

# O PROBLEMA DA PROPRIEDADE PRIVADA E A LÓGICA ESPINOSISTA (PARTE 2)\*

JOÃO ABREU \*\*

## 1 INTRODUÇÃO

Esta é a segunda parte de um raciocínio que só pode ser plenamente compreendido se ponderado em sua integralidade. Na parte 1 do artigo, publicada com o mesmo título neste ou em outro periódico, o problema da propriedade privada foi abordado visando a responder três questões centrais. Primeira: o que significa ser proprietário e que poderes se outorgam ao proprietário no texto de Espinosa? Segunda: como conceber a *propriedade-desejo* – entendida como o *desejo de separar e garantir o “meu”* – com relação ao problema da produção do conhecimento, da liberdade e da política, segundo a lógica espinosista? Terceira: como se mapeia afetivamente o *desejo de acumulação*, uma espécie particular da *propriedade-desejo*, e por que isso é relevante, segundo a mesma lógica?

Já agora, o problema da propriedade privada será abordado sob a ótica do seu *regramento*, isto é, do regime que desejamos estabelecer para limitar e orientar o desejo do “meu” – ou, simplesmente, *propriedade-regra*. Já vimos que a *propriedade-desejo*, o desejo de separar e garantir o “meu”, caracteriza-se antes de tudo pelo apetite da *exclusividade*. Como regradar esse desejo no que diz respeito ao problema do conhecimento (ontologia), da ação (liberdade) e da produção da vida em comum (política)? Particularmente importante é o regramento do *desejo de acumulação* na vida política, que será o objeto de atenção especial.

## 2 PROPRIEDADE-REGRA: CONHECIMENTO, LIBERDADE E POLÍTICA

A propriedade também pode ser encarada sob a perspectiva de um desejo específico: o desejo de regrá-la, ou simplesmente *propriedade-regra*.

\* Este artigo é uma versão alterada e adaptada, para o formato de artigo, do item 3.4, 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.

Nesse sentido, propriedade é um regime que regula e orienta a relação homens-coisas considerando o *desejo de separar e garantir o “meu”* que, por experiência, quem estabelece a regra reconhece. A *regra*, fruto da potência humana ou desejo, visa a estabelecer disciplina e limites à expansão desordenada das potências que se manifestam nos homens (TTP, cap. 4)<sup>1</sup>. A *propriedade-regra* pode, portanto, referir-se (a) a uma *regra de vida*, que o indivíduo ou um grupo de indivíduos com fins particulares estabelecem para si mesmos, ou (b) à própria *lei comum ou civil*, isto é, a *regra de vida comum* entre os cidadãos. No primeiro caso, indivíduos e grupos particulares regulam diretamente suas relações de *propriedade-desejo* (ou seja, o próprio *desejo de separar e garantir o “meu”*); no segundo caso, poderes públicos, enquanto sustentados pela potência da multidão, regulam a relação do “meu” com o “seu” e com o “nosso”, isto é, a distribuição e garantia de fruição exclusiva ou comum das coisas entre os cidadãos. Na política espinosista, a distribuição e garantia do *exclusivo* dependem, como sabemos, de *direitos ou desejos comuns* de base: a potência da multidão é o que funda, conserva e desenvolve a cidade e suas leis (TP, cap.2, §15; cap.3, §6º; cap.6, §1º - para a fundação da cidade; TP, cap. 3, §9º; cap. 4, §§1º e 6º - para a relação com a lei comum ou civil; TP, cap. 2, §16; cap. 5, §2º – para a conservação e desenvolvimento da cidade e de suas leis, p. ex.).

Nosso tema não é o *comum*, mas a *propriedade*.

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: Lev. para o *Leviathan*, de Hobbes; e STGC para o *Segundo Tratado do Governo Civil*, de Locke. 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.

O que podemos dizer, então, sobre a relevância e o conteúdo da *propriedade-regra* no que diz respeito ao conhecimento, à liberdade e à política?

Antes de respondê-lo, é importante atentar para uma questão ontológica levantada por Marilena Chaui (2011: 218 e ss. e notas). A autora, cuja obra é central para esta pesquisa, sustenta a perda de fundamento para a *propriedade* no espinosismo, diante da demolição das imagens do *Deus personificado* e do *livre arbítrio* humano, isto é, da demolição do *domínio* de um Deus criador (*Dominos*) sobre a criação e do *domínio*, correspondente, dos homens (*dominos*) sobre suas obras e ações. (cf. *E*, I, Ap.) Fortemente apoiada nos textos da tradição jurídica – refletida, p.ex., na obra de Suarez (Chaui, 2011: 220) – Chaui sustenta que a regra que determina o *domínio* dos homens sobre suas obras refere-se a um modelo normativo legitimado a partir da imagem do mundo como obra de Deus-pai, nosso *Dominos*, e da imagem que identifica os homens como *sui juris* (senhores de si) a partir de seu livre arbítrio, ou seja, a partir da faculdade de agir ou não agir:

A obra, seja divina – a Natureza –, seja humana – o artefato –, é efeito da vontade finalizada do autor e está de *jure* submetida ao autor como coisa sua, *rem suam*, é sua posse ou propriedade. [...] O critério do *jus*, entendido como *directum* ou direito, é a conformidade entre a vontade humana – facultas – e a vontade de Deus – *potestas* –, conformidade inscrita nos paradigmas ou modelos da ação, a qual, por seu turno, encontra seus modelos no fazer ou na produção divina. Deus e o homem são obreiros; o homem e a Natureza são artefatos e artesãos; e a vontade, sob o intelecto que lhe dá os fins, define o sujeito *sui juris*. (Chaui, 2011: 220).

Ora, diante dessas premissas, a desconstrução da transcendência e das causas finais, em favor de uma filosofia baseada na causalidade imanente e eficiente das coisas, permitirá a conclusão de que, na ontologia de Espinosa, “Deus e homem são *autores* sem serem *domini*, isto é, sem que seu ser e a relação entre ambos seja a da propriedade” (Chaui, 2011: 225).

Estou de acordo com a crítica, mas tenho restrições quanto ao alcance da conclusão. É preciso ajustar o sentido das palavras e os contextos para evitar mal entendidos. Chaui, tratando da servidão e liberdade humanas e anali-

sando o sentido de *sui juris* no prefácio da parte IV da *Ética*, utiliza de passagem o nome “propriedade”, como categoria da tradição jurídica que atribui *poder soberano do homem sobre sua obra*, diante do paralelo do *Deus-criador da natureza* com os *homens-criadores de artefatos*. A autora propõe, assim, uma crítica a toda propriedade reclamada pelo autor de uma obra – como aquela de Locke, reclamada a partir do *trabalho* humano.<sup>2</sup> Na primeira parte deste artigo, focado na propriedade privada, procurei mostrar que o *desejo de separar e garantir o “meu”*, sem indicação prévia de objeto e poderes do agente, aparece no texto de Espinosa. Além disso, como nosso filósofo desloca o sentido de *jus*, identificando-o à potência; e como a potência propriamente humana são os desejos, é sob essa ressignificação que concebo a *propriedade-desejo*, que poderíamos, por isso, tomar como sinônima de *propriedade-direito*: um desejo ou direito sem objeto ou conteúdo prévio de poderes, apenas caracterizado pelo apetite de *exclusividade*. O objetivo de Chaui no texto citado era outro; e o sentido e alcance do nome *propriedade* também. Dito isso, e privilegiando o sentido atribuído neste artigo à *propriedade*, podemos refletir sobre aquela conclusão.

Restrinjo o alcance da afirmação de Chaui quanto ao desaparecimento da relação “baseada na propriedade”, primeiro, àquilo que se refere à *lei divina* espinosista e, segundo, ao que excede do necessário para a conservação de corpo e mente são (o que não significa simples subsistência – cf. abaixo). Com efeito, por *lei divina* Espinosa entende aquilo que nos leva ao verdadeiro conhecimento e amor de Deus (*TTP*, cap. 4): na perspectiva do processo de produção divina que, pela razão, de um certo modo aces-

2 Em importante nota explicativa, esse contexto é explicitado: “No pensamento teológico-político, a personalidade e personificação de Deus eram fundamentais para garantir: 1. a origem legítima do poder do governante, que o recebia da vontade de Deus; 2. a semelhança entre o governante e Deus, ambos dotados de intelecto e vontade; 3. a posição de Deus como sujeito de direito e, portanto, como tendo *dominium* ou a propriedade de sua obra, o mundo, doando ao homem esse direito, fazendo-o ser proprietário também. Como mostra J. Tully (A discourse on property: John Locke and his adversaries. [...]), em *Locke, Deus, além de senhor, é fabricante e proprietário da obra e por isso o homem também será proprietário legítimo de suas obras, do produto do seu trabalho. Sem um deus pessoal, não há como legitimar a propriedade privada.*” (Chaui, 2011: 344, n. 38)

mos, a relação que se estabelece entre as coisas é de *causalidade imanente e eficiente*, e não de *propriedade* de autores sobre suas obras. Sem dúvida. Mas, mesmo dentro dessa perspectiva, convém com a razão intervirmos na relação de *causalidade* das coisas segundo uma regra que delimite o *desejo de separar e garantir* “o meu” ao amor ou útil próprio do agente, necessários à sua *ação* (E, IV, prop. 24): mesmo que o “eu”, à imagem de um sujeito de direito soberano das coisas, desapareça sob aquela perspectiva de eternidade da razão, em nenhum caso desaparece o *indivíduo* certo e determinado que, para viver e desenvolver-se sob a condução da razão, deseja condições materiais que atendam a si, como alimentos, trajes, livros, instrumentos de trabalho, investimento em instrução, cultura, algum lazer etc.. Tais condições não deixam de ser fruídas com *exclusividade* pelo fato de serem *compartilháveis*, ou pelo fato de o indivíduo orientado pela razão desejá-las para todos.

Já sob a perspectiva das *leis humanas*, especialmente da *lei comum ou civil*, parece que o fundamento ontológico da propriedade-regra dado por Espinosa – já agora incluindo o próprio *desejo de acumulação* e a propriedade que o autor pode reclamar de suas obras – está na própria experiência histórica, que põe as paixões humanas: como *dado*, do qual partimos; e como *horizonte*, que estabelece limites móveis para o seu *regramento*. A *lei comum ou civil* regula, principalmente, desejos cegados pelas paixões. A partir do deslocamento do *jus* para o terreno da expressão de potências, a questão da *legitimidade* de direitos ou leis é afastada para, nos próprios termos e lógica de Espinosa, repor-se o problema sob a ótica do “melhor” em termos de potências: na concepção das *leis humanas*, notadamente da *lei comum ou civil*, o “melhor” é instituir, observar e orientar direitos e leis em favor da máxima afirmação da potência humana, que é *comum* a todos os homens e que se exprime pela *razão*. Ver o “melhor” e estabelecer as condições adequadas para o “melhor”, no entanto, não significa que possamos eliminar as paixões (E, IV: prop. 17, esc. c/c prop. 14 e 15).

