



**João Maurício Martins de Abreu**

**O problema da propriedade privada a  
partir de Espinosa**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada como requisito parcial para  
obtenção do grau de Doutor pelo programa de Pós-  
Graduação em Direito da PUC-Rio

Orientador: Prof. Francisco de Guimaraens

Co-orientador: Prof. Maurício de Albuquerque Rocha

Rio de Janeiro  
Setembro de 2017



**João Maurício Martins de Abreu**

**O problema da propriedade privada a partir  
de Espinosa**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção  
do grau de Doutor pelo Programa de Pós-graduação  
em Direito da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão  
Examinadora abaixo assinada.

**Prof. Francisco de Guimaraens**

Orientador

Departamento de Direito – PUC-Rio

**Prof. Maurício de Albuquerque Rocha**

Co-orientador

Departamento de Direito – PUC-Rio

**Prof<sup>a</sup>. Ana Luiza Saramago Stern**

Departamento de Direito – PUC-Rio

**Prof. Adriano Pilatti**

Departamento de Direito – PUC-Rio

**Prof. Homero Silveira Santiago**

USP

**Prof. Elton Luiz Leite de Souza**

UCAM

**Prof. Augusto César Pinheiro da Silva**

Vice-Decano Setorial de Pós-Graduação do  
Centro de Ciências Sociais - PUC-Rio

Rio de Janeiro, 13 de setembro de 2017.

Autorizo a reprodução total ou parcial deste trabalho para pesquisa ou estudo, desde que a fonte seja devidamente citada.

### **João Maurício Martins de Abreu**

Graduado em Direito pela Universidade Candido Mendes – UCAM/Centro em dezembro de 2003. Mestre em Sociologia e Direito pela Universidade Federal Fluminense – UFF em dezembro de 2009.

#### Ficha Catalográfica

Abreu, João Maurício Martins de

O problema da propriedade privada a partir de Espinosa / João Maurício Martins de Abreu; Orientador: Francisco de Guimaraens – Rio de Janeiro: PUC, Departamento de Direito, 2017.

271f; 30 cm

Tese (doutorado) Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Direito.

Inclui Referências bibliográficas.

1. Direito – teses. 2. Propriedade. 3. Direitos. 4. Regras. 5. Desejos; 6. Espinosa; 7. Filosofia do Direito. I. Guimaraens, Francisco de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Direito. III. Título.

CDD:340

Dedico este trabalho à memória do  
Alex, o bancário espinosista vitimado  
pelo estado de guerra em que  
vivemos.

À minha família: José Carlos e Rosalina (memória e presença); José Ricardo, Catiane e Helena; e a minha Lili.

## Agradecimentos

Agradeço a Elton Luiz Leite de Souza, que me ensinou, entre tantas coisas, a amar o pensamento e que, de 2010 a 2013, ensinou Espinosa como quem apresenta um amigo. Agradeço também aos companheiros do grupo: Alex (em memória), Eduardo, Gustavo e Mariana. Aquelas aulas e leituras mudaram minha vida.

Fui recebido com generosidade na PUC-Rio pelo meu orientador, Francisco de Guimaraens, que me apresentou e emprestou textos e livros e de quem recebi permanentes incentivos e críticas para melhor resultado da pesquisa.

Agradeço a Maurício Rocha e sua generosidade sem limites. Muitas discussões do círculo de leitura Spinoza e a Filosofia e as conversas que se seguiram são desenvolvidos, sem aspas, no texto que segue. Sem contar a profusão de livros e textos que indicou em quatro anos: impossível ler aquilo tudo! Agradeço também a todos os companheiros do grupo, que constroem junto.

Agradeço a Adriano Pilatti por me ensinar os problemas do Direito Constitucional, bem como pelo constante incentivo e pelas discussões que surgiram em classe e na banca de qualificação.

Agradeço a José Maria Gómez pelas incríveis aulas de Teoria da Democracia, no longínquo segundo semestre de 2013, que permanecem vivas e em movimento de reflexão.

Agradeço a Homero Santiago, de antemão, pelas críticas que sei que virão para enriquecer desenvolvimentos do trabalho na banca final.

Agradeço a Ana Luíza Saramago Stern, em cujas aulas de Introdução ao Direito fiz o estágio docência na graduação e com quem conversei, com grande proveito, sobre questões centrais desta tese num congresso em Sergipe.

Recebi grande apoio de professores e pesquisadores com críticas, leituras, indicações, discussões e incentivos nos últimos quatro anos. Quero expressamente agradecer e nomear: Maurício Vieira Martins, Fernando Bonadía de Oliveira, Gabriel Leitão, Felipe de Andrade, Mariana de Gainza, Cecília Abdo, Emanuel Fragoso, Viviana Ribeiro, Marcus Vidal, Angélica Pizarro, Joaquim Cerqueira Neto, Marcela Peralva, Alexandre Mendes, Virgínia Guimarães, Rogério Pacheco,

Rogério Haesbaert, Juarez Rodrigues, Mariela Oliva, Eduardo Stelmann e Rafael Cataneo.

Agradeço à PUC, essa grande instituição onde o múltiplo e o comum dão as regras. À Prof.<sup>a</sup> Gisele Cittadino que, em dois momentos de dificuldade, prontamente providenciou bolsa de estudos para facilitar a dedicação à pesquisa. A Carmen e Anderson, que conduzem a secretaria da Pós-graduação com diligência, comprometimento e atenção a alunos e professores. Aos funcionários que mantêm a biblioteca central da PUC, a melhor que conheço no Rio, onde mais da metade do texto e da pesquisa foram produzidos.

