

O PROBLEMA DA PROPRIEDADE PRIVADA E A LÓGICA ESPINOSISTA (PARTE 1)*

JOÃO ABREU **

1 INTRODUÇÃO

A *propriedade privada* refere-se, no imaginário do campo político-jurídico moderno, ao que Espinosa¹ poderia qualificar como uma garantia de poder exclusivo sobre as coisas. Nesse sentido, a noção de propriedade privada sugere uma *regra* especificamente estabelecida para a *disciplina da relação homens-coisas enquanto vise a separar o que cabe unicamente a cada um, afastados os demais*. A existência de toda *regra* supõe, no entanto, *desejo* que a explique, composto, no caso da propriedade privada, pelos afetos que movem o indivíduo a reivindicar uma coisa apenas para si. Nesse sentido, a propriedade privada remete também a um *desejo não regrado*, ou somente desejo, que pode ser definido como o *desejo de separar e garantir “o meu”*. Para que a *regra da propriedade* se afirme sobre o *desejo não regrado de propriedade* é necessário, segundo a teoria dos afetos espinosista, que aquela lhe seja contrária e mais forte, isto é, que a regra seja um desejo real de disciplina prevalecente sobre o desejo ilimitado do “meu”. Toda *regra* eficaz é um desejo de medida que prevalece sobre desejos incontidos.

* Este artigo é uma versão alterada e adaptada, para o formato de artigo, dos itens 3.1, 3.2 e 3.3, Parte II, do livro “O problema da propriedade privada em Espinosa” (Abreu, 2019), fruto de tese de doutorado orientada por Francisco de Guimaraens e Maurício Rocha, aos quais sinceramente agradeço. Sou o único responsável pelos erros do texto.

** Doutor em Direito pela PUC-RJ.

1 As obras de Espinosa consultadas serão abreviadas da seguinte forma: Ética (E), Tratado Político (TP), Tratado Teológico-Político (TTP), Tratado da Emenda do Intelecto (TEI). Os outros dois autores clássicos também terão a citação de suas obras abreviada: STGC para o Segundo Tratado do Governo Civil, de Locke; DGP para o Direito da Guerra e da Paz, de Grotius; e ML para *Mare Liberum*, também de Grotius. Outras abreviações: ap. – apêndice; ax. – axioma; cap. – capítulo; c/c – combinado com; cor. – corolário; def. – definição; def. af. – definição dos afetos; dem. – demonstração; esc. – escólio; explic. – explicação; lem. – lema; post. – postulado; pref. – prefácio; prop. – proposição; Proleg. – Prolegômenos; § – parágrafo.

Proponho, pelos motivos assim resumidos, que a propriedade privada seja concebida como um *complexo de desejos* em Espinosa, o que fará dela, contra a tradição político-jurídica moderna, um *problema social e político* em lugar de um *direito subjetivo* simplificado e apriorístico. Para chegar a essa conclusão e organizar o enfrentamento do problema, mantendo-nos fieis ao modo como Espinosa procede, convém trabalhar segundo três segmentos de questões, apenas para fins de exposição: a ontológica, a ética e a política. Desse modo, devemos tratar a propriedade privada – *regra* ou *desejo do “meu”* – segundo os problemas do conhecer (ontologia), do agir (ética) e da produção da vida em comum (política): como conceber, mapear e reger o desejo do “meu” segundo a ontologia, a ética e a política espinosistas? Como será demonstrado, o problema da propriedade é mais difícil de resolver nas esferas políticas de análise, planejamento e ação, o que justifica nossa ênfase na política.

Este artigo divide-se em duas partes, em razão do tamanho do texto. A primeira fixa as bases fundamentais do conjunto nos itens iniciais, para centrar-se em seguida no problema da propriedade privada enquanto *desejo de separar e garantir “o meu”* – ou simplesmente *propriedade-desejo*. Ao final, apresento uma sugestão de mapeamento afetivo do *desejo de acumulação* como tipo especialmente tenso da *propriedade-desejo* a ser considerado na produção das instituições da cidade. A segunda parte dedica-se ao problema da propriedade privada enquanto *regra* que deseja impor-se sobre aquele desejo do “meu” deixado por si – ou simplesmente *propriedade-regra*. No final da segunda parte, serão indicados vetores para o regramento institucional do *desejo de acumulação* – sempre segundo uma lógica do texto de Espinosa, que procuro demonstrar.

Espinosa utiliza o nome *proprietates* segundo o vocabulário filosófico, para definir o que decorre, de singular ou de comum, da essência das coisas. Pex.: “da definição dada de uma coisa qualquer, o intelecto conclui várias propriedades (*proprietates*)” (E, I, prop. XVI, dem.). Esse tipo de uso não tem qualquer relação com o nosso objeto. A *propriedade-regra* e a *propriedade-desejo* de que trataremos não têm um termo correspondente único na obra de Espinosa. E isso é explicável: *propriedade-regra* e *propriedade-desejo* não são exatamente conceitos, mas modos de pensar. Quando trata da propriedade de que nos ocupamos, Espinosa utiliza termos distintos, como *dominus* (senhor ou dono), *dominium* (domínio ou propriedade) e derivados; *habe* (ter) e derivados; *jus* (direito) e derivados; *possident* (direito à posse) e derivados. Não é a exploração desses usos linguísticos, senão eventualmente, o que nos interessa, mas a lógica de pensamento que encobrem e, mais do que isso, a inserção da *propriedade-regra* e da *propriedade-desejo* como questão proposta ao próprio sistema de pensamento que parte da obra.

2 FORMAS DE PROPRIEDADE: DUAS TRADIÇÕES POLÍTICO-JURÍDICAS²

Há duas fases históricas, na tradição político-jurídica que nos interessa, acerca do que signifique ser *senhor*, *dono* ou *proprietário* e de quais poderes essa condição outorga.

A primeira, pré-capitalista, é *complexa*, porque marcada antes de tudo por formas *plurais*, e às vezes conflitivas, de domínio. É expectativa vã olhar, p.ex., para as relações de propriedade da alta idade média europeia e imaginar uma forma simples, que se amolde aos mais diversos tipos de bens: dinheiro, rendas, móveis, animais, escravos, terras, água corrente... A complexidade de formas era a regra. Um autor importante para a compreensão dessa fase pré-capitalista, Paolo Grossi (2006), defende que muitas formas jurídicas proprietárias de então se definiam segundo uma *perspectiva das utilidades de cada coisa*, contra a perspectiva moderna do sujeito soberano, que transcende as coisas. Daí a repartição feudal do domínio, p.ex., para abrigar diversos poderes sobre as coisas: *domínio eminente* (do senhorio) e *domínios úteis* (dos enfiteutas, arrendatários de longo prazo, superficiários etc.); daí a *posse*, o po-

der de fato sobre a coisa, quando prolongada, constituir costume sobre determinada utilidade (cultivo, pesca, caça miúda, pastoreio, coleta de lenha em floresta particular etc.), situação que não raro prevalecia sobre títulos formais de domínio.³ Outra característica dessa fase pré-capitalista é a inclusão de um conteúdo *jurisdicional* entre os poderes do *senhor*, *dono* ou *proprietário*, isto é, de poderes típicos de governo e administração. Com efeito, o fundamento da *soberania* não era o consentimento característico da moderna ideia de contrato social, mas o *domínio*. Nos documentos jurídicos do século XVII encontramos importantes referências ao conteúdo *jurisdicional* do domínio, p.ex., na defesa jurídica que Frei Serafim de Freitas faz do domínio português sobre mares, navegação e comércio com as Índias, polemizando com Grotius (Freitas, 1983: 256-257; 301-2). E no próprio Grotius – jurista de pensamento mais moderno, que tenta diferenciar *soberania* de *propriedade* – encontramos o reconhecimento de legitimidade de Estados Patrimoniais e a possibilidade de alienação da soberania e do Estado – esta equivalente à alienação de um bem por transferência entre vivos, o que denota a persistência de certo fundamento dominial do poder político (Grotius, 2005: livro 1, cap. 3, VIII; livro 2, cap. 6, I; e cap. 7, XXV).

3 “O ordenamento se espelha nas coisas, constrói-se do ponto de vista das coisas, e para o coração delas deslocar-se o momento vital. O jurídico não é mais o conjunto de formas supra-ordenadas segundo um projeto de soberania, mas o conjunto de modestos indumentos marcados por uma absoluta aderência plástica à realidade objetiva, formas incapazes de separar-se das estruturas, aliás na mais pronta disponibilidade a suportá-las” (Grossi, 2006: 43). Analisando documentos jurídicos do século XVII confirmei essa perspectiva das utilidades das coisas determinando as formas jurídicas de propriedade, p.ex., nos textos de Grotius. Exemplos: (i) Grotius defende o *uso inocente* de terceiro, contra uma espécie de propriedade soberana do lícito e do ilícito, levando em conta o tipo de bem de que se trata: sendo um alimento, deve ser tolerado que outro se alimente após saciada a própria fome; sendo fogo, não pode ser negado que outro acenda a chama da sua (Grotius, *DGP*: Livro 2, cap.2, XII); (ii) Grotius defende também que não se pode considerar como possuída uma terra que, sendo cultivável, não está cultivada (Grotius, *DGP*: Livro 2, cap.2, XVII); (iii) Grotius, no que diz respeito ao mar, considerado em sua totalidade e em suas partes principais – cujo domínio exclusivo era pretensão portuguesa – defende ainda que não é suscetível de apropriação, dada sua particular extensão, que “basta a todos os povos e para qualquer uso: para extrair água, para a pesca, a navegação” (Grotius, *DGP*: Livro 2, cap.2, III, §1º).