O poder da mente sobre os afetos não é direto: não é por uma exclusiva decisão da mente, mesmo que tenhamos percebido quão nocivo é este ou aquele desejo, que nos orientaremos para o conhecimento e para a liberdade, ou

seja, para o que é realmente útil ou *bom* (TEI, §10<sup>3</sup>). Daí a percepção racional de que é vantajoso, de início, estabelecer uma *regra* de vida, para ordenar tanto quanto possível mente e corpo por um hábito deliberadamente instituído, ou método. (TEI, §17 e E, V, prop. 10, esc.<sup>4</sup>) No que diz respeito ao *desejo de separar e garantir* o “meu”, uma das regras de vida enunciadas por Espinosa é esta:

III – por fim, buscar dinheiro ou qualquer outra coisa somente o quanto baste para que a vida e a saúde sejam sustentadas e para que sejam imitados os costumes da cidade que não se oponham ao nosso escopo (TEI, §17).

Existe uma certa disciplina da propriedade que integra a *lei humana* posta para *segurança* do indivíduo – sozinho ou em grupo particular. (TTP, cap. 4) A *regra* que a distingue é a orientação do *desejo de separar e garantir* o “meu” à condição de *meio* para o desenvolvimento da vida e a conservação de costumes da cidade, desde que não se oponham à razão. Prefiro dizer “desenvolvimento” em lugar de “sustento” da vida, como está no trecho citado acima, para evitar uma interpretação de simples subsistência. Os próprios critérios de Espinosa para identificação da verdadeira utilidade das riquezas colidem com uma interpretação de mera subsistência, porque para o filósofo as riquezas, enquanto *meio*, podem estar voltadas para “o aumento das ciências e das artes” ou para “expulsar a melancolia” (individual e social) e, nesse sentido, serão sempre úteis:

Essas coisas [a condição de meio das riquezas e das honras] poderiam ser explicadas mais ampla e distintamente, a saber, distinguindo as riquezas que são buscadas por si mesmas, ou então pela honra ou pelo prazer, ou ainda pela saúde e pelo aumento das ciências e das artes. Mas isto fica reservado ao seu devido

3 TEI, §10: “[...] conquanto eu percebesse essas coisas com a mente de maneira tão clara, eu não podia, por isso, depor toda avareza, prazer e glória”

4 TEI, §17: “Mas, porque é necessário viver enquanto cuidamos de consegui-lo e [enquanto] trabalhamos para reconduzir o intelecto à reta via, somos, pois, antes de tudo coagidos a supor como boas algumas regras de vida”; E, V, prop. 10, esc.: “o melhor que podemos fazer enquanto não temos o conhecimento perfeito de nossos afetos é conceber uma reta regra de viver ou certos dogmas de vida, confiá-los à memória e aplicá-los continuamente às coisas particulares que frequentemente se apresentam na vida, para que assim nossa imaginação seja largamente afetada por eles e eles nos estejam sempre à mão”

lugar [...]. (TEI, nota 'a' ao §4º).

Em que, com efeito, matar a fome e a sede é mais decente do que *expulsar a melancolia*? Esta é minha regra e assim me orientei. Nenhum deus, e nem ninguém senão o invejoso, se deleita com minha impotência e incômodo, nem toma por virtude nossas lágrimas, soluços, medo e outras coisas deste tipo, que são sinais de impotência do ânimo; mas, ao contrário, quanto maior é a alegria com que somos afetados, tanto maior é a perfeição a que passamos, isto é, tanto mais é necessário que participemos da natureza divina. E, assim, é do homem sábio usar as coisas e, o quanto possível, deleitar-se com elas (decerto não *ad nauseam*, pois isto não é deleitar-se). É do homem sábio, insisto, refazer-se e gozar moderadamente de comida e bebida agradáveis, assim como cada um pode usar, sem qualquer dano a outrem, dos perfumes, da amenidade dos bosques, do ornamento, da música, dos jogos esportivos, do teatro e de outras coisas deste tipo. Pois o corpo humano é composto de muitíssimas partes de natureza diversa, que continuamente precisam de novo e variado alimento para que o corpo inteiro seja igualmente apto a todas as coisas que podem seguir de sua natureza e, por conseguinte, para que a mente também seja igualmente apta a entender muitas coisas em simultâneo. *E assim esta maneira de viver convém otimamente com nossos princípios e com a prática comum; por isso, se não é a única, esta regra de vida é a melhor e cabe recomendá-la de todas as maneiras, e nem é preciso tratar disso mais clara nem prolixamente.* (E, IV, prop. 44, esc. – grifos meus).

Conservar corpo e mente são passa por alguma *regra* sobre o *desejo de separar e garantir o “meu”*; regra que vai além da mera subsistência, mas que, ao mesmo tempo, afasta o dinheiro ou qualquer outra coisa exterior da condição de fim em si. E o que é o principal: regra em que o “meu” orienta-se para o *múltiplo* e o *comum*, porque, como escreve Espinosa, “cabe recomendá-la [a outrem] de todas as maneiras”, já que o “corpo humano [de quem quer que seja] é composto de muitíssimas partes de natureza diversa, que continuamente precisam de novo e variado alimento”. Não é uma filosofia de subsistência a de Espinosa.

Mas e o pobre? Ou seja, e aquele que não pode, por si, fruir de muitas dessas comodidades, que conservam corpo e mente são? Nosso filósofo ocupa-se da pobreza. Tratando da *comiseração* – tristeza gerada por um “mal que ocor-

re a outro que imaginamos semelhante a nós” (E, III, def. af. 18) –, Espinosa diz que é má e inútil *por si*, mas ressalta que o bem que dela se segue, “a saber, esforçarmo-nos para libertar da miséria o homem de que nos comiseramos”, origina-se da razão (E, IV, prop. 50, dem.). Logo, de um ponto de vista particular, a razão nos orienta – pela alegria própria da *amizade* e não pela tristeza inerente à *comiseração* – a auxiliar o semelhante tanto quanto o *espírito do Cristo*, figura espinosista da vida voltada à verdadeira felicidade, orienta-nos para o amor ao próximo: justiça e caridade – a fé universal (Cartas 73, 75 e principalmente 43 e 76; TTP, cap. 5).

A pobreza como problema social não se resolve, contudo, por iniciativas particulares, próprias da *amizade*. Nenhuma riqueza particular é suficiente para tanto. Reconhecendo-o, nosso filósofo atribui à sociedade inteira a função e responsabilidade de promover condições de sustento e desenvolvimento da vida a todos os que estiverem em situação de indigência (E, IV, cap. 17). Definitivamente, não é uma filosofia da mera subsistência a de Espinosa.

Voltando à regra de vida do indivíduo, ou grupo de indivíduos, sobre a *propriedade*. Há uma potência humana ou desejo que põe a regra; seu fim é limitar, moderar, orientar o desenvolvimento imprevisível da potência ou desejo de *separar e garantir o “meu”*. Por que Espinosa chama atenção no TEI, dentre todas as coisas exteriores, para o apelo do dinheiro e para a necessidade de uma *regra de vida* a seu respeito? Porque sabe, por experiência (*própria* – TEI, §§1º e 2º; e *social* – E, IV, Ap., cap. 28), do grande poder da figura do acúmulo de dinheiro na produção de *imagens de utilidade* para a vida. Nesse sentido, a *regra* acerca da propriedade não garante a fruição do conhecimento e da liberdade; mas, bem instituída e constantemente observada, produz a *segurança* (E, III, def. af. 14) de que um obstáculo será afastado. Ulisses, porque temia sucumbir ao canto das sereias, determinou que o amarrassem ao mastro de seu navio; porque estava amarrado, não sucumbiu; mas tampouco deixou de fruir o canto magnífico, pois, por estar amarrado, seus ouvidos não precisaram ser tapados com cera. Mas não foi o fato de estar amarrado que fez Ulisses chegar ao seu destino; nem o fato de ter fruído da experiên-

cia daquele canto<sup>5</sup>. Desejando conhecer e ser livres, instituímos *regras de vida* sobre a relação homens-coisas e nosso desejo de *exclusividade* porque, ao mesmo tempo que queremos e, em certa medida, necessitamos fruir delas, tememos sucumbir a algo que já percebemos não ser o verdadeiramente útil. Com a *regra*, visamos a produzir segurança contra os obstáculos.

No entanto, vale notar que quando conseguirmos moderar a *propriedade-desejo* sem precisar do recurso a uma *regra* – que amarre nossa potência – será porque nosso próprio desejo estará sob a condução da razão e saberá fruir sem excessos. Então, nossa potência se exprimirá, tanto quanto possível, não pela *regra* que estabelecemos para disciplinar os afetos, mas pelas nossas próprias *ações*, que os moderam e fruem por virtude (*E*, III, prop. 56, esc.; *E*, IV, prop. 44, esc.; *E*, V, prop. 20, esc.). Não precisaremos estar amarrados ao mastro, para não sucumbir ao dinheiro ou a outras coisas, enquanto *agirmos* conduzidos apenas pela razão (*E*, V, prop. 42); teremos aprendido o “verdadeiro uso do dinheiro”, o uso das “riquezas conforme as necessidades”; e saberemos viver “contentes com pouco” (*E*, IV, Ap. cap. 29).

A conclusão é que, no que diz respeito ao *conhecimento* e à *liberdade*, seja pela potência inicial de uma *regra de vida* que cultiva a razão, seja pela própria potência da razão afirmada em ato, no texto de Espinosa a fruição do “meu”, enquanto moderada, não poderá colidir com o “nosso”, tanto quanto o verdadeiro útil próprio não colide com o útil comum: nesse sentido, o desejo do “meu” não exclui o desejo do “nosso” e, quando originar-se da razão, representada pela figura do *sábio*, estará sempre orientado para o comum.

Nas *amizades*, que são grupos particulares que expandem a liberdade e instituem vidas voltadas para o comum, dá-se o mesmo: o *desejo de separar e garantir* o “meu” está aqui limitado por uma certa instituição da vida em que o “meu” não é muito mais do que o ar puro que desejamos respirar; a boa comida, de que desejamos nos alimentar; os instrumentos de

trabalho, de que desejamos nos sustentar; os bons livros, que desejamos para nos instruir; os investimentos em artes e ciências, pelos quais desejamos nos desenvolver [...] coisas que se desejam e produzem para si e para todos.

