitos atributos da mesma substância, dos quais as pessoas, por sua natureza finita e determinada, percebem apenas

1 Serão usadas as abreviações convencionais para citar as obras de Espinosa: (KV) para o *Breve Tratado*, (TTP) para o *Tratado Teológico-Político*, (E) para a *Ética* e (Ep) para a *Correspondência*.

2 Conforme DEBORIN (1927), Espinosa já foi perfilado até mesmo entre os idealistas (neoplatônicos), inclusive pelos pensadores de matriz marxiana, o que consiste em um grave erro causado pela prevalência da filosofia idealista no debate filosófico. Também é preciso acrescentar que muitas dessas interpretações se devem ao estatuto pelo qual Espinosa expõe a Ideia e seu conteúdo afirmativo.

dois: pensamento e extensão<sup>3</sup>. O entendimento se desenvolve dentro da intercalação nos modos desses dois atributos no interior da substância única. A alma é ideia do corpo e vice-versa. Este postulado espinosano permite que possam ser traçadas algumas pontes iniciais entre seu pensamento e os conceitos de materialismo presentes tanto no pensamento de Marx como de Deleuze. Não há, obviamente, a pretensão ou audácia de esgotar o tema neste trabalho, mas de fazer apontamentos que permitam avançar nas semelhanças e diferenças entre os conceitos abordados.

A definição de materialismo da modernidade partiria de um fisiologismo que levaria em consideração a própria maneira de funcionamento do mundo como um organismo. O problema reside no fato de que esse organismo, que servia de ponto de partida da análise do sistema político, era baseado no corpo humano. O homem se coloca no centro do universo, diferentemente das cosmologias anteriores de contexto mais inclusivo e que levavam em consideração não o corpo humano como ponto de partida, mas sim a organização do cosmo como um todo, sendo o homem apenas reflexo dessa organização. Dessa forma, na modernidade ocidental, a ordem que se estabelece é um antropocentrismo que faz com que as relações da Natureza derivem de um único organismo, qual seja, o humano. Dizendo de outra forma, o organismo humano seria a base para a análise da totalidade da existência<sup>4</sup>.

O próprio Espinosa poderia até aceitar que a natureza fosse um organismo vivo em ato. Mas de forma alguma tal organismo poderia ser entendido através de uma análise de correspondência plena com o organismo humano, pois isso equivaleria a dizer que Deus é homem e, por consequência, a Natureza funcionaria como funciona o organismo humano, saindo da parte para explicar o todo, o que é uma contradição evidente.

3 Essa afirmação aparece já no kv, cap. II § 28, e segue por toda a obra de Espinosa.

4 Isso pode ser notado, por exemplo, ao se analisar o pensamento de Julien de La Mettrie, médico autoproclamado leitor de Espinosa, em sua obra *O Homem Máquina*.

Deve-se acentuar que, no caso de Espinosa, o homem é simplesmente uma “natureza” como todas as outras e que os modos de razão que compreendem sua natureza servem apenas para que ele se comunique e se situe. Porém, de forma alguma tais modos servem para abarcar a ordem total da Natureza.

De que forma isso aparece dentro da filosofia de Marx? Este, como bom leitor de Espinosa, tomaria como ponto de partida de sua definição de materialismo muito mais o funcionamento orgânico universal do que a perspectiva única do homem. Alguns trechos da tese de Marx sobre Demócrito e Epicuro fornecem uma interessante interpretação da possibilidade de outro significado na leitura sobre o materialismo marxiano.