² Este é um resumo bastante arbitrário do item 2 da Parte I da tese referida: Abreu, 2017: 43-91.

A segunda fase histórica, correspondente à ascensão e domínio das relações capitalistas, caracteriza uma tradição político-jurídica *simplificada* da propriedade. As formas plurais de domínio serão substituídas por uma forma única e fungível: para cada coisa, quaisquer que sejam suas utilidades, um único dono. Propriedade ou domínio: sem subdivisões. A propriedade passa a ser considerada um poder *exclusivo e absoluto* sobre a coisa, qualquer coisa; os *direitos reais limitados* (muitos dos quais, outrora, *domínios úteis*) passam a ser considerados *acidentes* na relação dominial, em lugar de desdobramento do domínio – ou seja, algo excepcional no sistema de titulação jurídica; e a *posse* prolongada passa a ser pensada como digna de proteção não em si mesma, mas como *meio* de aquisição da propriedade. Por quê? Antes de tudo porque, em lugar da perspectiva das *utilidades* das coisas, começa a prevalecer a perspectiva do *indivíduo*, como soberano das coisas de que se apropria, o que se reflete na construção de formas jurídicas segundo a lógica de *direitos subjetivos*, ou seja, segundo a garantia política de poderes individuais sobre as coisas tendencialmente ilimitados e dotados de sanção contra terceiros. Isso convém com a ascensão essencialmente capitalista do *padrão de mercado* – ou seja, da tendência à quebra das barreiras políticas, sociais e jurídicas contra a conversão de todas as coisas em *mercadoria*. De fato, vemos marcada na tradição político-jurídica a correspondência histórica entre a ascensão de uma forma simples e abstrata de definição da propriedade, de um lado, e a conversão da terra e do trabalho em mercadorias, de outro: terra e trabalho passam a estar disponíveis para a circulação econômica tanto quanto qualquer objeto de propriedade, mediante preço fixado pelas “leis” de mercado. É no Código Civil francês, de 1804, que vemos consolidada a *simplificação* político-jurídica das relações homens-coisas segundo o *direito subjetivo de propriedade*. E é especialmente em Locke, que escreve no final do século XVII, que encontramos a virada ontológica em favor da perspectiva individualista do domínio, o que se extrai, entre muitos, de argumentos como estes:

Embora a Terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem *uma propriedade* em sua própria *pessoa*. A esta ninguém tem direito algum além dele

mesmo. O *trabalho* de seu corpo e a *obra* de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele [...]. (STGC, §27)

De tudo isso fica evidente que, embora as coisas da natureza sejam dadas em comum, o homem (sendo senhor de si mesmo e *proprietário de sua própria pessoa* e de suas ações ou de seu *trabalho*) tinha já em si mesmo o grande *fundamento da propriedade* [...]. (STGC, §44)

A propriedade moderna é tão simples quanto o *sujeito*, na feliz síntese de Grossi (2006: 67). Mais: a *propriedade* é inseparável do *sujeito*, sendo ambas as noções fundantes do aparato jurídico-político da modernidade.

É importante colocar Espinosa e o espinosismo nesse entrecabo: seja com relação ao século XVII, seja com relação à evolução do processo, que afirmaria o capitalismo e seu aparato político-jurídico nos séculos XVIII e XIX, indo além do Espinosa histórico. Para tanto, o próprio problema da propriedade privada precisa ser adequadamente proposto à obra e à sua lógica – que é o pretensioso objeto deste artigo. Para o debate.

3 O QUE SIGNIFICA SER SENHOR, DONO OU PROPRIETÁRIO NO TEXTO DE ESPINOSA?

Estamos entrando num assunto que suscita paixões: a propriedade. Mas quem nos guia é um filósofo para quem compreender as paixões é o que nos permite realmente *agir*. Por um lado, o sentido de cláusula pétrea atribuído à propriedade, como um postulado sagrado, opõe a fé e suas convicções a argumentos – e interrompe a comunicação. Por outro, as condenações moralistas, as ironias que desviam o debate, o escárnio que ridiculariza propriedade e proprietários produz o mesmo efeito: opõe a argumentos, quando não a fé invertida, a vaidade ou ambição de quem deseja reconhecimento por sua retórica ou inteligência superiores. Ambas as atitudes bloqueiam a produção teórica. Procurarei evitá-las.

A ocorrência mais importante sobre a propriedade (regra ou desejo) no texto de Espinosa está no *escólio 2 da proposição 37 da parte IV da Ética*:

[N]o estado natural ninguém é senhor/dono (*dominus*) de coisa alguma por consenso, nem na natureza é dado algo que possa ser dito deste homem e não daquele, mas tudo é de todos; e por isso no estado natural não pode ser

concebida nenhuma vontade de atribuir a cada um o que é seu (*unicuique suum tribuendi*) ou de arrancar de alguém o que é seu, isto é, nada pode ser dito justo ou injusto no estado natural, mas certamente no estado civil, onde o que é deste ou daquele é discernido pelo consenso comum. [...] o justo e o injusto, o pecado e o mérito são noções extrínsecas, e não atributos que expliquem a natureza da mente.

É o surgimento da lei comum ou civil – obra da potência da multidão – que pode instituir a propriedade: tanto como *regra* da relação homens-coisas, o que parece óbvio, quanto como *desejo* de separar e garantir o “meu”, que só pode ter efetividade sob a lei civil. Não há desejo de propriedade que seja efetivo num estado natural puro, reino absoluto do medo.

Mas o que é ser *senhor, dono* ou *proprietário* no texto de Espinosa? Percorrendo o texto do *TP* encontraremos uma primeira sinalização: ser *senhor, dono* ou *proprietário* pareceria significar ter poder supremo, e a seu serviço, sobre coisas ou pessoas. Por exemplo: o fim de um poder adquirido por direito de conquista ou guerra, diz Espinosa, é o *domínio* e, por isso, aquele que o exerce tem escravos em lugar de súditos (*TP*, cap.5, §6º). Na mesma linha de raciocínio, desta vez distinguindo o poder dos pais sobre os filhos daquele do senhor sobre os escravos, Espinosa ressalta que apenas o poder do senhor sobre seus escravos é verdadeiro *domínio*:

Entre pais e filhos costumam, sem dúvida, dar-se mais e mais acerbos discussões que entre senhores e escravos. Não é contudo do interesse da família transformar a autoridade paterna em domínio e ter os filhos como escravos. É, portanto, do interesse da servidão, não da paz, transferir todo o poder para um só: porque a paz, como já dissemos, não consiste na ausência de guerra, mas na união e concórdia dos ânimos. (*TP*, cap.6, §4º).

Ou seja: aparece no texto de Espinosa o uso, não eventual, da noção de domínio ou propriedade a princípio identificada como o *pleno poder sobre coisas ou pessoas*. Mas será mesmo que o domínio ou propriedade incide sobre pessoas? Da lógica do texto deduz-se que a resposta é negativa. Por dois motivos.

Em primeiro lugar, nas ocorrências textuais que encontrei sobre o “domínio” de pessoas, o objetivo explícito de Espinosa está claro: diferenciar *domínio* de *governo* (ou *jurisdição*) e

estabelecer as condições para que cidadãos ou súditos, embora sob o poder de quem governa, nunca se tornem servos ou escravos de quem, mais do que governar, deseja dominá-los.⁴ Para Espinosa, quem governa não detém poder equivalente ao de quem domina. Para ele, quem quer que detenha a soberania só a detém enquanto a potência da multidão, isto é, o direito natural da multidão o sustenta. Por isso, nem mesmo o rei pode alienar a soberania segundo a sua vontade – diferentemente do dono de uma coisa, que faz dela o que quer. Note-se o que diz Espinosa sobre a sucessão do rei no regime monárquico e seus fundamentos:

[A]queles que sustentam que o rei, por ser senhor do estado e o deter por direito absoluto, pode entregá-lo a quem quiser e escolher quem quiser para sucessor, sendo por isso o filho do rei herdeiro do estado por direito, estão certamente enganados. Com efeito, a vontade do rei só tem força jurídica enquanto ele detiver o gládio da cidade, e o direito do estado define-se somente pela potência. *O rei, portanto, pode na verdade abdicar, mas não pode entregar o estado a outro, a não ser com a conivência da multidão ou da sua parte mais válida.* [...] Morto [...] o rei, morre de certo modo a cidade, o estado civil volta ao natural e, por consequência, *o poder soberano volta naturalmente à multidão, a qual pode por isso fundar por direito leis novas e ab-rogar as antigas.* Desse modo, é evidente que ninguém sucede por direito ao rei, a não ser quem a multidão quer que seja sucessor [...]. Podemos também deduzir isso do fato de o gládio do rei, ou direito, ser na realidade a vontade da própria multidão, ou da sua parte mais válida, ou ainda do *fato de os homens dotados de razão jamais renunciarem ao seu direito a ponto de deixarem de ser homens e serem tratados como gado.* (*TP*, cap. 7, §25).