Num outro extremo – e há entre os extremos graus inumeráveis – a *regra* característica da propriedade será *acumular* e, tratando-se de dinheiro ou coisas a ele referidas, a regra será enriquecer e disso deleitar-se. Ou seja, enriquecer e deleitar-se serão feitos a própria “lei divina”, dado que nada ocupará mais a mente do indivíduo, ou do grupo de indivíduos reunido em torno do enriquecimento, do que as *imagens de felicidade* ligadas à quantidade de dinheiro e seus prazeres. Também é uma potência que põe essa regra de vida voltada para enriquecer; e sobre essa potência pode atuar “a nossa melhor parte” – a inteligência. A inteligência será, então, feita estratégia de enriquecimento. A pergunta espinosista seria: qual é a potência que põe a própria *regra do enriquecimento*? Sem dúvida, é uma potência de causas exteriores que age sobre os homens, porque exprimida pelo amor excessivo do dinheiro e seus prazeres, ou seja, uma paixão. Não é a “nossa melhor parte”, a inteligência ou sabedoria, que põe a regra, e sim um desejo cegado pelo dinheiro e seus prazeres. A inteligência, reduzida a estratégia para enriquecer, atua no campo e nos termos que o dinheiro estabelece – e serve a esse apetite.

Na *carta 44* ao amigo Jarig Jelles, Espinosa relata a leitura de um livro apócrifo (*Homo politicus*), no qual o autor sustentava que o bem soberano da vida eram honras e riquezas, em função das quais todos os meios a elas orientados são aconselháveis: “rejeitar interiormente toda religião e professar exteriormente a mais vantajosa; em seguida, não se ligar a quem quer que seja senão em proveito de seu próprio interesse”. O autor – continua a carta – elogia a arte de simular, prometer e descumprir promessas, mentir etc. Ou seja, está posto aí o tema da vida regrada para enriquecer, independentemente dos meios. O que há de precioso nessa correspondência é a caracterização de uma tal vida, voltada para enriquecer: primeiro, nosso filósofo diz que teve vontade de escrever uma resposta indireta ao livro para mostrar a condição “inquieta e miserável daqueles que são ávidos de honras e riquezas”. E, enfim, conta uma

5 No capítulo VII do TP Espinosa utiliza o exemplo de Ulisses com outra finalidade: os fundamentos do estado civil (isto é, as condições expressas sob as quais se escolheu um monarca) fazem as vezes das cordas que prendem Ulisses (o rei) ao mastro e que continuarão prendendo, mesmo que a ordem posterior seja desamarrá-lo.

parábola sobre Tales de Mileto, que difere o que é uma inteligência *a serviço* da riqueza, do que são a própria inteligência e sabedoria.

Entre amigos, dizia Tales, tudo é comum. Ora, os sábios são amigos dos deuses e tudo pertence aos deuses. Então tudo pertence aos sábios. Assim, em uma única frase, esse homem muito sábio tornou-se muito rico, desdenhando nobremente das riquezas em lugar de buscá-las servilmente. No entanto, ele mostrou, ademais, que não é a necessidade que priva os sábios de riqueza, mas sua própria vontade. Com efeito, uma vez que seus amigos denunciavam sua pobreza, ele respondeu: ‘você quer que eu mostre que também posso adquirir o que, a meus olhos, não merece o menor esforço, mas que vocês procuram com tanto zelo?’ Aposta feita. Ele alugou uma prensa da Grécia, porque, como excelente observador das estrelas, percebeu que aconteceria naquele ano grande abundância de azeitonas, ao contrário do ano precedente, que fora de penúria. Sublocou, então, [no momento oportuno] ao preço que lhe convinha, a prensa alugada a preço vil [porque as pessoas dela necessitavam para prensar as azeitonas]. Dessa maneira, em um único ano, acumulou uma imensa fortuna, que distribuiu em seguida com tanta liberalidade quanto tinha sido a engenhosidade para adquiri-la. (carta 44).

A vida, ou as vidas, regradas em favor do desejo de acumulação, no entanto, existem e se multiplicam. A experiência o diz. Mesmo que nos distraiam do verdadeiro conhecimento e da liberdade; mesmo que formem grupos de interesse, e não verdadeiros amigos, essas vidas estão por toda parte. Porque são expressão de *imagens de utilidade* e paixões que aderem aos homens de tal modo que dominam pensamentos e “ações”. Daí que, no *sentido ostensivo da política*, aquele das instituições da cidade, o regimento da propriedade, a *propriedade-regra*, não se possa simplesmente conceber a partir da lógica correlata do útil próprio e do útil comum, que se refere à virtude; à potência propriamente humana; à razão. A cidade, seus direitos e leis são instituídos e se desenvolvem no areoso terreno de paixões e interesses. Tratando das “regras da propriedade”, Hobbes identifica-as à separação e garantia do que é “meu ou seu” e a elas se refere como necessárias à paz pública.

Em sétimo lugar, pertence à soberania todo o poder de prescrever as regras através das quais todo homem pode saber quais os bens de que pode gozar, e quais as ações que pode prati-

car, sem ser molestado por qualquer de seus concidadãos: é a isto que os homens chamam *propriedade*. Porque antes da constituição do poder soberano [...] todos os homens tinham direito a todas as coisas, o que necessariamente provocava a guerra. Portanto, esta propriedade, dado que é necessária à paz e depende do poder soberano, é um ato desse poder, tendo em vista a paz pública. Essas regras de propriedade (o *meum* e *tuum*), tal como o *bom* e o *mau*, ou o *legítimo* e o *ilegítimo* nas ações dos súditos, são as leis civis. (Hobbes, *Lev.* II, cap. 18).

Mesmo que não haja identidade quanto ao remédio proposto para a paz pública, há semelhança entre Hobbes e Espinosa quanto ao diagnóstico: existem, por experiência, *desejos de separar e garantir “o meu”* entre os homens, que precisam ser regulados pela cidade para a própria conservação do estado civil. E, para Espinosa, essa regulação, mesmo quando orientada pela razão para o “melhor”, faz-se nos próprios termos de comunicação e dentro dos limites postos por paixões e interesses. No *sentido ostensivo da política*<sup>6</sup>, nosso filósofo afasta, de plano, como fictícia, a imagem de uma comunidade de cidadãos tornados amigos, na qual o desejo do “meu” nunca colidiria com o “nosso”. O desejo do “meu” a ser regulado pela lei comum ou civil é desejo cego. Convém reler o alerta que abre o *Tratado Político*:

Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. Por esse motivo, costumam rir-se deles, chorá-los, censurá-los ou (os que querem parecer os mais santos) detestá-los. Creem, assim, fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria quando aprendem a louvar de múltiplos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe. Com efeito, concebem os homens não como são, mas como gostariam que eles fossem. De onde resulta que, as mais das vezes, tenham escrito sátira em vez de ética e que nunca tenham concebido política que possa ser posta em aplicação, mas sim política que é tida por quimera ou que só poderia instituir-se na utopia ou naquele século de ouro dos poetas, onde sem dúvida não seria minimamente necessária. Como, por conseguinte, se crê que em todas as ciências que têm aplicação, mormente a política, a teoria é discrepante

<sup>6</sup> Esta reflexão e seu desenvolvimento, que motivaram a própria pesquisa em torno da propriedade privada em Espinosa, devem muito ao trabalho precursor e inspirador de Matheron (2011: 253-266).

da prática, considera-se que não há ninguém menos idôneo para governar uma república do que os teóricos ou filósofos. (TP, cap. 1, §1º).

O dito “século de ouro dos poetas”, em que não seria necessário conceber política, o que é? Dele fala Ovídio, no 1º livro das *Metamorfoses* (in Freitas, 1983: 108):

Foi a primeira Idade a Idade d’Ouro.  
Sem nenhum vingador, sem lei nenhuma,  
Culto à fé, e à justiça então se dava.  
Ignorava-se então castigo e medo.  
Ameaças terríveis não se liam  
No bronze abertas; súplice caterva  
À face do juiz não palpitava:  
Todos viviam sem juiz, sem dano.  
[...]  
Nem armas, nem exércitos havia:  
Sem eles, os mortais de paz segura  
Em ócios inocentes se gozavam.  
O ferro sulcador não a rompia,  
E dava tudo a voluntária Terra.  
Contente do que brota sem cultura,  
Colhia a gente o montanhês morango [...]

Há sátiras e comédias dramáticas, como *O avarento* de Molière e *O mercador de Veneza* de Shakespeare, que têm em sua base comum uma mensagem ética contra a avidez do lucro e o excessivo apego ao dinheiro. Molière, p.ex., expõe ao ridículo Harpagão, o pai avaro que esconde e acumula dinheiro em casa, embora sempre negue ter dinheiro; e que impõe uma vida de privações aos filhos e faz tudo quanto pode para evitar que se casem sem que o enlace represente vantagem financeira. Mensagem semelhante está presente em diversas máximas clássicas, medievais e modernas, tais como: a moderna “o avarento não possui ouro, mas é possuído por ele” (Tosi, 2000: 814); ou a clássica de Sêneca “as riquezas estão a serviço do sábio e dominam o tolo” (Tosi, 2000: 815); ou a de Publílio Siro “não pode haver lucro sem prejuízo alheio” (Tosi, 2000: 817); ou a de São Paulo “porque a raiz de todos os males é a cobiça” (Tosi, 2000: 820); ou ainda a de Juvenal “quanto mais cresce a riqueza tanto mais cresce o amor pelo dinheiro” (Tosi, 2000: 818); ou a de Horácio, “o ávido está sempre necessitado”, e ainda a sua definição do rico, de quem diz “pobre em meio a tantas riquezas” (Tosi, 2000: 821-2); ou, por fim, *a contrario sensu*, o famoso adágio do sábio: “tudo que é meu levo comigo” (Tosi, 2000: 830). Nas praças do Rio de Janeiro de 2018 ouvíamos o artista de rua dizer, ao final

do espetáculo, pouco antes de correr o chapéu: “tem gente que é tão pobre, mas tão pobre... que só o que tem é dinheiro!”

Espinosa se divertiria com Molière. Espinosa concordaria com todas as máximas dos sábios. Se um dia se conhecessem, Espinosa e o artista carioca seriam amigos. No entanto, na instituição e conservação da sociedade comum, partir de uma imagem intelectualista dos homens, em lugar da experiência que põe por necessidade paixões e interesses, seria sonhar com o “século de ouro dos poetas”. O projeto de nosso filósofo é compreender, em seus próprios termos e combinações, paixões e interesses para, tanto quanto possível, orientá-los para o melhor: analisar, planejar e agir, não necessariamente nesta ordem, a partir da experiência histórica.