Se seguirmos a etimologia da palavra *atomon* (indivíduo), pode-se considerar que afirmações de Marx como “cada átomo possui em si mesmo a diferença que o distingue de todos os outros; logo, é em si mesmo uma multiplicidade” (MARX, 1972, p.15) podem ser também referências ao ser social. Marx demonstra em sua tese uma variação entre o materialismo epicurista e o de Demócrito: era preciso não apenas exigir que a natureza fosse explicada pelas suas próprias leis (sem os deuses), mas a própria natureza não poderia ser integralmente explicada apenas pela necessidade. Era preciso incluir também o acaso, a contingência, que também integram os processos na natureza. A atomística (concepção da natureza) de Epicuro é clara nisso, e é neste detalhe que reside a sua *anomalia*: a necessidade de se levar em conta a subjetividade (na sociedade) ou o *clinamen*, a autoatividade dos átomos, o desvio da linha reta, na análise do que é material. Espinosa também leva os conceitos destes filósofos gregos em alta conta, inclusive os considerando mais relevantes ou produtivos do que a autoridade de Platão, Sócrates ou Aristóteles para que o cosmo e o ser sejam pensados. Ele nota especialmente o ataque dos metafísicos ao atomismo e materialismo de Demócrito, “cuja fama invejavam tanto que entregaram seus livros, de tão merecido renome, ao fogo” (ESPINOSA, 1988, Ep., Carta LVI a Hugo Boxel

- 1654). Esta sugestão de interpretação, que toma como ponto de partida o fato de que as leituras de Espinosa e Marx sobre os atomistas gregos parecem ter elementos em comum, opõe-se à visão determinista propalada tanto pelo marxismo tradicional como pelos detratores de Marx de que o materialismo marxiano possui um aspecto puramente antropológico, o que uma análise dos textos do próprio Marx parece afastar.

Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos. (MARX, 2011, p. 25)

Ou seja, apesar de serem agentes de sua história, os homens não produzem as circunstâncias que a definem, apenas instituem *sentido* a tais circunstâncias. Assim, o sistema histórico teria como pano de fundo não só o fazer humano, mas todo o contexto da Natureza e a contingência como elemento de operação. Não é de admirar que, para contrapor-se aos que definiam o capitalismo como um acontecimento localizado, Marx diria que ele era um processo universal e universalizante, sendo impossível dissociar humano e natural no materialismo marxiano.

Já a leitura de Deleuze sobre o materialismo aponta em uma direção paralela ao concebê-lo como intervenção política consciente de suas próprias condições materiais e consequências potenciais. O materialismo de Deleuze concebe o mundo não somente sem finitude, mas também sem sujeitos ou objetos demarcados. Isto não é uma refutação da existência das coisas ou do pensamento, mas sim a recusa de apresentá-las com algum tipo de primazia ontológica ou epistemológica. Ele observa uma tendência nos autores materialistas (em qualquer época) de não recorrer a entidades ou soluções que residam para além da experiência, dialogando

com a visão de Lucrecio sobre uma dimensão médica e moral (ou seja, ética e política) no materialismo<sup>5</sup>.

Aqui é possível encontrar uma influência espinosana clara em Deleuze: quando este considera que o plano de imanência ou consistência abarca “*todos os corpos, todas as almas, todos os indivíduos*” (DELEUZE, 2002, p.127). O pensador francês também alerta que a palavra “plano” não deve ser compreendida no sentido de programa, projeto ou sistema, mas sim no sentido geométrico, dimensional. Não se trata de secularizar conceitos teológicos transcendentais, mas de entender tal plano como um processo de composição constante entre os elementos materiais e sociais que o integram.

Deleuze constrói uma analogia entre este conceito e as ideias espinosanas afirmando que, comparativamente, em Espinosa isso funcionaria como uma teia que envolve todas as relações entre as coisas que, por definição, preservam em si suas essências, seu ser concreto que é justamente sua existência atual. Essa teia que envolve toda a Natureza é sempre um conjunto de outras relações e a cada momento ela é tensionada, vibrando. As vibrações são cargas afetivas. Em suma, com relação ao que diz respeito aos homens, a convivência social e política seria regulada pela tensão afetiva que une toda a natureza humana em sua determinação. Nenhuma coisa é apenas efeito de uma causa, mas é acima de tudo causa também em relação ao que lhe afeta. A coexistência e a participação ativa em todos os eventos é o que aumenta ou diminui a força existencial das coisas entre si. É o que declara Espinosa quando define o que são causas, caracterizando o envolvimento ativo destas com todos os acontecimentos:

5 O que seria também uma estratégia para evitar dois problemas geradores de *pathos*: o medo e o temor da experiência da morte. Diante da insignificância humana, criam-se os deuses como intermediadores do medo. Da mesma forma, a morte em si não é experiência de nada, logo, é um evento destituído da carga que lhe atribuímos, conforme Epicuro e Lucrecio. Em Lucrecio, a medicina é o modelo de discurso para o mundo. A dieta, a saúde, o cuidar de si são correspondentes ao *ethos*.