Aqui se nota um choque frontal entre Espinosa e Grotius. Grotius (a) nega que a soberania pertença sempre ao povo, (b) reconhece legitimidade aos Estados Patrimoniais, segundo critérios do domínio, (c) trata a alienação da soberania e do Estado como uma transferência de bens qualquer e, por isso mesmo, (d) cuida da sucessão do trono como uma alienação patrimonial por direito de herança (Grotius, *DGP*:

4 Por exemplo: *TP*, cap. 5, §7º (*príncipe possuído pelo desejo de domínio*); *TP*, cap. 7, §§ 12, 13 e 17 (*desejo e avidez do rei pelo domínio*, nos dois primeiros parágrafos; e *desejo de gerais de escravizar os soldados e estabelecer seu domínio*, no último).

Livro 2, cap.7). A posição de Espinosa é expressamente outra. Num outro trecho do mesmo parágrafo do *TP* acima transcrito, nosso filósofo distingue a posição do rei, com relação ao poder, da posição do pai, que deixa bens aos filhos:

[C]onvém notar que os filhos não são herdeiros dos pais por direito natural, mas civil. Com efeito, só a potência da cidade faz com que cada um seja dono de certos bens, pelo que a mesma potência, ou direito, que faz com que seja ratificada a vontade pela qual alguém determina algo sobre os seus bens, faz também com que a mesma vontade permaneça ratificada depois da morte dele, enquanto a cidade durar e, por isso, cada um no estado civil mantém após a morte o mesmo direito que tem em vida, uma vez que, como dissemos, não é tanto pela sua potência como pela potência da cidade, a qual é eterna, que pode determinar algo sobre os seus bens. *Porém, a posição do rei é totalmente diferente. Porque a vontade do rei é o próprio direito civil, e o rei é a própria cidade. Morto, portanto, o rei, morre de certo modo a cidade [...].* (*TP*, cap. 7, §25).

Vetor espinosista fundamental para pensar o *governo político* é o de que a detenção dos poderes públicos não se confunde com *domínio* sobre a multidão.

Em segundo lugar, embora não transpareça como objetivo explícito de Espinosa, podemos deduzir de sua lógica a intenção de reduzir todo domínio apenas às coisas (artificiais ou naturais – aqui incluídos animais, plantas etc.). Não é senão por experiência histórica que Espinosa reconhece a existência de *servos* e *escravos*; o uso da razão leva-o a verificar e encontrar as condições de produção – a causa genética – da servidão e da escravidão no desejo de domínio dos homens, que produz mentes dominadoras e mentes dominadas (*TP*, cap. 2, §10⁵). Mas Espinosa denuncia a que se reduzem os homens quando, entre eles, tudo parece se resolver segundo a lógica do domínio: reduzem-se a ove-

5 Tratando das causas por que um homem pode estar sob o poder de outro, Espinosa indica duas que dizem respeito ao corpo (estar amarrado ou sem meios de defesa ou fuga) e duas que dizem respeito à mente (estar dominado pelo medo ou, de tal modo vinculado pela esperança de um benefício, a ponto de viver sob o parecer alheio). Sobre as duas últimas, nosso filósofo escreve: “quem tem [um outro sob as duas últimas formas] fez juridicamente seus tanto a mente como o corpo dele, *embora só enquanto dura o medo ou a esperança; na verdade, desaparecida esta ou aquele, o outro fica sob jurisdição de si próprio.*” (*TP*, cap. 2, §10).

lhas (*TP*, cap. 5, §4^o), reduzem-se a gado (*TP*, cap 7, §25). Embora os homens possam se comportar como ovelha ou gado intermitentemente, ou por um curto ou longo tempo, os homens não são ovelha ou gado; os homens têm desejos que, por experiência intensa, se mostram propriamente humanos⁶. Assim, aquela denúncia de Espinosa não significa uma crítica moralista do poder entre os homens: significa uma crítica realista do fundamento desse poder, que não está, porque não pode estar, no *domínio*. Para Espinosa, o domínio parece ser apenas a *imagem* que os que ocupam posição privilegiada propagam sobre o fundamento do poder; imagem que nosso filósofo rebate com outras duas *imagens*: a do poder do pastor sobre as ovelhas, a do poder do criador sobre seu gado. Apenas estes constituem *domínio*.

Logo, outro vetor espinosista, por dedução, é o de que somente as coisas podem ser adaptadas ao serviço dos homens, não outros homens. Conclui-se que tanto a *propriedade-regra* como a *propriedade-desejo* referem-se unicamente a coisas em Espinosa. E, acessoriamente, conclui-se também que está excluído do domínio qualquer *poder de jurisdição*, que é próprio do governo entre homens.

4 OS PODERES DO SENHOR, DONO OU PROPRIETÁRIO NO TEXTO DE ESPINOSA

Uma outra questão: mesmo limitado às coisas, em Espinosa o domínio ou propriedade confere ao titular, de antemão, algum poder absoluto, pleno, supremo? Expandindo o raciocínio: quais são os poderes do senhor, dono ou proprietário indicados no texto de Espinosa?

Vimos que a complexidade das relações de propriedade pré-capitalistas deve-se, segundo a tese de Grossi assumida neste trabalho, à prevalência de uma ótica das coisas (principalmente das terras), e do uso a que são suscetíveis, em desfavor da ótica de um sujeito soberano, que transcenda as coisas: havendo vários planos de utilização compatíveis entre si, o poder ou direito sobre a coisa tendia a ser dividido em tantas partes quantas fossem as utilidades da coisa. Dessa

6 “[O]s afetos dos animais que são ditos irracionais [...] diferem dos afetos dos homens tanto quanto sua natureza difere da natureza humana. Certamente o cavalo e o homem são arrastados pela lascívia de procriar, mas aquele o é pela lascívia equina, este pela humana. Assim também lascívias e apetites dos insetos, peixes e aves devem ser diferentes uns dos outros.” (*E*, III, prop. 57, esc.)

prevalência da ótica das coisas na definição dos direitos adviria, p.ex., a divisão do domínio em *domínio direto*, ou *eminente*, e *domínio útil*, tão característica do sistema feudal.

Existe algo assim no texto de Espinosa?

As duas ocorrências explícitas que identifico sobre a questão são estas:

[O] princípio de buscar o nosso útil ensina a necessidade de nos unirmos aos homens, e não aos animais ou às coisas cuja natureza é diversa da natureza humana. Por outro lado, temos sobre elas o mesmo direito que elas têm sobre nós. E mais ainda, como o direito de cada um é definido pela sua virtude ou potência, os homens têm muito maior direito sobre os animais do que estes sobre os homens. E não nego que os animais sintam, mas nego que por causa disso não seja lícito cuidar de nossa utilidade e usar deles ao nosso gosto, tratand-os conforme mais nos convenha, visto que não convêm conosco em natureza e seus afetos são por natureza diversos dos afetos humanos [...]. (E, IV, prop. 37, esc. 1).

[Q]uando dizemos que cada um pode estatuir o que quiser sobre aquilo que é do seu direito, tal poder não se deve definir só pela potência do agente, mas também pela aptidão do paciente. Se, de fato, digo por exemplo que por direito eu posso fazer desta mesa o que quiser, não entendo por isso, obviamente, que tenho o direito de fazer com que a mesa coma erva. (TP, cap. 4, §4º).

Como podemos ver, é a potência dos homens (o agente), dentro dos limites postos pela aptidão da coisa (o paciente), o que a princípio definirá o direito daqueles sobre esta. As coisas determinam limites, não direitos. Não se encontra no texto de Espinosa preocupação inicial e declarada com os usos de que a coisa é suscetível, como ocorre com Grotius. Espinosa define o desejo deixado por si (*desejo*) e o desejo de reger (*regra*) dos homens a partir da potência humana. No que diz respeito à propriedade especificamente, num tempo em que estava por toda parte, inclusive vulgarizada, a noção de repartição do domínio em *domínio direto* e *domínio útil* com relação às terras, nenhuma palavra sobre essa divisão se encontra na obra de Espinosa.⁷ E, não obstante, ele trata da propriedade de terras. No regime monárquico mais apto a perseverar, nosso filósofo defende que as terras

sejam públicas: nenhum particular deve ter bens imóveis, que devem ser alugados aos cidadãos para cultivo ou habitação (TP, cap. 6, §12; cap. 7, §§8º e 19). No regime aristocrático mais bem instituído, por sua vez, Espinosa defende que as terras devem ser privadas, mediante venda aos súditos (TP, cap.8, §10).⁸ Tendo tido ocasião, nosso filósofo não dividiu o domínio.