A propriedade-regra é instituição histórica para Espinosa – e não um dado da natureza. Isso não significa que, uma vez instituída a cidade, os poderes públicos possam simplesmente ignorar o regramento da relação homens-coisas, segundo a experiência que constata a multiplicação, entre muitos, do *desejo de separar e garantir o “meu”*. Como extinguir a avareza? Como extinguir a ambição? Como extinguir a avidez do enriquecimento, a cobiça? Como substituir as *imagens de utilidade* pela verdadeira *utilidade* na mente dos cidadãos? A instituição da cidade deve satisfazer, em alguma medida, também o desejo dos avaros, dos ambiciosos, dos ávidos de enriquecer e os interesses correlatos quando multiplicados entre muitos, sob pena de alimentar o germe de sua própria ruína: a multiplicação das conspirações e a indignação da maioria. Por outro lado, o fato de não ser um dado natural, dá maleabilidade aos regimes de propriedade, conforme as circunstâncias concretas de cada cidade e o regime de governo vigente, visando sempre ao melhor manejo de paixões e interesses. Em nenhuma hipótese, entretanto, a propriedade-regra confunde-se com a simples garantia do desejo do proprietário: em Espinosa, nem o *desejo de separar e garantir o “meu”* tem conteúdo previamente definido, nem a regulação civil desse desejo se faz unicamente em vista de garanti-lo, mas em função de conservar e desenvolver certa relação de *proporcionalidade de direitos*, cuja condição permanente é a observância de *direitos comuns*, pela qual se define a estabilidade ou a fragilidade das instituições da cidade. Uma cidade se ins-

titui não pela razão, mas por afetos comuns da multidão. E é em função desses afetos comuns que a propriedade-regra e a propriedade-desejo são instituídas e reinstituídas no tempo – não em função do indivíduo, ou de sua suposta liberdade. O desejo de acumular precisa ser socialmente canalizado.

Há três momentos na obra de Espinosa em que se mostra a importância dos regimes de propriedade para a cidade: quando trata da teocracia instituída pelos primeiros hebreus; quando trata do estado monárquico mais bem instituído; e quando trata do estado aristocrático mais bem instituído. Em todos, o regime de propriedade na relação homens-coisas é abordado e varia segundo funções sociopolíticas específicas, sem referência primária a qualquer direito subjetivo do indivíduo. Vejamos cada um dos casos, para depois avançar na interpretação.

No capítulo 17 do *TTP*, ao tratar da *teocracia* dos primeiros hebreus, Espinosa chama atenção para o fato de que a propriedade da terra era privada e, mais do que isso, para o fato de que “em parte alguma os cidadãos tinham tão assegurado o direito de propriedade como os súditos do Estado hebreu, os quais possuíam uma parcela de terras e campos igual à do chefe e ficavam donos dela para sempre”. Por que razão era assim? Espinosa explica que a finalidade de tal regime de propriedade da terra era evitar que os súditos pensassem em deserções, vinculando-os à pátria pelo próprio *interesse*: “cerne e estímulo de todas as ações humanas, mas que, repito, neste estado era especial”. O comércio interno era, coerentemente com o mesmo propósito, restrito a limites que impedissem a condenação dos súditos à pobreza, como a instituição do Jubileu: solenidade celebrada a cada cinquenta anos entre os judeus, conclamando-os ao perdão das dívidas e ao retorno de cada qual às terras originais de sua família (*TTP*, cap. 17; Levítico, 25: 10). Junto com outros fundamentos, aos quais o regime de propriedade se articulava, promoviam-se assim afetos comuns de verdadeira devoção à pátria e fixação em seu território por desejo e interesse, favorecendo a defesa comum contra os inimigos. Note-se que para esse fim Espinosa ressalta que a parcela de terras e campos destinada aos súditos era igual à do chefe. Ou seja, havia plena igualdade na distribuição de terras e campos – pois se o chefe não possuía mais, um súdi-

to tampouco possuiria. Mesmo que não explore o ponto, podemos deduzir com segurança que caso não houvesse, senão plena, pelo menos relativa igualdade na distribuição de terras, afetos de ódio e inveja tão ou mais poderosos concorreriam com o afeto que se almejava favorecer: a devoção comum e total à pátria. O *desejo de separar e garantir o “meu”*, uma vez reconhecido entre os hebreus, foi orientado pelas instituições da cidade em função de um proveito coletivo – e o exemplo será seguido por Espinosa quando descrever os estados monárquico e aristocrático mais aptos a perseverar.

No §12 do capítulo 6 e no §19 do capítulo 7, ambos do *TP*, referentes ao estado monárquico, Espinosa adverte para a utilidade de que seja pública a propriedade dos campos, do solo e, se possível, das casas, que, pertencendo à cidade, deveriam ser locadas aos súditos mediante o pagamento de aluguel anual. Embora obviamente vedado o comércio de terras, do solo, das casas – já que ninguém pode alienar aquilo que não lhe pertence –, o comércio de bens móveis, assim como o exercício interno das finanças, inclusive com cobrança de juros, é intencionalmente estimulado sob esse regime. Por que a propriedade de bens imóveis é pública e a de móveis, dinheiro e acessórios, privada? Porque no regime monárquico o rei tende a concentrar quase todo o poder, que divide com os conselheiros. O regime de propriedade, quando bem instituído e somado a outras medidas, ajuda a conter essa tendência de concentração, que aponta perigosamente para o domínio tirânico contra os súditos. Na proposta de Espinosa, o objetivo é o de que, não podendo lucrar com terras, solo, casas, quase todos se orientem para o comércio ou as finanças, o que dificulta o surgimento de divisões importantes entre os súditos; com isso, os interesses comuns e, sobretudo, o interesse de manter a paz tenderão a coincidir – e a influência desses interesses sobre rei e conselho, que é eleito pelos súditos, será decisiva (*TP*, cap. 7, §8º). O valor do aluguel a ser pago pelos súditos para fruir do solo ou da terra, ademais, deve ser proporcional à importância de se fixarem mais ou menos pessoas neste ou naquele local, em proveito da defesa da liberdade da cidade (*TP*, cap. 7, §§18 e 19). Aqui, Espinosa não demonstra preocupação direta com a divisão equânime das riquezas, mas com outras causas de afetos comuns. Entretanto, logo

após tratar da propriedade (*TP*, cap. 7, §19), o filósofo registra a preocupação de que, no que diz respeito à participação política, isto é, a participação nos Conselhos, os súditos “sejam tanto quanto possível *iguais*, o que numa cidade é acima de tudo necessário” (*TP*, cap. 7, §20). E, mais à frente, já tratando de um contraponto entre regime monárquico e aristocrático, Espinosa afirma preocupação com o progresso material dos súditos para poderem se contrapor à lógica dos afetos segundo a qual, os reis, desejando antes de tudo dominar os súditos e governar sozinhos, “têm de esforçar-se o mais possível para terem os súditos na pobreza” (*TP*, cap.8, §31). Podemos deduzir, para além de qualquer ocorrência explícita quanto ao regime monárquico, que, numa cidade em que a desigualdade material seja imensa, dificilmente se conceberia a união de ânimos que define a potência da multidão e da cidade – parte central do projeto político de Espinosa (*TP*, cap. 3, §7º). A cidade desse projeto não pode ser indiferente à pobreza – mesmo que paixões e interesses individuais que a determinam não possam ser simplesmente eliminados.

Já no §10 do capítulo 8 do *TP*, ao descrever o regime aristocrático mais apto a conservar-se, em contraponto ao regime monárquico, Espinosa aponta para a necessidade de que, na aristocracia, em vez de alugadas, as herdades e os campos sejam vendidos aos cidadãos, mediante o pagamento de renda anual: ou seja, por outros motivos e meios diferentes daqueles da teocracia, a propriedade das terras seria privada, mediante aquisição onerosa (compra) e tributação anual dos rendimentos. O comércio de terras e, logo, o acúmulo de terras são, a princípio, livres na aristocracia. E comércio e finanças também. Por quê? A resposta passa pela explicação de Espinosa para a gênese da maior parte dos estados aristocráticos, como degeneração da democracia (*TP*, cap. 8, §12): quando se fixa e partilha um território conquistado ou ocupado, fruto de seu esforço e sangue, a multidão a princípio mantém direitos iguais de participação nas decisões políticas; a chegada de estrangeiros, contudo, põe a questão de conceder-lhes ou não tais direitos, o que normalmente é negado; mas os próprios estrangeiros, a princípio, não buscam participação política, e sim segurança para o desenvolvimento de seus negócios privados; o desenrolar do tempo iden-

tifica costumes e, mesmo que vivam todos de modo muito parecido, um estamento participa do destino da cidade e o outro se ocupa, apenas, de seus interesses privados; a estratificação entre patrícios e plebeus é, normalmente, o resultado de evoluções históricas desse tipo. Os plebeus são como estrangeiros quanto à participação política (*TP*, cap. 8, §10)! E não obstante, a potência de uma cidade (e de uma confederação ou um Estado qualquer) é a potência de seus próprios súditos ou cidadãos; a cidade depende da força da plebe. Daí que, caso não tivesse bens a manter e defender, ou seja, caso os seus negócios privados se reduzissem a dinheiro e bens móveis – que podem ser facilmente transportados a outros lugares – a plebe facilmente abandonaria a cidade à própria sorte nos períodos de adversidade. Por um regime de propriedade privada adequado, Espinosa maneja afetos e interesses para a conservação da plebe no corpo social. Aqui, mais uma vez, a preocupação com a *igualdade* diz respeito especialmente à participação política e limita-se, a princípio, às relações entre patrícios (*TP*, cap. 8, §§11 e 19). Os patrícios, contudo, são muito numerosos. A proporção sugerida por Espinosa é de no mínimo 1/50, isto é, um patrício para cada cinquenta súditos, sendo que todo patrício obrigatoriamente participa do Conselho soberano, cuja tarefa é criar e revogar leis, eleger outros patrícios (para manter a proporção ante o aumento da população) e os funcionários (*TP*, cap. 8: §§13, 16 e 17)<sup>7</sup>. Há riqueza privada na aristocracia estruturada por Espinosa. Os senadores, p.ex., “devem ter riquezas tais que para eles seja mais útil a paz do que a guerra” (*TP*, cap. 8, §31). O comércio também parece favorecido, pois, por um lado, os plebeus se ocupam exclusivamente de seus negócios e precisam comprar terras ou casas onde viver ou trabalhar, além de pagar tributo anual em favor da cidade; e, por outro lado, os senadores são remunerados segundo a evolução do comércio exterior: ninguém – nem mesmo os senadores, se