I - Denomino causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. E inadequada ou parcial chamo aquela cujo efeito não pode só por ela ser entendido.

II - Digo que agimos quando ocorre em nós ou fora de nós algo de que somos causa adequada, isto é (pela def. preced.) quando de nossa natureza segue em nós ou fora de nós algo que pode ser entendido clara e distintamente só por ela mesma. Digo, ao contrário, que padecemos quando em nós ocorre algo, ou de nossa natureza segue algo, de que não somos causa senão parcial. (ESPINOSA, 2015, E. III, def I e II., p.237)

A questão da liberdade e da necessidade também pode ser uma chave que aponta para a herança espinosana nos autores em questão. Ao definir as coisas da fortuna como tudo o que não se segue da necessidade de nossa natureza, Espinosa tem em mente a ideia de que os seres humanos são finitos, logo não lhes é possível conhecer a totalidade das redes causais; por isso são/somos tomados pelo sentimento da contingência. Segundo CHAUI (2016, *passim*), Espinosa coloca-nos frente a um oxímoro: a *necessidade* desta experiência da *contingência*. Isso não significa uma aceitação completa do contingente, visto que se deve buscar conhecer as razões pelas quais as coisas ocorrem. Deve-se buscar sua causalidade imanente, e não simplesmente aceitar o inevitável como manifestação do transcendente, como criticado no prefácio do *Tratado Teológico-Político*. Nem o plano geral pode ser compreendido em sua totalidade (o que remeteria a um determinismo rígido) nem é válido crer que não há causalidade e tudo é contingência.

Na questão da liberdade, no caso de Espinosa, seu posicionamento é bastante diferenciado em relação aos seus contemporâneos, pois para ele a liberdade é o direito natural de todos os homens e inclui nisso tudo que é existente. Com este posicionamento, Espinosa compreende que a Natureza é livre e ela decreta livremente a ordem geral das coisas. Mas em que isso é diferente de vários outros pensamentos de seu tempo? Para Espinosa, o erro dos homens reside em serem capazes de criar por sua própria conta

um *Imperium in imperio*, um mundo dentro do mundo, dado que o homem se coloca como medida das coisas. Esse antropocentrismo traz como consequência principal a projeção na Natureza de aspectos que pertencem apenas à condição humana. O resultado disso é que a liberdade da qual os homens dizem que a Natureza é dotada está calcada no que apetece ao homem enquanto medida desta natureza, ou seja, a ideia de liberdade gerada pela mente humana. Ora, se é assim, quando o homem recorre à liberdade que entende estar na Natureza ele lá encontra apenas o reflexo do dever, o que faz com que o ser humano já se posicione e se compreenda em um sentido puramente moral em vez de um sentido ético.

Em Marx, a liberdade pode ser concebida como a constante criação pelos seres humanos das circunstâncias objetivas nas quais torna-se possível o despontar de suas qualidades, faculdades, sentidos e aptidões em todas as esferas de existência. Logo, não é possível que exista liberdade sem a existência e produção do mundo material no qual os indivíduos possam manifestar esta liberdade de forma prática, juntamente com outras pessoas, modificando suas circunstâncias objetivas. Ou seja, a liberdade humana somente é possível por meio da produção, pelos indivíduos, de suas próprias condições materiais de existência, libertos de relações de dominação e de liberdade parcial. A liberdade torna-se propriedade privada quando não é passível de usufruto coletivo. Por isso, a liberdade econômica individual é eminentemente falsa, pois é limitada pela condição social e posse do meio circulante.

Em Deleuze, a liberdade também é vinculada ao conceito de produção, mais especificamente de criação: não se fala aqui de liberdade da forma clássica, ou daquela que se refere aos direitos e deveres dentro do corpo social, mas da liberdade como liberação de novas possibilidades de vida. O minoritário, como modo de vida que ultrapassa as barreiras e o engessamento da vida comum, opera como ruptura às limitações da liberdade nos campos da moral, do costume, da economia e das relações sociais.