De que forma essas considerações incidem sobre a definição dos poderes do senhor, dono ou proprietário de alguma coisa? É que, sob a ótica das coisas e da divisão do domínio, o que define tais poderes são as *utilidades* que as próprias coisas oferecem: pesca, pastoreio, plantio, habitação, coleta de madeira, exploração de minerais, caça, comércio etc. – e não é por essa ótica infundável que Espinosa envereda.⁹ Será, então, que a obra de Espinosa se alinha a uma ótica soberana e individualista dos homens, constitutiva do simplificado e abstrato *direito subjetivo de propriedade* moderno?

Tratando da lógica do domínio aplicada à relação homens-homens, Espinosa compara o poder do proprietário ao poder do senhor sobre o escravo, como vimos (TP, cap. 5, §6º). Isto é, compara o senhor, dono ou proprietário a alguém que detém poder absoluto, supremo, pleno. Mas também vimos que essa comparação é feita com o intuito de negar que o domínio seja o fundamento do poder entre os homens, extremando-o do governo. No que diz respeito à relação homens-coisas, Espinosa não se ocupa de qualquer identificação *a priori* dos poderes do proprietário. Ou seja, não endossa expressamente qualquer lógica soberana dos indivíduos na relação homens-coisas. As únicas indicações são genéricas; referem-se a todos os direitos: é a potência dos homens (o *agente*) o que define direitos (quaisquer direitos), dentro dos limites postos pela aptidão de cada objeto (*paciente*). Trata-se de vetores excessivamente genéricos para deles deduzirmos que o domínio ou propriedade em Espinosa tenha conteúdo previamente determinado. Para confirmá-lo, basta lembrar que a passagem do TP sobre essa relação agente-paciente (TP, cap.4, §4º) é posta como premissa para negar que a lei comum

8 O tema será desenvolvido na parte 2 deste artigo.

9 Como será visto na parte 2 deste artigo, no entanto, a consideração das utilidades das coisas reaparecerá como um dos possíveis determinantes de conteúdo da *regra* de propriedade.

7 Matheron chama atenção para isso e tem toda razão (Matheron, 2011: 266).

aceite qualquer conteúdo, isto é, o trecho não tem relação específica com os poderes do proprietário¹⁰.

Ainda assim, Espinosa trata da propriedade na relação homens-coisas. Por que, então, é omisso quanto aos poderes que ela confere? Do sentido dos textos ostensivamente políticos surgem duas hipóteses complementares para resposta. Primeira hipótese: não sendo anterior à instituição do estado civil, a propriedade não apresenta conteúdo predeterminado à política. Segunda hipótese: não havendo, diferentemente do que ocorre com Hobbes, supressão do estado natural pelo estado civil, as formas de instituição, e os próprios poderes, da propriedade podem variar no tempo e no espaço segundo a melhor *proporção de desejos* em cada cidade, que é variável. Como veremos, parece que tanto os regimes de propriedade (ou seja, a *propriedade-regra*) como, conseqüentemente, os desejos de propriedade garantidos (ou seja, a *propriedade-desejo*) são maleáveis em Espinosa, mas não podem ser simplesmente ignorados pelas instituições da cidade, sob pena de ruína. Por tais particularidades, Espinosa afasta-se da linha argumentativa que favorece a construção de um *direito subjetivo de propriedade* simplificado e abstrato, presente em Hobbes e em Locke.

5 PROPRIEDADE-DESEJO: CONHECIMENTO, LIBERDADE E POLÍTICA

A propriedade pode ser encarada sob a perspectiva do *desejo* desregrado, ou simplesmente *propriedade-desejo*. A que se refere a *propriedade-desejo*? Refere-se, no presente, à separação, dentre as coisas existentes, daquilo que é só “meu”. E, no futuro, refere-se à garantia de conservação dessa separação do “meu” contra os outros. A experiência mostra por toda parte que os homens costumam ser afetados de alegria quando se apropriam e fruem de algo com que se deleitam sozinhos. Não que todos experimentem o mesmo. Mas muitos experimentam alegria da apropriação (a separação do “meu”) – e é dessa experiência ordinária que devemos partir para compreender o afeto. O ato de apropriação (a separação) produz uma memória de

10 Leia-se parte da seqüência: “ocorrem certas circunstâncias, dadas as quais se dá também a reverência e o medo dos súditos para com a cidade, e retiradas as quais se retiram também a reverência e o medo e, com eles, a própria cidade”. (TP, cap.4, §4º).

alegria. Daí que, segundo a lógica dos afetos de Espinosa, os homens desejem para o futuro fruir sob as mesmas circunstâncias (isto é, sozinhos) daquilo que os deleitou pela primeira vez (E, III, prop. 36); porque, quer tenham ideias adequadas ou inadequadas, os homens desejam fazer tudo aquilo que imaginam conduzir à alegria (E, III, prop. 9 e prop. 28). Por isso, digo que propriedade-desejo é o *desejo de separar e garantir “o meu”*.

A propriedade-desejo não é um problema difícil de situar na produção do conhecimento e da liberdade espinosistas.

O esforço ou desejo de razão, fundado sobre *ideias adequadas e noções comuns*, é compartilhável, porque a razão é sempre *comum*; não se combate a ignorância sob a contingência de nossos apetites, mas em conexão com “uma certa perspectiva de eternidade”, própria da razão humana (E, II, prop. 44, cor. 2). Portanto, o desejo de separar e garantir o “meu”, sempre referente a coisas exteriores à nossa mente, tem relevância limitada e instrumental, como simples *meio*¹¹ que propicia condições materiais para o desenvolvimento da vida: tornada fim em si mesma, a propriedade deixa de ser mera referência a *coisa exterior* e passa a ser *causa exterior* das concatenações da mente, distraíndo-a de “nossa melhor parte”, a inteligência (E, IV, Ap. cap. 37), ludibriada que está pelo encarceramento da alegria (contingente e flutuante) que o gozo e acúmulo exclusivos de bens costumam produzir¹².

11 TEI, §11: “[...] a aquisição de dinheiro ou o prazer e a glória são obstáculos apenas enquanto são buscados por si mesmos e não como meios para outras coisas; mas, em verdade, se são buscados como meios, então terão moderação e não obstarão nem um pouco, mas sim, ao contrário, muito conduzirão ao fim pelo qual são buscados [...]”

12 Note-se a seqüência do raciocínio de Espinosa quanto à utilidade das coisas exteriores e o papel do dinheiro. E, IV, Ap. cap. 27: “A utilidade que extraímos das coisas que existem fora de nós, além da experiência e do conhecimento que adquirimos por observá-las e por mudá-las de forma, é principalmente a conservação do corpo; por esta razão, as coisas mais úteis são aquelas que podem alentar e nutrir o corpo para que todas as suas partes consigam cumprir corretamente suas funções. Pois quanto mais apto é o corpo para poder ser afetado de múltiplas maneiras e afetar os corpos exteriores de múltiplas maneiras, tanto mais apta é a mente para pensar (ver prop. 38 e 39 da parte IV). [...]” E, IV, Ap. cap. 28: “Para reunir estas coisas, porém, as forças de cada um dificilmente bastariam se os homens não prestassem serviços mútuos. O fato é que todas as coisas acabaram por se resumir ao dinheiro. Daí que sua imagem costume ocupar inteiramente

Além disso, as ações que constituem o homem livre são aquelas que se explicam pela razão e expressam a virtude da *fortaleza*, que Espinosa distingue em *firmeza* e *generosidade*: pela primeira, desejamos nos conservar orientados pela razão; pela segunda, desejamos favorecer e nos unir a outros por amizade, orientados pela razão (*E*, III, prop.59, esc.). Ou seja, firmeza e generosidade estão referidas a algo *comum*, o que faz da liberdade virtude (no sentido espinosista de *potência humana* – *E*, IV, def. 8) sempre dirigida para o *comum*. Logo, o desejo de separar e garantir “o meu” é posto, uma vez mais, no lugar de simples *meio*, logicamente limitado, para desenvolver nosso desejo de conservação, segundo a razão: tomada como fim em si mesma a propriedade domina nosso desejo de tal modo que passa a conduzir nossas “ações”; sendo o desejo de gozar e acumular coisas exteriores, em si, o que conduz nossa vida, padecemos o efeito dominador das coisas sobre nossa potência de pensar e agir.¹³

Com relação à produção da vida em comum, ou seja, com relação à política, vejo dois sentidos distintos nos textos de Espinosa, que sugerem uma dupla leitura. Há um *sentido ostensivo da política*, que é aquele do *escólio 2 da proposição 37 da parte IV da Ética*, desenvolvido especialmente no *Tratado Político*¹⁴, onde Espinosa visa a estabelecer as melhores condições e instituições para a cidade ser senhora de si, governando-se e regenerando-se, tanto quan-

a mente dos homens vulgares, pois dificilmente podem imaginar alguma outra espécie de alegria que não seja a que vem acompanhada da ideia do dinheiro como causa.” *E*, IV, Ap. cap. 29: “Porém este é um vício apenas daqueles que buscam o dinheiro não por indigência nem por suas necessidades, mas porque aprenderam as artes de lucrar, das quais muito se gabam. De resto, alimentam o corpo, como de costume, mas parcimoniosamente, visto que creem perder os bens que gastam na conservação de seu corpo. Contudo, aqueles que aprenderam o verdadeiro uso do dinheiro e moderam o uso das riquezas conforme as necessidades, vivem contentes com pouco.” (grifos meus)

13 Cf. nota anterior. E ainda *E*, IV, prop. 36 e prop. 37: “O supremo bem dos que buscam a virtude é comum a todos e todos podem desfrutá-lo”; “[t]odo aquele que busca a virtude desejará, também para os outros homens, um bem que apetece para si próprio, e isso tanto mais quanto maior conhecimento tiver de Deus.”