7 Num Estado moderno com cerca de 200 milhões de habitantes, essa proporção significaria Conselhos soberanos de 4 (quatro) milhões de patrícios. A participação sem voto, ou seja, como ocupação “privada”, dos plebeus dá-se por meio das tarefas dos funcionários (como os secretários e cobradores de impostos), que seriam eleitos pelos patrícios em grandes quantidades, por período limitado de tempo e premiados com maiores remunerações segundo o zelo pela coisa pública (*TP*, cap. 8, §§24, 44 e 45).

também forem comerciantes – está isento desse tributo (*TP*, cap. 8, §31). Se algum dos patrícios deve mais do que aquilo que pode pagar, Espinosa propõe que se indague a causa disso: se um infortúnio comprovado, ou se a prodigalidade. Em caso de infortúnio, o patrício será resarcido pelo erário; em caso de prodigalidade, perderá o título e será indigno de honras ou cargos (*TP*, cap. 8, §47 e cap. 10, §7º). E quando o infortúnio reduz plebeus à pobreza? Espinosa não trata especificamente desse problema. Mas já vimos que a *Ética* atribui à sociedade comum a responsabilidade de combater a pobreza material (*E*, IV, Ap. cap. 17). Além disso, a regra de que sem um mínimo de igualdade material não se concebe a união de ânimos de súditos ou cidadãos (*TP*, cap. 3, §7º) vale para qualquer regime de governo. E, embora para conservação da aristocracia Espinosa estructure formas que impeçam qualquer tipo de participação política de plebeus, ao mesmo tempo aposta na enorme multiplicação de patrícios e no medo incutido pela multidão de plebeus como freios à tentativa de reduzi-los à servidão (*TP*, cap. 8, §§5º e 6º). Podemos, por isso, ver nos mecanismos que previnem o que Espinosa chama de “perigo de servidão humilhante para a plebe” uma preocupação que inclui a provisão de condições materiais mínimas para a vida digna.

Infelizmente, nosso filósofo faleceu antes de descrever a *propriedade-regra* para a acumulação no regime democrático. Não há dúvida de que o faria. Desde o primeiro parágrafo do *TP*, por experiência histórica, ele já havia afastado, como irreal, o século de ouro dos poetas e suas ressonâncias entre teóricos da política.

De qualquer modo, não são as propostas específicas de Espinosa sobre este ou aquele regime de propriedade que nos interessam; em seus próprios detalhes de estruturação, elas não oferecem proveito, dado o afastamento do nosso contexto histórico, social e econômico. Entre aquelas propostas específicas e as questões que nos afligem sobre o tema da propriedade, no momento em que você lê esta frase, ao menos três revoluções modificaram radicalmente os termos históricos do problema: a revolução industrial, a revolução francesa e a revolução russa. Por isso, o que pode nos interessar é a lógica política que emerge do texto, cujo sentido parece generalizável para outros contextos.

Quais são os vetores dessa lógica?

Proponho seis orientações, como destaque.

Primeira orientação. Não existe um regime de propriedade mais apto que outro, um regime único, modelar e abstrato: a *propriedade-regra* é maleável segundo as relações de poder, as paixões, interesses e, mais genericamente, a compleição prevalentes nesta ou naquela cidade. Há em Espinosa – como, com algumas diferenças, também em Hobbes<sup>8</sup> – um deslocamento de importância da propriedade com relação à centralidade que costumamos atribuir-lhe modernamente. Os *direitos ou desejos comuns* a preservar e desenvolver – aqueles afetos comuns que instituem o estado civil e denotam, no tempo, o grau de coesão social – são anteriores à regulamentação que se para e garante o “meu” contra o “seu”: a cidade e seu *conatus* antecedem e fundam a propriedade.

Segunda orientação. Não estão dados de antemão quais são os poderes do proprietário; o *poder absoluto* que costumamos atribuir à propriedade, ao *meu*, não é uma necessidade política.<sup>9</sup> A única característica expressa no texto

8 Há um ótimo livro de filosofia e economia política sobre tributação fundado justamente sobre a concepção da propriedade de Hobbes. Nele, os autores sustentam que não existe propriedade pré-tributária justamente porque é ficção qualquer propriedade sem o desempenho das funções do Estado; propriedade, dizem os autores, é o resultado atribuído ao indivíduo após o financiamento de uma certa ordenação estatal que garante o funcionamento dos serviços públicos. (Murphy; Nagel, 2005).

9 Com isso, revejo a posição que assumi em artigo publicado no início da pesquisa: Abreu, 2013. Matheron, em trabalho que indica caminhos fundamentais e que é fonte essencial, sustenta que a ideia de *conservação* da coisa que se ama (*E*, III, prop. 13, esc.) subentende um *poder absoluto* como conteúdo da propriedade-desejo. Diz o autor: “de forma que desejamos conservar essas coisas no futuro, no duplo sentido da palavra conservar: por um lado, assegurar a manutenção de sua existência e tê-las disponíveis para nós, em vista de qualquer uso, mesmo que não tenhamos qualquer necessidade delas no momento. Desejamos, em outras palavras, poder dispor dessas coisas de forma absoluta, ou seja, sem qualquer obstáculo e para sempre.” (Matheron, 2011: 255). A noção de *poder absoluto* denota poder pleno ou total do titular sobre a coisa. Nas passagens do *TP* em que Espinosa trata do *domínio* entre pessoas (senhores e escravos; conquistador e multidão subjugada por direito de guerra), esse absolutismo aparece – justamente para ser repudiado (cf. parte 1 deste artigo); mas quando se trata da relação homens-coisas, não há indicação semelhante. Não vejo correspondência entre a conservação própria do amor homens-coisas (*E*, III, prop. 13, esc.) e o absolutismo de poderes do proprietário como algo dado em Espinosa, porque a ideia de *conservação* remete a algo já fruído ou imaginado e ao desejo de fruição futura, enquanto o *poder absoluto ou pleno* do proprietário estende-se para todos os usos da coisa, fruídos ou não, anteriormente imaginados ou não. Assumo, por isso, o risco de me afastar, neste aspecto, do autor.

de Espinosa acerca da propriedade-desejo é a *exclusividade* (*separar e garantir o “meu” – contra os outros*). A *exclusividade* é elemento da propriedade: não há como pensar a propriedade sem remeter à *exclusividade*. Mas note-se: a *exclusividade* não é um *poder* que adere à propriedade, ela é a propriedade mesma. A *exclusividade* é um fato atual, é fruição em ato do indivíduo, que nada diz ou garante para o futuro. É sobre esse fundamento que se constroem regras de propriedade, não sobre o fundamento do *absolutismo* do proprietário. A lei comum, que, para ser verdadeiramente comum, deve compatibilizar o *meu* com o *seu* e, principalmente, com o *nosso* na cidade, tem amplas possibilidades de regulamentação quanto ao sentido da regra de propriedade – que não são, contudo, possibilidades intelectualistas. Por exemplo: as utilidades diferentes das coisas podem aconselhar que haja poderes diferentes sobre elas. Embora a definição inicial dos *direitos* em Espinosa se dê por meio da potência ou desejo humano, nada impede – na verdade, muitas circunstâncias podem mesmo aconselhar – que, por desejar a melhor orientação política, o regime de propriedade seja diversamente regulado conforme variem as coisas sobre as quais recaia o desejo do “meu”: se terras, solo urbano, dinheiro, instrumentos de trabalho, juros, ações, livros, moradia, animais etc.

Vejamos o exemplo textual do dinheiro e seu empréstimo. A utilidade própria do dinheiro é facilitar a circulação de riquezas. No regime monárquico mais apto, Espinosa propõe que o empréstimo a juros só seja permitido por lei entre os habitantes da cidade, e proibido para o exterior, a fim de desenvolver, internamente, negócios e afetos típicos do comércio e das finanças. Isto é, conforme a *utilidade* própria do dinheiro, o regramento de sua propriedade difere daquele de outros bens, que podem ser objeto de comércio exterior. Leia-se:

[P]or causa do lucro, se dedicarão ao comércio, ou emprestarão o seu dinheiro uns aos outros, se, como outrora entre os atenienses, for promulgada uma lei que proíba a cada um emprestar a juros, a não ser aos habitantes do país, devendo por isso tratar de negócios que estão interligados ou que requerem os mesmos meios para se desenvolver. (TP, cap. 7, §8º).

O objetivo político da medida é contrabalançar o excessivo poder concentrado pelo rei. Mas há outro dado lógico sobre o *desejo de separar e garantir o “meu”* e seu regramento na passagem. É que ela reflete que a extensão de poderes que será garantida ao desejo é aquela definida pela lei. Quem tem poupança, mesmo que deseje contratar um *mútuo* com quem pague mais – seja o mutuário quem for ou de onde for – não poderá emprestar a juros senão aos habitantes desta ou daquela região, conforme a lei sugerida pelo filósofo. Não há espaço para o absolutismo do desejo do proprietário em Espinosa – como um sujeito soberano que se projeta sobre o mundo – a menos que, por motivos contingentes, a lei desta ou daquela cidade o conceda. E se conceder, será em função de outra coisa, que não o puro desejo individual – o que já aponta para a terceira orientação.

Terceira orientação. A cidade não apenas antecede e funda a propriedade – isso já está em Hobbes (*Lev. II*, cap. 18). No projeto político de Espinosa, a cidade deseja conservar-se e, mais do que isso, desenvolver-se segundo uma certa proporção de direitos a regenerar no tempo<sup>10</sup>. É em função dessa proporção de direitos, que mantém a coesão social e se destina a favorecer razão e liberdade, que a regra de propriedade é estabelecida. Ou seja, a regra não se institui para atender, em si, ao desejo de acumular multiplicado, mas tendo em vista aquela coesão social: existe um sentido político na regra de propriedade que nada tem a ver com a propriedade em si.