Em comum, todos os autores observam que a liberdade humana

é eminentemente propositiva: se para Espinosa a projeção de uma pseudoliberalidade humana na Natureza é um equívoco e opera, no fim, como um elemento de restrição à liberdade de fato, visto que regida por imperativos morais, Marx e Deleuze debruçam-se sobre as formas pelas quais tais restrições possam ser ultrapassadas, ou como seria possível produzir condições reais de liberdade que transcendam as amarras colocadas *a priori* pela organização social. Ambos consideram que as formas de governo calcadas na representação (seja a representação da divindade no monarca, seja a transferência do poder do povo ao representante eleito) esvaziam o poder de fato da sociedade e possuem um caráter transcendente, sendo contrárias ao real papel da política enquanto desejo humano de não ser governado por outrem. Tal visão mostra-se profundamente embasada em Espinosa, visto que este observa que a democracia, “o mais natural dos regimes políticos” (*apud* CHAUI, 1983, p.271) possui dois aspectos-chave: ser uma instituição humana desprovida de um fundamento imaginário transcendente ou teológico (o que seria a natureza específica da política: garantir a liberdade pela ação humana) e ser o *absolutum imperium*, pois “os cidadãos não são parte da sociedade política, mas tomam parte nela” (CHAUI, 1983, p.271). Tais aspectos reaparecem tanto em Marx (na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*) como em Deleuze, em seu *Kafka*, ao considerarem a lei e a justiça como uma criação real do povo, algo concreto que emana da sociedade, e não o contrário, ainda que para Deleuze haja uma divergência clara entre lei e justiça: a lei imbrica-se com a norma e a limitação, enquanto a justiça relaciona-se ao desejo e à superação da limitação. Ambas coexistem no tecido social.

Tanto Deleuze como Marx compartilham a interpretação de que a filosofia espinosana possui um caráter teórico indissociável de uma prática. O conhecimento das causas adequadas em Espinosa tem o objetivo de transformar a experiência da impotência - no sentido de experiência dado no escólio da proposição 17 do livro II da *Ética*, ou aquilo do que não é lícito duvidar depois que se demonstrou a existência do corpo humano como o sentimos - em uma potência de ação e pensamento. Assim como

em Espinosa, Marx e Deleuze não separariam teoria e prática – ou alma e corpo – recusando uma primazia do pensamento sobre a potência de agir. Conforme Deleuze,

Quando Espinosa diz: **o surpreendente é o corpo...** ainda não sabemos o que pode um corpo... ele não quer fazer do corpo um modelo, e da alma, uma simples dependência do corpo. Sua empreitada é mais sutil. Ele quer **abater a pseudo-superioridade da alma sobre o corpo.** [...] A questão é a seguinte: o que pode um corpo? **De que afetos você é capaz?** Experimente, mas é preciso muita **prudência** para experimentar. (...) **Não é fácil ser um homem livre:** fugir da peste, organizar encontros, aumentar a potência de agir, afetar-se de alegria, multiplicar os afetos que exprimem ou envolvem um máximo de afirmação. Fazer do corpo uma potência que não se reduz ao organismo, fazer do pensamento uma potência que não se reduz à consciência. (DELEUZE, 1998, p.50)

Por isso cabe transformar o mundo, o que é dito por Marx na XI Tese sobre Feuerbach. Há a presença da matriz espinosana no fundamento da teoria política marxiana e também na teoria política deleuziana, notadamente na necessidade – e não em uma contingência – de uma práxis, mesmo porque em Espinosa existir é agir. Ou seja, quanto mais agimos, mais existimos. A produção filosófica marxiana, especialmente as *Teses sobre Feuerbach* e o *Manifesto Comunista*, permite tal reflexão: a preponderância do prático sobre o idealismo, da produção – criação constante – sobre a contemplação. O materialismo de Marx dissocia a representação da subjetividade, permitindo à categoria da atividade prática surgir. Em Deleuze isso é mais evidente, principalmente em seu *Kafka* e n' *O Anti-Édipo*.