14 O *Tratado Teológico-político* também é obra de fortíssimo cunho político, mas seu principal objetivo é a defesa da liberdade de filosofar e a crítica dos entraves teológicos que se opõem a essa liberdade. Já o *Tratado Político* é obra dedicada à instituição do estado civil, seus fundamentos e melhor ordenação.

to possível, conforme a razão. E há, também, a meu ver, um *sentido subterrâneo da política*, que é o da expansão do desejo honesto de razão e liberdade, que une os homens não por participarem da mesma *cidade*, mas por *amizades*. Porque os homens livres desejam multiplicar-se. A *generosidade* é o desejo que orienta os homens livres a agirem em favor do outro, a quem buscam se unir conduzidos apenas pela razão (*E*, III, prop. 59, esc.). Nesse desejo há um sentido subterrâneo e emergente da política, que se encontra no *escólio 1 da proposição 37 da parte IV da Ética* e em outros momentos do texto de Espinosa¹⁵. O drama presente nessa dualidade da produção da vida em comum é que, embora possam convergir quando as instituições da cidade favorecem a liberdade e a razão, o sentido ostensivo e o sentido subterrâneo da política nunca se fundem por completo: a *cidade* lida e se comunica com desejos cegos, exige obediência, algum grau de medo e reverência; a amizade, não. Ou seja, a amizade entre os homens nunca substituirá a cidade¹⁶. Além disso, ainda que a amizade lide com *graus ou capacidades de compreensão* não tão variados quanto os da cidade – que incorpora o desejo cego – o próprio sábio não é sábio o tempo todo, em tudo que diz ou faz: o sábio, o homem livre, não é Deus falando a Adão! Logo, alimentar-se do desejo honesto de amizade e libertar, a si e a outros, da ignorância pelo cultivo e prática da razão por meio de ações são, para todos, exercícios e conquistas diários.

Voltando, então, ao nosso tema.

O sentido subterrâneo da política refere-se diretamente à própria liberdade dos homens. E, embora lide com graus distintos e variáveis de compreensão, as verdadeiras amizades exigem um compromisso com a razão. Logo, não há dúvida: a propriedade-desejo também aqui ocupa a simples condição de *meio* parcial para conservação de corpo e mente são – o que não significa simples subsistência (cf. parte 2 deste artigo). É por isso que, coerentemente, logo no início de sua correspondência com um interlocutor, Espinosa dirá, como quem determina as condições

15 *E*, III, 59, esc.; *E*, IV, prop. 70, dem.; *E*, IV, cap. 12, cap. 14 e cap. 26; *E*, V, prop. 10, esc.

16 Assumo com esta afirmação o risco de limitar a esse sentido subterrâneo da política, por meio da amizade, a afirmação de Negri segundo a qual a verdadeira política de Espinosa é sua metafísica. (Negri, 1993: 159 e 276-282).

de comunicação: entre verdadeiros amigos, “tudo deve ser comum, principalmente [mas não apenas] as coisas do espírito” (Carta 2¹⁷). É pela falta daquele compromisso comum com a razão – para Espinosa uma luz natural pela qual Deus manifesta a máxima potência dos homens – que nosso filósofo decide interromper a correspondência com outro interlocutor, que disse-ra sempre suspeitar das ideias claras e distintas de seu intelecto quando pareciam contrariar a vontade revelada de Deus segundo as Escrituras e, mais do que isso, que preferia perseverar na fé e na esperança a instruir-se pela razão (Cartas 20 a 23). Era o bastante para não haver amizade. O *desejo de separar e garantir o “meu”*, quando norteia a formação de vínculos entre os homens, estabelece, da mesma forma, compromisso totalmente diverso daquele com a razão. Os vínculos formados por tal desejo constituem um padrão de comportamento baseado na troca de benefícios equivalentes, sendo que o critério de estima dos benefícios, se equivalentes ou não, é o julgamento particular de cada um. Esses vínculos podem formar sócios, não amigos, porque o que os determina é primordialmente a força das imagens, paixões e interesses, causadores de toda sorte de conflitos (E, IV, prop. 70, dem.). Espinosa, certamente, também negaria sua amizade (parcialmente refletida na instrução recíproca por meio da troca de cartas) a quem fizesse da razão um deleite e do acúmulo de riquezas, o compromisso.

No que se refere ao conhecimento, à liberdade e à amizade, portanto, a *propriedade-desejo* só é ação na condição de *meio* e na *medida* do necessário ao desenvolvimento da vida, segundo a razão (o que não significa mera subsistência – cf. parte 2 deste artigo). Em qualquer outro caso, o *desejo de separar e garantir o “meu”* é padecimento ou paixão (E, III, def. 3).

A localização secundária da propriedade sob os aspectos indicados é reflexo daquela que parece ser a matriz de todas as questões, e respostas, da obra de Espinosa. A questão primordial: existirá um bem supremo e inteligível cuja fruição ofereça, pela eternidade, alegria contínua, isto é, felicidade ou beatitude (TEI, §1^o)?

17 Cf. igualmente a Carta 44 onde, citando Tales de Mileto, a mesma sentença sobre a amizade aparece, articulada agora com uma ideia de renúncia deliberada do sábio a buscar riquezas: “não é a necessidade que priva o sábio de riquezas, mas sua própria vontade”.

A resposta final: aquele bem supremo é o amor intelectual de Deus – ou seja, o amor intelectual da natureza ou substância, única e imanente, em seu processo produtivo da existência e determinação da essência singular de todas as coisas e suas relações –, bem que é inteligível e pode ser fruído por meio do terceiro gênero de conhecimento (E, V, prop. 33 e prop. 27). A síntese do raciocínio: observando os frutos das riquezas, da honra e do prazer, nosso filósofo deduz que “toda felicidade ou infelicidade está situada apenas na qualidade do objeto ao qual aderimos por amor” (TEI, §9^o) e, enquanto riquezas, honra e prazer são perecíveis e, por isso, causas flutuantes de tristeza, ódio, inveja, “o amor para com uma coisa eterna e infinita alimenta o ânimo só de alegria, isenta de toda tristeza, o que muito é de se desejar e que se há de buscar com todas as forças” (TEI, §10); para constituir essa condição humana mais perfeita, é necessário buscar os *meios adequados* e, para produzirmos ainda maior felicidade, dentre esses meios está trabalhar para que outros atinjam e fruam a mesma perfeição (TEI, §§13 e 14).

A determinação de tais “meios adequados” à felicidade – nomeados no *TEI verdadeiro bem* (*verum bonum*), quando considerados individualmente, e *sumo bem* (*sumum bonum*), quando compartilhados – receberá na *Ética* tratamento conceitual, sob o nome de *utilidade* e suas espécies: útil próprio e útil comum.

Toda questão relativa à propriedade-desejo passa, primordialmente, pela distinção entre *imagens e ideias adequadas da utilidade* do desejo de separar e garantir “o meu”. Definido e praticado o útil por *ideias adequadas* de alegria, nos esforçaremos para, tanto quanto possível, sempre aderir por *amor* a “uma certa perspectiva de eternidade”, comum a todos os homens, pela qual fruimos felicidade; definido e praticado o útil por *imagens* de alegria, o peso de causas exteriores sobre nossa mente nos fará aderir por *amor* a coisas perecíveis e particulares, como fins em si mesmas, as quais porão nosso ânimo em estado de flutuação contínua: oscilaremos, na vida, entre alegria e tristeza, amor, ódio e inveja, ciúme e soberba, glória, vergonha e saudade... arrastados como ondas de um mar sob tormenta, sem paz e tranquilidade. Por essas duas vias complementares – a definição adequada do útil e a qualidade da coisa à qual

aderimos por *amor* – entende-se melhor o lugar da propriedade-desejo no conhecimento, na liberdade e na amizade humanas, como expresso neste trecho do *TTP*:

A verdadeira felicidade e beatitude do indivíduo consiste unicamente na fruição do bem e não, como é evidente, na glória de ser o único a fruir quando os outros dele carecem; quem se julga mais feliz só porque é o único que está bem, ou porque é mais feliz e afortunado que os outros, ignora a verdadeira felicidade e a beatitude. (*TTP*, cap. 3).

A *utilidade* na *Ética* é aferida de acordo com um critério racional de composição: compõe-se conosco aquilo que aumenta nossa potência de agir. O útil é o que é verdadeiramente bom para nós, sendo que não existe um bom a priori e genérico, isto é, não existe um bem universal, atemporal e transcendente; não existe um bem fora das relações (*E*, IV, def. 1 e pref. e *TEI*, §12).