Direitos, como potência humana, são desejos; o que funda, mantém e desenvolve a cidade e suas formas são direitos ou desejos comuns. Quando na teocracia dos primeiros hebreus, nosso filósofo realça a distribuição igualitária da propriedade da terra e a proteção dos endividados; quando na monarquia que o filósofo concebe, a propriedade do solo deve ser pública e todos, ou quase, dedicam-se ao comércio e às finanças para obter lucro; quando na aristocracia mais bem instituída, ao contrário, deve ser garantida à plebe a propriedade privada de terras e outros bens imóveis, Espinosa está sempre preocupado centralmente com a proporção de

10 Para aprofundamento da questão da *proporção* na instituição política de Espinosa, remeto ao trabalho inspirador de Chauí (2003: 254-264).

direitos que mantém e desenvolve a cidade – e não em atender, diretamente, a este ou àquele desejo do indivíduo. A *propriedade-regra* nos três regimes foi observada e pensada em sua função particular dentro do arranjo de afetos e interesses mais adequado ao corpo social. Ou seja, mesmo quando – p.ex., no regime monárquico – comércio e finanças são muito favorecidos pelo regime de propriedade, não o são em função da livre iniciativa individual ou, mais genericamente, da liberdade de mercado, mas de uma boa composição social e política dos desejos, sem a qual a união de ânimos da multidão, conduzida “como que por uma só mente” (*TP*, cap. 3, §7º), seria apenas um enunciado, e não a *ideia* concebida por um filósofo para se realizar. Em todos os regimes, tal função está explicitada e, variando apenas as circunstâncias, é a mesma. Na teocracia: “é altura de vermos até que ponto um Estado assim constituído poderia moderar os ânimos e refrear tanto os governantes como os governados, de modo que nem estes se tornassem rebeldes, nem aqueles tiranos” (*TTP*, cap. 17). Na monarquia: “é necessário lançar fundamentos firmes, sobre os quais resulte a segurança do monarca e a paz da multidão, de tal modo que o monarca esteja tanto mais sob jurisdição de si próprio quanto mais atender à salvação da multidão” (*TP*, cap. 6, §8º). Na aristocracia: “será tanto mais segur[a] e a sua condição será tanto melhor, quanto maior for, relativamente ao [regime] monárquico, a sua proximidade ao absoluto, sem prejuízo da paz e da liberdade” (*TP*, cap. 8, §7º). É em função desses fins que este ou aquele regime de propriedade se concebe neste ou naquele regime de governo.

Quarta orientação. Qual é o critério de manejo da proporção de direitos em que assenta a regra de propriedade? Para Espinosa, textualmente, “cada um busca com o máximo afeto o seu interesse privado, julga que são justíssimos os seus direitos necessários para conservar e aumentar as suas coisas, e não defende a causa de outrem senão na medida em que acredita consolidar com isso o que é seu” (*TP*, cap. 7, §4º c/c *TP*, cap. 8, §24). Cabe à lei comum, portanto, produzir um arranjo institucional que induza a busca de interesses privados para a realização de utilidades comuns. Trata-se de orientar os afetos sociais para o melhor, e não de impor a força do déspota contra os súditos.

Não é com exortações à lealdade ou à renúncia material que se conservará e desenvolverá a cidade, e sim com o arranjo de instituições que induzam a busca do interesse privado para utilidades comuns. No caso da *propriedade-regra*, o critério será a orientação do *desejo de separar e garantir o “meu”*, que se multiplica entre os cidadãos, para um campo de ações privadas dotado de alguma utilidade política ou social. Por exemplo: contrabalançar o poder do rei com interesses de súditos centralmente afetados pelo comércio e pelas finanças – caso de utilidade política; ou ainda, orientar o desejo de enriquecer e a ambição, indiretamente, em proveito de alguma utilidade social, como o aumento das ciências e das artes, inclusive pela instituição de universidades – exemplos textuais de Espinosa (*TP*, cap. 8, §49 c/c *TEI*, nota ‘a’ c/c *TP*, cap. 10, §6º). A indução de interesses e paixões que podem ser absorvidos pelo corpo social – nem todos podem – deve dar-se de forma indireta, de modo a fazer com que súditos e cidadãos cumpram uma espécie de *dever* com relação à cidade sem o perceberem, quer dizer, mais espontaneamente do que movidos por exclusiva coação legal. Porque, do contrário, nos sentiríamos totalmente governados – situação insustentável para seres cuja essência é o *desejo*, ordinariamente confundido com liberdade. A condução da política em Espinosa não se faz – senão contra os inimigos ou em momentos excepcionais (*TP*, cap. 10, §1º) – por imposição da força, mas pela orientação de afetos, de modo que os homens “não se vejam conduzidos, mas a viver segundo sua compleição e livre decisão, de tal maneira que só o amor da liberdade, o afã de aumentar o que é seu e a esperança de alcançar as honras do estado os detenham” (*TP*, cap. 10, §8º; cf também *TP*, cap. 7, §5º, cap.8, §12 e cap. 10, §7º).

A cidade antecede a propriedade; a cidade dita leis que determinam os poderes do proprietário; a cidade maneja o regime de propriedade em função de si mesma, e não do desejo do proprietário; a cidade induz o interesse privado do proprietário para utilidades comuns. Tudo isso indica sérios obstáculos ao desenvolvimento, por si, do desejo de separar e garantir o “meu”, principalmente quando referente à acumulação do “meu”. Não obstante, há ricos entre súditos e cidadãos. Espinosa alude, p.ex., à sua proteção, tanto quanto à de outros súditos, contra a sede

de domínio dos reis (*TP*, cap. 6, §§6<sup>o</sup> e 8<sup>o11</sup>) e contra a cobiça de confisco nos processos judiciais (*TP*, cap. 7, §21<sup>12</sup>); embora em tom crítico contra a soberba dos nobres – e o luxo, fausto e prodigalidade de que se reveste –, só pune esses hábitos quando geram endividamento (*TP*, cap. 7, §27<sup>13</sup> c/c cap. 8, §47<sup>14</sup>). Há, portanto, espaço para o desenvolvimento do *desejo de acumular o “meu”*, e suas combinações afetivas, no projeto político de nosso filósofo: e isso apesar da condição “inquieta e miserável daqueles que são ávidos de honras e riquezas”, descrita na carta 44; e isso apesar de, na mesma correspondência, Espinosa dizer que a cidade e suas instituições morrerão se sua potência assentar na insaciável avidez de honras e riquezas<sup>15</sup>.

Por que aceitar, dentro de certas medidas sociais, ricos e desejo de acumulação, então?

Porque *poder político* não é *domínio* sobre os afetos – essa é a quinta orientação que proponho. No §4<sup>o</sup> do capítulo 10 do *TP*, diz o filósofo que existem “vícios que é impossível proibir por lei”, como o hábito de, durante a paz, os homens se distinguirem mais pela ostentação e pelo luxo do que pela virtude; vícios que podem levar à ruína da cidade e suas instituições, mas que ainda assim não podem, senão com grande

11 “[A]quele a quem foi conferido todo o direito do estado temerá sempre mais os cidadãos que os inimigos e, por conseguinte, esforçar-se-á por precaver-se a si, não por atender aos súditos, antes lhes armando ciladas, principalmente aos que são mais esclarecidos pelo saber ou mais potentes pelas riquezas.”

12 “[O]nde quer que a confiscação de bens signifique emolumentos para os reis, muitas vezes, na instrução dos processos, não se olha ao direito ou à verdade, mas à dimensão das riquezas, as delações proliferam e quem quer que seja muito rico torna-se presa, tudo coisas graves e intoleráveis, que a necessidade das armas desculpa, mas que se mantêm também em tempo de paz”.

13 “A soberba é própria de quem domina. Se os homens se encham de soberba com uma designação por um ano, o que não será com os nobres, que ostentam honrarias perpétuas! A arrogância destes, porém reveste-se de fausto, de luz, de prodigalidade, de uma certa conjugação de vícios, de doura tolice e de elegância na depravação, de tal maneira...”

14 “Mas se, pelo contrário, constar que ele [perdeu seus bens] na prodigalidade, no fausto, no jogo, em prostitutas etc., ou que em geral deve mais do que aquilo que pode pagar, renunciará ao título e será tido por indigno de toda a honra ou cargo.”

15 “[E] enfim eu afirmaria, por argumentos claros, a convicção de que os Estados devem morrer por causa da insaciável avidez de honras e riquezas, e também, por um grande número de exemplos, que na verdade esses Estados já estão mortos” (Carta 44).

risco para a cidade, ser simplesmente proibidos. As coisas se passam aqui, por um lado, de forma semelhante e, por outro, bem diferente ao que se dá com a defesa da *liberdade de expressão*.

O poder político em Espinosa não é *domínio* sobre os indivíduos, mas uma composição de potências. Embora reconheça virtudes generalizáveis a outras experiências a partir da organização política dos primeiros hebreus (*TTP*, cap. 18), nosso filósofo descreve como escravidão aquela vida totalmente dominada pela lei comum ou civil, que fazia de todas as ocasiões (vestir-se, repousar, divertir-se, cultivar a terra, banquetear-se) contínuo exercício de obediência e devoção a Deus, à pátria e à cidade: “[e] tão habituados estavam a essa vida que ela já nem devia parecer-lhes escravidão, mas liberdade: era possível até acontecer que ninguém desejasse o proibido, mas apenas aquilo que estava ordenado” (*TTP*, cap. 17, cf. também cap. 5).

No projeto político de Espinosa, não apenas a rebelião e conspiração dos súditos, mas a avidez de dominar, própria de quem governa, são apetites a moderar. Ninguém transfere realmente aos poderes soberanos sua faculdade de pensar, julgar e, conseqüentemente, dizer o que pensa e julga – independentemente do que seja. Na vida em comum da cidade transfere-se aos poderes instituídos apenas a faculdade de *agir* segundo o próprio parecer. Falar ou calar, ademais, não são apetites sob nosso poder absoluto (*E*, III, prop. 2, esc.), muito menos pensar e julgar deste ou daquele modo o que é bom ou mau. *Leis de opinião* atentam contra essa realidade; estimulam a reserva mental, a dissimulação, a adulação; e perseguem os virtuosos, que não se calam em defesa da razão.

Quem tudo quer fixar na lei acaba por assanhar os vícios em vez de os corrigir. Aquilo que não se pode proibir tem necessariamente que se permitir, não obstante os danos que muitas vezes daí advêm. Quantos males não derivam da luxúria, da inveja, da avareza, do alcoolismo e de outras coisas parecidas? E, no entanto, elas são toleradas porque não está no poder das leis evitá-las, apesar de realmente se tratar de vícios. Onde, por maioria de razão, deve ser permitida a liberdade de pensamento, que é sem dúvida uma virtude e não pode coarctar-se.

[...]

I – É impossível tirar aos homens a liberdade de dizerem o que pensam. (*TTP*, cap. 20).