É importante acentuar que no materialismo de Marx não há transcendência, assim como em Espinosa e em Deleuze. No *Tratado Teológico-político*, uma das ideias mais criticadas é da criação, pois Deus é *necessário* e a necessidade de Deus é sua eternidade e infinitude. Relegar a Deus uma

vontade que pode criar ou destruir qualquer coisa a qualquer momento, ou que Deus possa criar algo do nada, para Espinosa é o maior dos absurdos, pois isso equivale a dizer que Deus guarda coisas para si – o que o faria ciumento e invejoso, o que é mais absurdo ainda. Em suma, tudo gira em torno da “vontade” que se atribui a Deus, que nada mais é que a reflexão em Deus da vontade humana. Daí decorre o fato de Deus ser um ente transcendente que representa o máximo das virtudes humanas: um Deus antropomórfico.

Se o que foi apontado está claro o suficiente, resulta que não há mundos possíveis para que Deus escolha entre eles o melhor. As coisas já são desde a eternidade, ou seja, não se dividem as coisas entre poder ser e ser ou vir a ser. Não é de admirar que a obra de Espinosa sofresse tantos ataques através da história.

Marx também se serve de seu estudo sobre Espinosa para apontar as contradições internas irreparáveis do sistema de pensamento hegeliano, o que é possível de encontrar desde a Introdução à *Crítica da Filosofia do Direito* até *A Ideologia Alemã*, passando por *A Sagrada Família*. Ainda que neste último texto Marx concorde com a proposição hegeliana de que o materialismo francês do século XVIII seria a “realização” do conceito espinosano de Substância, sua caracterização do hegelianismo como uma unidade forçada, um Frankenstein conceitual entre Espinosa e Fichte aponta claramente para uma contradição interna em Hegel que somente poderia ser superada pelos elementos conceituais espinosanos, principalmente pelo *Tratado Teológico-Político*. Um exemplo é a ênfase dada por Marx à proposição espinosana de que o verdadeiro fim da república é a liberdade, e não o conjunto de regras e proibições que servem apenas para acirrar ânimos e estabelecer um paradoxo tremendo entre a maneira como as pessoas falam e agem. Quanto mais regras, mais os ânimos desejam rompê-las.

Mas o que permite que seja percebida uma ligação forte com os espíritos libertários é justamente o que Espinosa pensa sobre o que seria a verdadeira democracia e a forma apropriada de organização social. DEBO-

RIN (1952) chama a atenção para uma interessante observação de Espinosa sobre a questão:

Entre amigos, Espinosa dizia, todas as coisas devem ser possuídas em comum. Além disso, em uma carta de 17 de fevereiro de 1671, ele ataca com veemência o autor de um panfleto que circulava na época com o título de *Homo Politicus*. Neste panfleto, o autor desenvolvia a ideia de que posição social e os ricos (a riqueza) eram o bem supremo de uma sociedade. Espinosa planejou escrever uma resposta a isto. Na carta a Jarig Jellis, ele diz, entre outras coisas, que “O quão melhores e mais excelentes em relação às doutrinas do escritor referido anteriormente são as reflexões de Tales de Mileto, como esta: Todas as coisas dos amigos, ele diz, são em comum (Carta XLVII a Jarig Jellis). (DEBORIN, apud KLINE, 1952, p.116)

A ressonância desta ideia no *Manifesto Comunista* e no conceito de menor, na construção de um povo por vir, parece ser grande. Se tal ressonância se mostrar real, as filosofias de Marx e Deleuze acabam por efetivar o ideal espinosano de propagar a liberdade de pensamento: no caso de Deleuze, pela recusa a aceitar modelos de organização do pensamento que retornariam à identidade e unidade transcendentais. No caso de Marx, pelo potencial revolucionário e de alteração das condições de existência que move sua teoria. Para VARELA,