É na parte IV da *Ética* (em primeiro lugar no *escólio da proposição 18*, mas também na combinação de *prop. 22, cor.*, e *prop. 24 a 26*), que encontramos o núcleo da relação do útil próprio com o útil comum, segundo uma *ideia adequada de utilidade*. O útil próprio é o amor de si; o esforço para conservar o próprio ser individualmente considerado; é o desejar o que conduz a si mesmo a uma *perfeição maior*. O útil próprio é uma exigência da razão. Contudo, é totalmente impossível ao homem não precisar de nada que lhe seja exterior; sua própria mente se desenvolveria muito pouco, p.ex., “se existisse sozinha e não compreendesse nada além dela própria” (*E*, IV, prop. 18, esc.). Existem coisas fora de nós que devem ser desejadas como úteis ao aumento da nossa própria potência. Dentre elas, já vimos, nada é mais útil ao homem do que o próprio homem. Desenvolver-se só, isolado, à parte do mundo, não significa simplesmente abdicar do convívio humano e viver como um eremita. Também vive como ser à parte, isolado, aquele que se conduz dominado por desejos que não são compartilháveis. O egoísta, de certo modo, é um eremita, o *idiota*¹⁸, que deseja apenas garantir “o seu”; que nega o outro e, por isso, necessariamente *padece*. Porque o egoísta conduz-se por

18 A origem grega de idiota é *idios* – pessoal, próprio, particular; *idiotês* era o indivíduo privado, sem instrução, que não participava das coisas públicas – o contrário de *polites*, cidadão. (Cunha, 2007; Máximo, 2016).

imagens de uma suposta *utilidade* humana, que, na verdade, refletem a preponderância da força de causas externas sobre a afirmação de nossa máxima essência, que é o desejo racional. Como poderia dar-se uma verdadeira utilidade humana insuscetível de compartilhamento entre todos os homens? Seria uma quimera. O verdadeiro útil próprio alimenta o útil comum, e vice-versa, porque a *utilidade* define-se pela razão, que é comum, e implica o aumento das potências individual e coletiva.¹⁹

Imagens de utilidade nos levam a eleger e aderir a esta ou àquela coisa externa, e contingente, por *amor*, de modo a confundi-lo com a própria coisa amada. O *amor-paixão* é um afeto definido por Espinosa, como deve ser, pela *essência*, ou seja, pela forma elementar que o produz: amor é a “alegria conjuntamente à ideia de causa externa” (*E*, III, Def. afetos 6). Ou seja, o amor é um modo de pensar que depende da ideia concomitante da coisa ou pessoa amada (*E*, II, ax. 3). Em nossa relação com as pessoas e as coisas manifestamos *apetites*, que, por sua vez, conduzem nosso esforço de conservação; julgamos o que nos é bom ou mau, isto é, aquilo que nos é útil ou nocivo de acordo com esses apetites; e, assim, aderimos por amor àquilo que julgamos bom porque referimos nossa alegria a isso e desejamos conservá-lo (*E*, III, prop. 9, esc. c/c prop. 13, esc. e prop. 39, esc.). Quando da utilidade não fazemos uma ideia adequada, o *amor* passa a ser totalmente identificado com a coisa ou pessoa amada, de modo que todas as oscilações desta, e de sua relação conosco, implicarão diversas oscilações afetivas no amante²⁰. Pois, como deduz Espinosa, “um só e o mesmo homem pode ser afetado de diferentes maneiras por um só e o mesmo objeto em tempos diferentes” (*E*, III, prop. 51).

19 Deve ser meditado o quanto há de particular na noção ética de *utilidade* em Espinosa, relacionada que está a uma espécie de *bom uso, boa composição*, segundo a razão, diferentemente do cálculo utilitarista do conhecido “princípio do maior benefício para o maior número”, de Bentham. Enquanto em Espinosa a ideia adequada de *utilidade* é meio pelo qual se frui e expande a máxima essência e liberdade dos homens (a afirmação da razão), no chamado *princípio utilitarista* o número se sobrepõe à razão: é a maior soma dos apetites humanos o que define campo e escopo dentro e em favor dos quais a razão – tornada cálculo instrumental – operará.

20 Tipos de oscilações: *E*, III, prop. 35; prop. 36, cor. e esc.; prop. 38; prop. 40, cor.; prop. 42; *E*, IV, cap. 19.

Podemos estar eventualmente convictos da alegria que as *imagens de utilidade*, quaisquer que sejam, produzem. Mas “não é pouca a distância entre o gozo pelo qual, p.ex., é conduzido o ébrio, e o gozo que o filósofo possui” (*E*, III, prop. 67, esc.). E não importa o quanto o ébrio e os que a ele se unem em torno da bebida estejam conscientes e convictos do que querem: a distância será a mesma. Ébrios e filósofos são todos conduzidos por *amor*. No entanto, a qualidade da coisa a que uns e outros referem sua vida é muito diferente. O *avaro*, o *ambicioso*, o *lascivo* são como bêbados que encarceram toda sua alegria num único objeto de prazer. E o mesmo acontece com aquele que deseja, acima de tudo, separar e garantir o “seu”: quando o amor ao “meu”, que caracteriza a propriedade-desejo, torna-se excessivo, isto é, embriaguez do corpo e delírio da mente, necessariamente padeço (*E*, III, prop. 39 esc. c/c def. afetos 44-48; *E*, IV, prop. 44, esc. c/c *E*, V, prop. 10, esc.).

No *sentido ostensivo da política* o problema da propriedade-desejo não pode ser posto nos mesmos termos. A cidade não se funda pela razão, ou por um compromisso com ela. A cidade funda-se por desejos ou direitos comuns, que, apesar da concórdia que supõem, podem remeter a apetites cegos como a vingança (*TP*, cap. 6, §1º). Ainda assim a cidade é cidade. Está por toda parte dos textos políticos a referência de nosso filósofo ao egoísmo, ao interesse e a paixões como a avareza, a ambição e a glória como próprios da condição humana. A razão é um esforço de emergência entre nós. Justamente no momento em que aborda a propriedade (regra e desejo) no Estado teocrático dos primeiros hebreus, nosso filósofo trata o *interesse* como “o cerne e o estímulo de todas as ações humanas” (*TTP*, cap. 17); antes, no mesmo capítulo, Espinosa já havia falado genericamente que a “multidão não se rege pela razão, rege-se pelas paixões, tudo a atrai e deixa-se facilmente corromper, seja pela avareza, seja pelo luxo” (*TTP*, cap. 17); já no *TP*, Espinosa aponta a *avareza* como afeto “universal e constante” na vida política (*TP*, cap. 10, §6º), para ficarmos em três exemplos de que o cenário é outro.²¹ O que

21 Outras ocorrências semelhantes encontram-se p.ex. em: *TTP*, cap. 16 (“mente inundada pela avareza, glória, inveja, ódio...”); *TP*, cap. 7, §4º (“cada um busca com máximo afeto o seu interesse privado [...]”); *TP*, cap. 7, §6º (“somos todos, com efeito, maximamente atraídos pela

se retira dessas e outras referências semelhantes? Que se trata de um dado da experiência histórica a presença de interesses e paixões na vida humana: dado do qual parte a produção e regeneração da vida em comum na cidade, isto é, da política em seu sentido ostensivo, exigindo instituições; e, ao mesmo tempo, dado que modera a pretensão da razão quanto à potência das mesmas instituições: elas só podem favorecer o florescimento da razão e não eliminar paixões e conflitos.

Daí a necessidade de, na produção da vida em comum da cidade, tanto quanto possível, mapearmos afetivamente o *desejo de separar e garantir o “meu”* (a propriedade-desejo) e suas composições, pois, sendo próprio do projeto político de Espinosa orientar as instituições para o “melhor”, é preciso compreender a compleição de cada corpo social, seus interesses, paixões e as propriedades dessas paixões. Análise, planejamento e ação política, para serem efetivos, exigem esse mapeamento.

Espinosa não definiu e menos ainda detalhou esse *desejo de separar e garantir “o meu”*. Mas no *escólio das proposições 56 e 59 da parte III*, assim como na *parte final da explicação da def. dos afetos 48 da parte III*, da *Ética*, o filósofo registrou que existem outras paixões além daquelas que foram por ele tratadas; que essas paixões se compõem de infinitas maneiras; e que não avançaria mais porque seu objetivo não era o esgotamento dos afetos e suas relações.