A semelhança entre a defesa espinosista da liberdade de expressão e o reconhecimento, pelo filósofo, da “liberdade” de conduzir a vida segundo certos vícios ou impotências humanas é que tanto quanto o pensar, o falar e o calar não estão sob o poder de outrem – nem mesmo do indivíduo, ordinariamente – tampouco o desejo do lascivo, do invejoso, do avaro, do ébrio, do ambicioso é totalmente controlável. Já a diferença, nada banal, é que pensar e dizer o que se pensa é uma virtude, cuja garantia fortalece as próprias instituições da cidade e deve ser almejada.

A liberdade de opinião não só pode ser concedida sem que a paz do Estado, a piedade e o direito dos poderes soberanos fiquem ameaçados, como inclusive o deve ser, se se quiser preservar tudo isso. Na verdade, onde quer que se tente retirá-la aos homens, onde quer que as opiniões dos dissidentes sejam levadas a tribunal e não as intenções, quando só estas é que podem ser pecaminosas, aí, os castigos que se dão para servirem de exemplo, aos olhos dos homens de bem, parecem martírios, e aos outros, enfurecem-nos e induzem-nos mais a ter compaixão, senão mesmo a vingar-se, do que a ficar com medo. [...] [N]ão há nada melhor para a segurança do Estado que fazer consistir a piedade e a religião unicamente na prática da caridade e da justiça e limitar o direito das autoridades soberanas, tanto em matéria sagrada como profana, aos atos, deixando a cada um a liberdade de pensar aquilo que quiser e de dizer aquilo que pensa. (TTP, cap. 20).

De outro lado, no que diz respeito aos vícios – ou seja, à impotência humana ante paixões e suas *imagens de utilidade* –, a maior parte deles não deve ser proibida simplesmente porque não pode ser controlada. É o escárnio e a descrença nas instituições da cidade o que se alimenta com leis sobre o incontrolável; leis de exortação à virtude, que se infringem com facilidade e acabam por excitar os homens para o proibido, como, nos exemplos textuais de Espinosa, são as leis sobre gastos, que proíbem “banquetes, jogos, adornos e coisas assim, de que só é mau o excesso” (TP, cap. 10, §5º).

O fato de não serem controláveis, todavia, não faz de vícios virtudes. E veja-se: vícios sociais são afetos sociais, que encaminham a cidade para a ruína e por isso devem ser moderados, embora nunca por um moralismo epistemológico. Nesse sentido, a ação política contra os vícios deve existir, mas não, na maioria dos casos ao menos, sob a forma de proibições: a melhor ação política

se faz por meio de estímulos indiretos dos afetos.

[A]queles vícios que são comuns em tempo de paz [...] nunca devem ser proibidos direta, mas indiretamente, quer dizer, lançando fundamentos do estado que façam, não que a maioria procure viver sabiamente, porque isso é impossível, mas que se conduza pelos afetos que mais úteis sejam para a república. Assim, deve mormente procurar-se que os ricos sejam, se não sóbrios/econômicos, pelo menos avaros. Com efeito, não há dúvida de que, se este afeto da avareza, que é universal e constante, for alimentado pelo desejo de glória, a maioria dos homens colocará sem pejo o maior empenho em aumentar o que é seu, por forma a ter acesso às honras e evitar a suprema vergonha. (TP, cap. 10, §6º).

Nesse trecho, o desejo de glória refere-se à participação no Conselho soberano dos patrícios; aumentar o que é “seu”, assim, é o desejo estimulado contra a prodigalidade e seus vícios (ou impotências), não porque seja bom em si, e sim como meio para outra coisa, relevante para a utilidade comum. A centralidade é sociopolítica, e não individual ou mercadológica.

Sexta orientação. É aqui que se fecha o ciclo aparente da lógica da *propriedade-regra*, que parte da obra de Espinosa. Vejamos o caso do *desejo de acumular “o meu”, o desejo de enriquecer*. Proibi-lo ou tachá-lo de criminoso é infantil. Uma vez que ele existe entre muitos, como dado da experiência, seu regramento legal pode agir dentro de limites gerais bem definidos: moderar e orientar o desejo, não simplesmente proibi-lo como criminoso. Segundo Espinosa, trata-se de direcioná-lo. Em termos gerais, esse direcionamento institucional pode ser mais incisivo e direto quanto a terras e imóveis; menos, quanto ao acúmulo de móveis e dinheiro. Por quê? Porque terras e imóveis são bens de difícil ocultação; móveis e dinheiro, ao contrário, podem ser transportados e dissimulados mais facilmente (Matheron, 2011: 260; TP, cap. 7, §19<sup>16</sup> e cap. 8, §10). Por isso, no regime monárquico que projeta, Espinosa pode propor que todas as terras e imóveis sejam públicos, direcionando todo desejo de enriquecer para o comércio e as finanças. Já quanto ao tratamento dado aos juros – a remuneração do dinheiro, bem que se pode facilmente ocultar – a proibição de empréstimo a ju-

16 “Além disso, no estado natural, não há nada que cada um possa reivindicar menos para si e fazer seu por direito que o solo e tudo quanto lhes está ligado, porquanto não o pode esconder nem levar para onde quiser”.

ros ao estrangeiro não deve parecer uma contradição. Por duas razões: (a) embora a contratação de um empréstimo a juros possa ser facilmente ocultada, a cobrança judicial é parcialmente controlável quando o empréstimo é feito ao exterior porque, uma vez celebrado o *mútuo*, caso o devedor não pague, a lei local não conferirá qualquer *garantia* ao desejo do credor de receber, mesmo que o devedor tenha bens na cidade; e (b) nem a cobrança de juros ou, menos ainda, o desejo de acumulação que a sustenta, estão proibidos: ambos estão, na verdade, orientados para a circulação interna. (TP, cap. 7, §8º).

Mas isso se diz em termos muito gerais. Porque existem, além das condições gerais, condições e orientações específicas, caso a caso, a atentar no que diz respeito ao regramento da propriedade. O problema político da propriedade em Espinosa é que ela é, não o resultado de um desejo, o do proprietário, mas um complexo social de desejos, dentro de uma certa proporção social de desejos. É comum nos textos políticos Espinosa fazer ressalvas quanto à atenção para a análise específica das condições sociais e históricas de cada cidade. Porque, embora parta da experiência histórica e cite diversos exemplos concretos de boas e más medidas institucionais para sustentar seus argumentos (desde hebreus, atenienses, romanos e macedônios até genoveses, aragoneses, ingleses e holandeses), as medidas institucionais propostas pelo filósofo são construídas em tese, sem consideração deste ou daquele caso específico. Orientam-se pela razão, nos limites das várias e conjugadas experiências históricas e segundo variem os regimes de governo; mas não são propostas específicas para casos específicos. Por isso, cabe complementar as condições gerais com condições específicas, investigando a compleição social (cf. Moreau: 2010) desta ou daquela cidade, sua história, natureza do lugar, costumes. Toda lei sobre propriedade, situada no tempo e no espaço, deve considerar questões específicas como estas: (a) quais são os desejos concretos que determinada medida institucional atinge, tanto para favorecer como para desfavorecer? (b) qual é o resultado da implantação dessa medida, no presente, para a proporção de desejos que define a coesão social? (c) se a medida impõe sacrifícios no presente, em vista de um benefício maior no futuro, como produzir a compreensão da maioria e regenerar a multidão de desejos em favor do novo arranjo

sociopolítico? (d) há riscos de a esperança do benefício futuro ser frustrada a ponto de a medida ser, não no presente, mas no futuro, causa efetiva da desproporção de desejos e da ruína da cidade? (e) qual é a dimensão da relação entre custo e benefício desses riscos? <sup>17</sup>

17 As principais passagens que apoiam o raciocínio deste parágrafo são estas. E, IV, prop. 9 e cor: “[u]m afeto cuja causa imaginamos estar agora presente a nós é mais forte do que se imaginássemos a mesma não estar”; “[a] imagem de uma coisa futura ou passada, isto é, de uma coisa que contemplamos com relação ao tempo futuro ou passado, excluído o presente, é mais fraca (sendo iguais as outras condições) do que a imagem de uma coisa presente; e, consequentemente, o afeto para com uma coisa futura ou passada é mais brando (sendo iguais as condições) do que um afeto para com uma coisa presente.” E, IV, prop. 10: “[p]ara com uma coisa futura que imaginamos que depressa acontecerá, somos afetados mais intensamente do que se imaginássemos que seu tempo de existir dista mais do presente; e também somos afetados mais intensamente pela memória de uma coisa que imaginamos não ter passado há muito tempo do que se imaginássemos não ter passado há muito tempo do que se imaginássemos que a mesma passou há muito tempo.” TTP, cap. 18 (antes do exemplo da revolução inglesa comandada por Cromwell): “daí o povo mudar tantas vezes de tiranos sem nunca abolir a tirania...”; TP, cap. 7, §3º: “[t]odos reconhecem que o dever de quem detém o estado é conhecer sempre a situação e a condição do estado, velar pela salvação comum de todos e executar tudo quanto é útil à maior parte dos súditos”; §26: “Quem quiser olhar para eles [os fundamentos do melhor estado monárquico] com alguma atenção observará facilmente a sua coerência, ou seja, a proporção do estado. Resta somente advertir que eu aqui penso no estado monárquico que uma multidão livre institui, o único a que podem aplicar-se tais fundamentos. Com efeito, uma multidão que se habituou a outra forma de estado não poderá, sem grande perigo de desabamento, remover os fundamentos tradicionais de todo o estado e mudar toda a sua arquitetura”; §30 (pouco antes do exemplo do domínio dos aragoneses por Castela): “ainda que nenhum estado, que eu saiba, tenha sido instituído segundo todas estas condições que dissemos, poderíamos contudo mostrar, até pela própria experiência, que esta é a melhor forma do estado monárquico, se quisermos considerar as causas da conservação de qualquer estado não bárbaro e as do seu desabamento”; TP, cap. 8, §37: “[s]ei que [...] há muitos que aprovam a deliberação dos genoveses de não escolherem os juízes entre patrícios, mas dentre estrangeiros. A mim, no entanto, considerando a coisa em abstrato, parece-me absurdo [...]. Com efeito, que outra coisa são os juízes senão intérpretes das leis? Estou, por isso, convencido de que os genoveses, também neste assunto, atenderam mais à compleição da sua nação que à natureza mesma deste estado. Portanto, nós, que consideramos a coisa em abstrato, temos de excogitar quais os meios que mais de acordo estão com a forma deste regime”; TP, cap. 10, §7º (após tratar do endividamento dos patrícios): “para além destas, podem excogitar-se, em qualquer estado, outras medidas consentâneas com a natureza do lugar e a compleição da nação, velando principalmente para que os súditos cumpram o seu dever mais espontaneamente que coagidos pela lei”.