Parece que Marx quer dar a entender que reteve de Espinosa tudo o que considerou necessário para construir sua própria visão do mundo e das relações humanas, sendo a verdade a obra de toda a humanidade e não só de um indivíduo...o pensamento de Espinosa lhe embasava a determinação de dar à Alemanha o sinal da luta pela democracia... Foi, portanto, na escola de Espinosa, e não na de Hegel, que Marx aprendeu a conciliar necessidade e liberdade. (VARELA, 2012, *online*)

O próprio Marx observa que “o que devemos admitir é o acaso

e não Deus, contrariamente ao que julga a multidão. Seria uma desgraça viver na necessidade; mas viver na necessidade não é uma necessidade” (MARX, 1972, p.151). Sendo assim, a compreensão do que seria a necessidade não deve passar pela ideia de determinismo que se fez e faz desde sempre, ou seja, de que a Natureza, ao determinar a ordem das coisas e dos fatos, impede a ação dos homens e assim lhes tira a liberdade. Ora, para Espinosa, determinar não é limitar, pois tirar a ação dos homens seria o mesmo que tirar a ação das coisas e, como já se observou, existir é agir. Espinosa considera que as transformações na realidade se referem a determinações internas da própria realidade material, abdicando-se de um imperativo moral externo como eixo destas mudanças (ou seja, a causalidade imanente e não-transcendente dos processos). Se, conforme Marx, o concreto é a síntese de múltiplas determinações, o que de certa forma encontra eco na ideia de-leuziana da determinação da diferença como diferença de si e da História como contingência, como isso se articularia com o conceito espinosano? A chave pode estar contida exatamente nesta interação humano-natureza, o fruir e constituir de uma ordem quando se está conectado tanto com o que se *deve* fazer como com o que se *pode* fazer.

## SOME ELEMENTS OF SPINOZA IN MARX'S AND DELEUZE'S PHILOSOPHIES

ABSTRACT: This work aims to establish a connection between Spinoza, Marx and Deleuze conceptual works, primarily in their definitions about materialism and human-nature relations. According to Marx, concrete reality is the synthesis of many determinations, a concept that relates to deleuzian mottos as “determination of difference as difference-from-itself” and “history as contingency”. But is it possible to link these ideas to Spinoza’s immanent and non-transcendental causality, i.e., the fact that the changes in reality are referred to reality’s own internal determinations, excluding moral and external imperatives? How freedom, nature and materialism must be understood in this context? To give some answers to these questions, Marx’s *Spinoza Notebook* and Deleuze’s *Spinoza: practical philosophy* will be compared to some excerpts of Spinoza’s *Ethics* and his *Theological-Political Treatise*.

KEYWORDS: Materialism, politics, freedom, Marx, Spinoza, Deleuze

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- CHAUÍ, M. (2016). *A Nervura do Real II*. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. (1983) 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, pp. 257-292
- DE LA METTRIE, J. (1962) *El Hombre Máquina*. Trad. Ángel J. Cappeleti. Buenos Aires: Editorial Universitaria.
- DEBORIN, A. M. (1952) “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), pp. 90-119. A transla-

tion of 'Mirovozzreniye Spinozy,' *Vestnik kommunisticheskoi akademi*, Bk. 20 (1927), pp. 5-29.

DELEUZE, G. (2002) *Espinoza: filosofia prática*. São Paulo: Escuta.

DELEUZE, G.; PARNET, C. (1998) *Diálogos*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta.

ESPINOSA, B. (2015) *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. Coord. Marilena Chauí. São Paulo: Edusp.

\_\_\_\_\_. (1988) *Correspondência* – Introducción y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Editorial Alianza.

MARX, K. (1972) *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Trad. Conceição Jardim e Eduardo Lucio Nogueira. Lisboa: Editorial Presença.

\_\_\_\_\_. (2011) *O 18 de Brumário de Luis Bonaparte*. São Paulo: Boitempo.

VARELA, N. (S/D) *Entrevista - Sobre el Cuaderno Spinoza de Karl Heinrich Marx*. (01/07/2012) Disp. [https://www.lahaine.org/est\\_espanol.php/entrevista-con-nicolas-gonzalez-varela-1](https://www.lahaine.org/est_espanol.php/entrevista-con-nicolas-gonzalez-varela-1). Acesso em 20 jul 2018 02:20