O “meu” característico da propriedade-desejo, contudo, é identificável no texto de Espinosa, ao menos implicitamente, no *escólio 2 da proposição 37 da parte IV da Ética*: “nem na natureza é dado algo que possa ser dito *deste e não daquele* [...]”. O “meu” é aquilo a que adiro por amor com pretensão de *exclusividade*, isto é, afastando terceiros de seu gozo ou fruição; é o “deste e não daquele”, assume o filósofo. Há, portanto, primordialmente, um desejo de *exclusividade* na propriedade-desejo, cuja base afetiva pode variar do *amor* ao ódio; da *segurança* ao *desespero*. Seguindo a linha de raciocínio de

glória”); *TP*, cap. 7, §17 (“a avareza humana, pela qual a maioria se conduz acima de tudo [...]”); *TP*, cap. 8, §2º (“segundo o costume da humana cobiça”); *TP*, cap. 8, §41 (“além de esse medo só se temperar pela avareza, encoberta sob o especioso nome de justiça [...]”); *TP*, cap. 8, §44 (“funcionários ávidos de glória”); *TP*, cap. 9, §14 (“os patrícios de cada urbe, por amor da humana cupidéz [...]).

Espinosa, podemos conjecturar, de início, que tal desejo origina-se de *imagens de amor e segurança* – uma e outra modalidades de *alegria*; e que pode ser *desejo moderado ou imoderado*, segundo duas condições concomitantes: (a) estar a alegria de quem desfruta referida à própria *exclusividade*, que afasta os demais, ou a um fim do qual a fruição exclusiva é simples meio ocasional (*E*, IV, prop. 45, esc.); (b) estar a mesma alegria de quem desfruta referida a uma só, a poucas ou a muitas coisas (*E*, IV, prop. 45, esc.). Basta ser a alegria referida à exclusividade ou, alternativamente, a uma única ou poucas coisas para que o desejo tenda à imoderação. Se a fruição exclusiva não for senão meio ocasional da alegria e, adicionalmente, se a alegria do agente referir-se a muitas coisas, o *desejo de separar e garantir o “meu”* está, em ato, moderado. Apenas no primeiro caso, acumular o “meu” encarcera o desejo e domina a potência do homem: o *amor* vira amor excessivo, obsessão, como ocorre quando toda alegria se reduz ao dinheiro e sua acumulação, o objetivo da vida, a única imagem de *segurança* que nos agita (*E*, IV, cap. 29; *E*, V, prop. 10, esc.; *E*, III, def. afetos 14). Apenas no primeiro caso, a privação transforma-se em ódio ao outro, *desespero* com relação à própria condição (*E*, III, def. afetos 15) – e toda frágil alegria que assim se constrói sempre virá acompanhada de alguma tristeza:

Paulo odeia Pedro porque imagina que este possui o que o próprio Paulo também ama [...]. [O]s dois não são molestos um ao outro enquanto convêm em natureza, isto é, enquanto ambos amam o mesmo, mas enquanto discrepam um do outro. [...] Pois supomos que Pedro tem a ideia da coisa amada possuída agora, e Paulo, ao contrário, tem a ideia da coisa amada perdida. Onde ocorre que este seja afetado de tristeza e aquele, ao contrário, de alegria; e nesta medida são contrários um ao outro. (*E* IV, prop. 34, esc.).

Se imaginamos que alguém goza de uma coisa que só um pode possuir, nós nos esforçaremos para fazer com que ele não a possua. (*E*, III, prop. 32).

A alegria que se origina por imaginarmos a coisa que odiamos destruída ou afetada de outro mal não se origina sem alguma tristeza de ânimo. (*E*, III, prop. 47).

Sendo pobre, também o avaro não cessa de falar do abuso do dinheiro e dos vícios dos ricos, e

não faz outra coisa senão afligir-se e mostrar aos outros que suporta com dificuldade, não apenas sua pobreza, mas igualmente as riquezas alheias. (*E*, V, prop. 10, esc.).

Se, ao contrário, a alegria referir-se apenas ocasionalmente à exclusividade (como ocorre quando nos alimentamos – *E*, IV, Ap. cap. 27) e, ao mesmo tempo, se muitas coisas forem aptas a afetar o agente de alegria, o *desejo de separar e garantir o “meu”* será, em ato, moderado (*E*, IV, prop. 42 e prop. 44, esc. *a contrario sensu* c/c *E*, II, prop. 14 e *E*, V, prop. 11). Porque os afetos só se moderam, diretamente, por outros afetos opostos e mais fortes, já que o poder da mente sobre os afetos não é senão indireto (*E*, IV, prop. 7; *E*, V, prop. 20, esc.). Seja quando a alegria está referida à exclusividade, seja quando está referida a uma só ou poucas coisas (o dinheiro, o carro do ano e similares), um único e mesmo tipo de desejo conduz o homem, sempre referente centralmente ao “meu”. Isso alimenta o amor excessivo porque as imagens de alegria se concentram na representação de um só ou poucos objetos. Quando os tipos de desejo se multiplicam, outros afetos entram em cena, outras fontes de alegria, e dessa multiplicação de causas afetivas origina-se a moderação do afeto centrado no “meu”.

Quando considera egoísmo, interesse e paixões – como a avareza, a ambição e a glória – como experiência humana da qual parte a instituição política, Espinosa está aludindo a amores excessivos que, no que dizem respeito à propriedade, transformam o *desejo de separar e garantir o “meu”* em *desejo de acumular o “meu”*. A propriedade-desejo, quando é amor-excessivo, transforma-se em *desejo de acumulação*. E é como tal que se apresenta o problema da propriedade-desejo no *sentido ostensivo da política*, não enquanto desejo moderado (*TEI*, §11).

Compreender a propriedade como *desejo de acumulação* pressupõe o entendimento de uma base afetiva análoga, presente em três tipologias passionais: primeiro, em todas as paixões que põem o *acúmulo* como fim em si mesmo, como no caso da *avareza*, da *embriaguez*, da *gula* e afins; mas também, em segundo lugar, nas paixões que ponham os nossos afetos (dentre todos, interessa-nos o desejo de *acumular*) totalmente a serviço da valorização exterior do “eu”, como é o caso da *ambição* (*E*, III,

def. af. 44 e 47). E, ainda, em terceiro, na paixão da *emulação*, isto é, no “desejo de alguma coisa gerado em nós por imaginarmos outros semelhantes a nós tendo o mesmo desejo” (*E*, III, prop. 27, esc. c/c *E*, III, def. af. 33) Note-se que o *desejo de acumulação*, em alguns casos, pode manifestar-se diretamente como *avareza* ou *ambição*. Mas não se reduz, para todos, a uma ou outra. O objeto do desejo de acumulação não são apenas riquezas (*avareza*) ou glória (*ambição*): não está dado de antemão sobre o que recai a propriedade-desejo. O desejo de acumular livros ou quadros também caracteriza propriedade e não se refere, necessariamente, à *avareza* ou à *ambição*; o mesmo se diga do desejo de acumular carros antigos, selos, sapatos. Há nisso algum tipo de *avidez* – isto é, desejo imoderado – análoga àquela da *gula*, da *embriaguez*, da *tagarelice* (*E*, III, def. af. 45, 46, prop. 2, esc.)... o que *avareza* e *ambição* não captam por si. É necessário, portanto, abrir a compreensão da base afetiva do desejo de acumulação para além do óbvio.

Se acumular é um fim em si, o proprietário é conduzido por desejo análogo ao do *avaro*, que “julga a abundância de dinheiro ser o ótimo, e sua escassez o péssimo” (*E*, III, prop. 39, esc.); do *guloso* e do *bêbado*, que desejam estar sempre comendo e bebendo – muito e bem. Se acumular é meio para valorização exterior do “eu”, então o proprietário comporta-se como o *ambicioso*, que ama a glória acima de tudo: é esse o caso de quem deseja acumular bens materiais como sinais exteriores do sucesso profissional. A exata caracterização do desejo de acumulação, no entanto, variará conforme variem os homens entre si ou, sendo um único homem, conforme ele varie no tempo (*E*, III, prop. 51²²). Isto é: a exata caracterização variará de acordo com os *interesses* atualmente em questão. Também variará a precisa compreensão do desejo de acumulação conforme variem os *objetos* específicos a que se ligue a propriedade (*E*, III, prop. 56²³). É preciso, portanto, entender a acumula-

22 “Homens diferentes podem ser afetados de diferentes maneiras por um só e o mesmo objeto, e um só e o mesmo homem pode ser afetado de diferentes maneiras por um só e o mesmo objeto em tempos diferentes”.

23 “Dão-se tantas espécies de alegria, tristeza e desejo e, consequentemente, de cada afeto que se compõe deles, como a flutuação do ânimo, ou que deles se deriva, como o amor, o ódio, a esperança, o medo etc., quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados”.

ção a partir de uma certa base afetiva geral, mas sem esquecer que *interesses* e *objetos* variados de acumulação podem, apenas por analogia, ser referidos à *avareza*, à *gula*, à *embriaguez*, à *ambição*: o que houver de singular e concreto em determinado desejo de acumulação dependerá sempre de uma pesquisa da história singular e concreta de tal ou qual desejo, de tais ou quais homens, em tal ou qual tempo e lugar.