### 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A propriedade simples – típica do aparato jurídico-político necessário à afirmação histórica do capitalismo – é uma *forma* que se pretende única e fungível para a relação homens-coisas: quaisquer que sejam os homens e seus desejos, quaisquer que sejam as coisas e suas utilidades, a ação daqueles sobre estas seria tendencialmente a da apropriação e o regime adequado para atender à ação dos homens sobre as coisas seria o do *direito subjetivo de propriedade*, isto é, um poder do indivíduo garantido (como direito natural, direito humano ou direito fundamental) *contra* o desenvolvimento imprevisível dos processos sociais e políticos. Essa concepção simplificada da propriedade tem em sua base uma perspectiva individualista de sociedade, que põe o “eu” como premissa do “nós” e, conseqüentemente, o “meu” como condição inicial da política, sendo uma das primeiras funções da política conservar a propriedade.

Este artigo não confronta diretamente essa noção simplificada da propriedade, opondo-lhe o texto de Espinosa e seu sentido. O confronto existe, mas é indireto e liminar. Havia (e há ainda) algo anterior a fazer: estabelecer, em si mesmo, o problema da propriedade privada segundo a própria obra do filósofo e a lógica que propõe, já que a literatura a respeito é tímida e o tema exige debate mais amplo. O objetivo pretensioso deste artigo, em suas duas partes, foi o de continuar trabalhos específicos sobre a propriedade privada em Espinosa, como o de Matheron (2011: 253-266), e contribuir com o processo de eliminação definitiva da lacuna.

Mas não deixa de martelar na mente a pergunta: existem vetores com potência original na obra de Espinosa, ou seja, vetores que proponham o problema da propriedade privada por caminhos diferentes daqueles da simplificação, característica da relação capitalista homens-coisas? No fundo, o que move a pesquisa é essa pergunta e a expectativa de que conceitos e argumentos espinosistas apresentem uma alternativa. Mesmo que não seja possível, ainda, responder com segurança à questão, quero finalizar o artigo com duas hipóteses para desenvolvimento e avaliação.

Primeira hipótese: a lógica espinosista é hostil à relação capitalista homens-coisas porque funda a política sobre *direitos comuns*, e

não sobre *direitos subjetivos* dos indivíduos. Segunda hipótese, dependente e complementar: tal lógica também é hostil à relação capitalista homens-coisas na medida em que a política se desenvolve, em Espinosa, segundo proporções sociais de direitos ou desejos, ou seja, segundo uma perspectiva orientada para a coesão social, e não segundo a perspectiva individual típica do *interesse próprio* e do *desejo de acumular* ou *enriquecer*.

Não raramente acontece de encontrarmos alinhamentos duvidosos da filosofia política de Espinosa com o processo de afirmação do capitalismo – e, conseqüentemente, com o regime de propriedade de que depende. Será necessário enfrentá-los no desenvolvimento das hipóteses sugeridas. Por exemplo: Michel Villey alinha Espinosa a Hobbes e Locke no que denomina “epistemologia moderna dos *direitos subjetivos*”, tão cara ao capitalismo (Villey, 1969: 141-2). Não existe em si *direito subjetivo de propriedade* em Espinosa, como visto na parte 1 do artigo. Mas, para desenvolver a primeira hipótese, é importante levar a sério o alinhamento e pôr em confronto, com o mesmo rigor e profundidade, as concepções de propriedade privada nos três autores, Espinosa, Hobbes e Locke, destacando as características importantes em cada um para demonstrar os aspectos que podem coincidir e aqueles que se afastam.

Outro exemplo: Albert Hirschman (2002) e Henry Méchoulan (1992) também parecem exagerar na aproximação histórica de Espinosa com o avanço do capitalismo no século XVII. A tese de Hirschman é de que, embora o objetivo da *Ética* fosse outro, Espinosa compõe um time de filósofos que deseja vencer as *paixões violentas*, próprias do etos nobiliárquico, e promover a paz por meio do favorecimento de comportamentos dirigidos pelo interesse privado, como que por uma isca, para *paixões brandas* (como seria a avareza).<sup>18</sup> A hipótese de Méchoulan, por sua vez, é a de que existiria uma causalidade circular envolvendo liberdade política, produtividade e circulação de dinheiro na obra de Espinosa, como reflexo de seu elogio à cidade de Amsterdam e de algumas passagens da obra. Sem o terem afirmado explicitamente, as duas teses precisam aceitar, como decorrência lógi-

18 Uma crítica contundente desse alinhamento de Espinosa já foi feita por Marilena Chauí: Chauí, 2011: 143 e ss.

ca, a conclusão de que o *interesse próprio* e o *desejo de acumular* – ou seja, aspectos de *mercado* – seriam o centro informador do manejo dos afetos na política espinosista. Não são. A política dá as cartas, não o mercado: o projeto político de Espinosa visa a favorecer a multiplicação da *razão*. Ainda assim, estimulados pelos importantes trabalhos de Hirschman e Méchoulan, para enfrentar a segunda hipótese que proponho convém futuramente pormos a obra de Espinosa em diálogo com quem efetivamente fez, por outros meios, o elogio do *interesse próprio* e do *desejo de acumular ou enriquecer*, como Adam Smith e David Ricardo; bem como, de outro lado, a sua crítica mais contundente, como Marx e Engels. Em que medida os vetores espinosistas sobre a propriedade se aproximam ou se afastam dos propostos por esses autores?

Eis um amplo projeto de pesquisa, que exige o tempo e a dedicação de todos aqueles que se afetarem pela mesma questão: temos a partir de Espinosa uma alternativa segura para ousar abrir novas estradas e descobrir outros destinos para a relação homens-coisas – que, afinal, sendo um complexo de desejos, é uma relação social, uma relação homens-homens? O longo percurso do artigo *tende* para a afirmativa.



## REFERÊNCIAS<sup>19</sup>

### OBRA 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**. São Paulo: Trad. Grupo de Estudos Espinosanos – USP, EDUSP, 2015. (edição bilíngue).

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

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

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

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

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

### DEMAIS AUTORES CLÁSSICOS

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

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

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

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

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

MOLIÈRE. **O avarento**. Porto: Livraria Char-dron de Léo Irmão, 1925.

<sup>19</sup> Referências citadas no texto, assim como as consultadas que, embora não citadas, foram importantes fontes indiretas para a formação dos argumentos.

**FONTES SECUNDÁRIAS**

ABREU, J. M. M. **O problema da propriedade privada a partir de Espinosa**. Orientador – Francisco de Guimaraens; coorientador – Mauricio Rocha. Rio de Janeiro: PUC-Rio, Departamento de Direito, 2017. Disponível em: [http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/1321687\\_2017\\_completo.pdf](http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/1321687_2017_completo.pdf). Último acesso: 07.08.2018.

ABREU, J. M. M. A apropriação de bens e a propriedade a partir de Spinoza: apresentação de uma hipótese. In: **Revista Conatus**. Fortaleza: UECE, v.7, n. 14, dez.2013. Disponível em: [file:///C:/Users/VISIT06/Downloads/A\\_apropriacao\\_de\\_bens\\_e\\_a\\_propriedade\\_a.pdf](file:///C:/Users/VISIT06/Downloads/A_apropriacao_de_bens_e_a_propriedade_a.pdf). Último acesso em: 07.08.2018.

ACHBAR, Mark; ABBOTT, Jennifer; BAKAN, Joel (diretores). **The corporation**. Canadá, Filme de 2003 – disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=Zx0f\\_8FKMrY](https://www.youtube.com/watch?v=Zx0f_8FKMrY). Último acesso: 30/01/2017.

AURÉLIO, Diogo Pires. Introdução. In: **Tratado Político**. São Paulo, trad. Diogo Pires Aurélio: Martins Fontes, 2009, p. VII a LXVII

AURÉLIO, Diogo Pires. Introdução. In: **Tratado Teológico-Político**. São Paulo, trad. Diogo Pires Aurélio: 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.

CANTO-SPERBER, Monique (org.) **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. São Leopoldo: Unisinos, 2007 (2 volumes)

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.

DELEUZE, Gilles. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris: Éditions de Minuit, 1969.

CHAUI, Marilena. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.

CHAUI, Marilena. 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](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.

GOLDSCHMIDT, Victor. *La place de la théorie politique dans la philosophie de Spinoza*. In: **Manuscrito**. Universidade estadual de Campinas, São Paulo, t. II-1, out. 1978, p. 103-122.

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.

HIRSCHMAN, Albert O. **As paixões e os interesses**. Rio de Janeiro: Record, 2002.

KLEVER, Wim. O spinozismo disfarçado de Locke (parte 1). Trad. Victor Fiori Augusto. Rev. Técnica Fernando Bonadia de Oliveira. **Revista Conatus**. Fortaleza: UECE, v.7, n. 13, jan. a jun. 2013, p. 85-110.

KLEVER, Wim. O spinozismo disfarçado de Locke (parte 2). Trad. Victor Fiori Augusto. Rev. Técnica Fernando Bonadia de Oliveira. **Revista Conatus**. Fortaleza: UECE, v.8, n. 15, jul. 2014, p. 103-133.

LAMB, Charles e Mary. **Contos de Shakespeare**. São Paulo: Saraiva, s.d., v.1.

LAZZERI, Christian. **Droit, pouvoir et liberté – Spinoza critique de Hobbes**. Paris : PUF, 1998.

- LORDON, Frédéric. **A sociedade dos afetos – por um estruturalismo das paixões**. Campinas: Papirus, 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 quatrième partie**. Paris: PUF, 1995.
- 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: n° 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.
- MÉCHOULAN, Henri. **Dinheiro e liberdade: Amsterdam no tempo de Spinoza**. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1992
- MOREAU, Jean-Pierre. *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza (I)*. In.: **Revista Electrónica del pensamiento moderno**. Madrid, n.1: Universidad Complutense, jan. a jun. 2009, p. 3-12.
- MOREAU, Jean-Pierre. *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza. (II) El ingenium del Pueblo e el alma del Estado*. In.: **Revista Electrónica del pensamiento moderno**. Madrid, n.3: Universidad Complutense, jan. a jun. 2010, p. 80-93.
- MURPHY, Liam e NAGEL, Thomas. **O mito da propriedade – os impostos e a justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- 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 demonios: 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 moderne**. 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.
- SANTIAGO, Homero. Um conceito de classe. In: **Cadernos Espinosanos**. Nº 30, 2014, p. 24-48.
- 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.
- 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.