Ainda assim o mapeamento genérico do desejo de acumulação faz-se necessário quando à *avareza*, à *gula*, à *embriaguez* e à *ambição* agrega-se uma outra tipologia passional: a da *imitação dos afetos* sob a forma da *emulação* (*E*, III, prop. 27, esc. c/c *E*, III, def. af. 33). Porque quando se multiplica entre muitos, por imitação, o mesmo desejo de acumulação de coisas semelhantes (dinheiro, participações acionárias, imóveis etc.) produzem-se efeitos de dimensões sociais e políticas muito superiores à esfera das ações deste ou daquele indivíduo e de seus conflitos particulares. Diante de escassez que impeça que todos fruam do mesmo, p.ex., não se tratará mais do ódio de Paulo a Pedro, como no *escólio da proposição 34 da parte IV da Ética*, mas de um ódio de classe: o ódio recíproco entre não-proprietários e proprietários (*E*, III, prop. 32, prop. 40, prop. 46). Agora será a cidade a se defrontar com afetos sociais e suas flutuações nas relações homens-coisas, as quais, mesmo variando em graus de intensidade ou em outras particularidades, proliferam por imitação e determinam a sorte do corpo social, tal como estabelecido. Daí a importância do mapeamento acima, mesmo que genérico, acerca do *desejo de acumulação*.

Vejam os exemplos da *ambição*: o desejo imoderado de glória. Se a imagem de glória, como fim, está socialmente referida ao acúmulo de riquezas, então o *desejo de acumulação* estará comumente ligado ao desejo de cada indivíduo ser valorizado pelos demais pelo patrimônio que ostenta. Por essa lógica, apenas alguns sobressairão, o que ocasionará entre os que se acham “vencidos” ódio, inveja (*E*, III, def. af. 23) e as tristezas correlatas e, entre os que se acham “vencedores”, soberba (*E*, III, def. af. 28, *E*, V, prop. 4, esc.). Note-se: por força da imitação dos afetos, ódio, inveja, soberba serão afetos sociais, e não simplesmente individuais, favorecidos que estão pela multiplicação de ambições

centralmente ligadas à acumulação de riquezas. Da mesma forma se procede com a *avareza* feita afeto social, por imitação.

A grande relevância política do *desejo de acumulação* está neste aspecto imitativo dos afetos: se imaginamos que alguém ama algo (acumular), também o amaremos; se já amamos aquilo que descobrimos que também é amado por outros (acumular), então teremos mais uma causa para esse amor, que se tornará mais constante. Só alimentaremos dúvidas sobre esse amor (acumular) se imaginarmos que outros têm aversão ao que amamos (*E*, III, prop. 31, dem.). Sem compreender esse processo, a propriedade-desejo não poderá ser regrada com adequação na vida em comum da cidade.

Mais sobre o desejo de acumulação e seu regramento na parte 2 deste artigo, a ser publicada neste ou em outro periódico.



REFERÊNCIAS²⁴

OBRAS E TRADUÇÕES DE ESPINOSA

B. de S. *Opera Omnia* – disponível em <http://spinozafilo.blogspot.com.br/p/obras-de-spinoza.html>. Último acesso: 27/07/2017.

ESPINOSA, B. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos – USP: São Paulo: EDUSP, 2015. (Edição bilíngue).

ESPINOSA, B. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Trad. Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora da Unicamp, 2015. (Edição bilíngue).

ESPINOSA, B. *Tratado Político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

ESPINOSA, B. *Tratado Teológico-político*. 2. ed. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

Spinoza, B. *Correspondance*. Trad. Maxime Rovére. Paris: Flammarion, 2010.

ESPINOSA, B. *Ética*. 3. ed. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. (Edição bilíngue).

DEMAIS AUTORES CLÁSSICOS

GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. 2. ed. Trad. Ciro Mioranza. Ijuí: Unijuí, 2005, v. 1.

GROTIUS, Hugo. *De la libertad de los mares*. Trad. Luis Garcia Arias. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1956.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. In: Os pensadores. 4. ed. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1988, (2 volumes).

HOBBS, Thomas. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Edipro, 2015.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo civil*. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FONTES SECUNDÁRIAS

ABREU, J.. *O problema da propriedade privada em Espinosa*. Rio de Janeiro: Lumen Juris / Puc-Rio, 2019.

ABREU, J.. A apropriação de bens e a propriedade a partir de Spinoza: apresentação de uma hipótese. In. *Revista Conatus*. Fortaleza: UECE,

²⁴ Referências citadas no texto, assim como as consultadas que, embora não citadas, foram importantes fontes indiretas para a formação dos argumentos.

- v.7, n. 14, dez. 2013. Disponível em: Último acesso em: 07.08.2018.
- AURÉLIO, Diogo Pires. Introdução. In: *Tratado Político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. VII a LXVII.
- AURÉLIO, Diogo Pires. Introdução. In: *Tratado Teológico-Político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. XI a CXV.
- BOVE, Laurent. Direito de guerra e direito comum na política spinozista. In: *Revista Conatus*. Fortaleza: v.2, nº4, dez.2008, p. 91-7.
- CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- CHAUI, Marilena. *A nervura do real*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006a.
- CHAUI, Marilena. *A nervura do real – notas bibliográficas e índices*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006b.
- CORTIANO Jr., Eroulths. *O discurso jurídico da propriedade e suas rupturas – uma análise do ensino do direito de propriedade*. Rio de Janeiro: Renovar, 2002.
- CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexicon, 2007.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Éditions de Minuit, 1969.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, Gilles. Instincts et institutions. In: *L'île déserte: textes et entretiens 1953-1954*. Paris: Paradoxe – éditions de minuit, 2002.
- FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. *Uma suprema alegria: escritos sobre Espinosa*. Coimbra: Quarteto, 2003.
- FONTANIER, Jean-Michel. *Vocabulário latino da filosofia*. São Paulo: VWF Martins Fontes, 2009.
- FRANÇA. *Code Civil. (versão original)* In: http://geneaduclos.free.fr/docs/Code%20Civil%20des%20Francais_1804.pdf. Último acesso: 19/03/2017.
- FREITAS, Frei Serafim. *Do justo império asiático dos portugueses*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983.
- GROSSI, Paolo. *História da propriedade e outros escritos*. Rio de Janeiro: Renovar, 2006.
- GUIMARAENS, Francisco de. *Direito, ética e política em Spinoza*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.
- HESAPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia – síntese de um milênio*. Lisboa: Europa-América, 2003.
- LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na história*. 3. ed., São Paulo: Atlas, 2009.
- LOPES, José Reinaldo de Lima. *As palavras e a lei – Direito, ordem e justiça na história do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Editora 34, 2004.
- LORDON, Frédéric. *A sociedade dos afetos – por um estruturalismo das paixões*. Campinas: Papyrus, 2015.
- MACPHERSON, C. B. Os direitos humanos como direitos de propriedade. In: *Ascensão e queda da justiça econômica e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'Étique de Spinoza – la troisième partie*. Paris: PUF, 1997.
- MARTINS, Maurício Vieira. Marx com Espinosa: em busca de uma teoria da emergência. In: *Crítica Marxista*. São Paulo: nº 22, 2010, p. 32-54.
- MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Éditions de Minuit, 1988.
- MATHERON, Alexandre. *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon: ENS Éditions, 2011.
- MÁXIMO, Ricardo. Segurança pública, direitos humanos e afetividade – 1ª parte. Aula de 26/01/2016, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FwRoSmjpvdo>. Último acesso: 30/07/2017.
- NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem*. São Paulo: Editora 34, 1993.
- NEGRI, Antonio. *O poder constituinte – ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- OLIVEIRA, Fernando Bonadia. *Coerência e comunidade em Espinosa*. São Paulo: Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da USP, 2015. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-11012016-144435/es.php>. Último acesso: 28/07/2017.
- OVEJERO, Félix. *Incluso um pueblo de demónios: democracia, liberalismo, republicanismo*. Córdoba: Katz, 2009.

POLANYI, Karl. *A grande transformação – as origens de nossa época*. 2. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

RAMOND, Charles. Qu'est-ce qui est 'utile' ? (à propos d'une notion cardinale de la philosophie de Spinoza). In : *Spinoza et la pensée mderne*. Paris: LHarmattan, 1998, p. 337-370.

ROCHA, Maurício. Spinoza & a filosofia – círculo de leitura. Página eletrônica disponível em <http://spinozafilo.blogspot.com.br/>. Último acesso: 28/07/2017.

ROVÈRE, Maxime. *Présentation*. In.: Spinoza, B. *Correspondance*. Paris, trad. Maxime Rovère: Flammarion, 2010, p. 7-41.

SCORSESE, Martin (diretor). *O lobo de Wall Street*. Estados Unidos da América, Filme de 2013.

SOUZA, Elton Luiz Leite de. *Filosofia do Direito, Ética e Justiça*. Porto Alegre: Nuria Fabris, 2004.

TATIÁN, Diego. Spinoza y la paz. In.: *Spinoza y el don de la filosofía*. Buenos Aires: Colihue, 2012.

TAVARES, Gonçalo. *O senhor Henri e a enciclopédia*. Rio de Janeiro: Casa da palavra, 2012.

TOSI, Renzo. *Dicionário de sentenças latinas e gregas*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

VILLEY, Michel. *Seize essais de Philosophie du Droit*. Paris: Dalloz, 1969.

VILLEY, Michel. *Filosofia do Direito – definições e fins do direito; os meios do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