Nestes quatro anos recebi o carinho de muitos, que guardo no coração, e que também quero tentar nomear: Laerte e Bia (com os nossos Pedro e Luiza), Luiz Fernando e toda a família (Luiz Marcolino, Nadja, Carol, Antonio Pedro, Aimê e Aline); Gustavo, Patrícia e a trupe (João Gabriel, Pedro Lucas e José Henrique); Diogo Justa, Marcos e June; Gerrit e Elaine; Marcus Vieira; Ricardo Máximo; Fabiano Siqueira (o Fuda!) e Ana; Catarina; Anete; Michael Roriz; Bruno Silvestre e Thaís; Rodrigo Grimaldi e família (Ana Júlia, Alice, Ivan, Iraci, Igor e Crica); Carlos Augusto e família (Eliane, Antônio e Bernardo); Rafael Thiago; Victor Jacques e Bruno Reis; Luiz Felipe (o Polycarpo e o Rocha); Pablo e João Lucas; Rê e Júlio (o Demonho); Carla e Leandro (o Frango); Cristina; Mirela; Anita; Werner; Guilherme Paião; Alfonso; Diego Werneck; Paloma Roriz; Lucas Osman; Flávio Castro e família (Lorena, Dani, Marília, Hécio, Paula e trupe, Felipe); Francisco Viana; Belmiro e Telma; Dr. Orlando Gonçalves (o médico da saúde); Joaquim e família (Michele, Sofia e Pietra); Rosane Torres; Pedro César Sant’Anna; Egas Moniz; Marcelo Rezende; Ailton Nunes; Felipe Osório; Fernando Laranjeira; André e Mariana; Mariana Brito; João Manoel; Emerson; Priscilla e Tayane; Rafael Padula; Bruna Terra; Paulão e Ramon Araújo; Fernando (o Treta) e Janaína.

Por dois períodos intercalados de seis meses cada, a pesquisa foi financiada pela CAPES, à qual agradeço pelo apoio.

## Resumo

Abreu, João Maurício Martins de; Guimaraens, Francisco de. **O problema da propriedade privada a partir de Espinosa**. Rio de Janeiro, 2017. 271p. Tese de Doutorado – Departamento de Direito. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta tese parte de uma questão: existem vetores originais na obra de Espinosa para pensar a propriedade privada? Defendo a afirmativa, a partir de um deslocamento das imagens usuais da propriedade para dois eixos de reflexão, que emergem do texto do filósofo: o do desejo de separar e garantir o “meu” (*propriedade-direito*) e o da regra de vida que desejamos estabelecer para conduzir aquele desejo (*propriedade-lei*). Propriedade-direito não é direito subjetivo de propriedade. E propriedade-lei não é o mesmo que ato de autoridade do Estado sobre um direito de propriedade. Após definir o lugar epistemológico da tese e seus métodos; após identificar as formas jurídicas que produziram as imagens modernas de propriedade; após caracterizar as ideias, práticas e consequências socioeconômicas e políticas do capitalismo emergente sobre as imagens de propriedade, o texto centra-se totalmente em Espinosa e aborda o tema a partir de três perspectivas: a da teoria do conhecimento, a da teoria da liberdade e a da teoria política do filósofo. Como se põe o problema da propriedade (direito ou regra) sob essas três óticas?

## Palavras-chaves

Propriedade; direitos; regras; desejos; Espinosa.



## Abstract

Abreu, João Maurício Martins de; Guimaraens, Francisco de (Advisor). **Property as a problem on Spinoza's thought**. Rio de Janeiro, 2017. 271p. Tese de Doutorado – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This thesis propose an issue: are there original vectors in Spinoza's work to think about private property? I defend the affirmation, from a displacement of the usual images of property to two axes of reflection that emerge from the text: (a) that of the desire to separate and guarantee the "my one" (right-property) and the rule of life that we wish to establish about that desire (law-property). Right-property is not the same of subjective property right (on civil law tradition). And law-property is not the act of state authority about property right. After defining the epistemological place of the thesis and its methods; after identifying the legal forms that produced the modern images of property; after characterizing the ideas, practices and socioeconomic and political consequences of emerging capitalism over property images, the text focuses entirely on Spinoza and approaches the subject under three perspectives: knowledge theory, freedom theory and political theory. How is considered the problem of property (right or rule) under these three optics?

## Keywords

Property; rights; rules; desires; Spinoza.

# Sumário

Introdução	17
Capítulo preliminar: uma pesquisa jurídica espinosista?	20
1. Primeiro problema: afirmar a teoria contra o hábito doutrinário	20
2. Segundo problema: afirmar a filosofia contra premissas de validade histórico-filológicas	27
3. Espinosa e (300 anos depois) nós: interpretar e interpelar	30
Parte I - Propriedade: de que se trata?	41
1. Introdução	41
2. Enfoque predominantemente jurídico	43
2.1 - Formas proprietárias anteriores à dupla revolução	44
2.1.1 - A propriedade e o paradigma da querela dos mares	48
2.1.1.1 O caso e a polêmica	48
2.1.1.2 Estilos e parâmetros da argumentação jurídica	51
2.1.1.3 Domínios, soberania, governo, posse, propriedade: o modelo da complexidade	52
2.1.1.4 Formas de aquisição da propriedade: força da posse e da pessoalidade	58
2.1.1.5 Trabalho, investimento e propriedade	65
2.2 - A propriedade simplificada e abstrata	66
2.2.1 - Dois antecedentes do direito subjetivo	69
2.2.1.1 - O nominalismo de Guilherme de Occam	71
2.2.1.2 - O liberalismo de John Locke	75
2.2.2 - Direito subjetivo, simplificação e abstração da propriedade: o Código Napoleão	83
3. Enfoque socioeconômico e político	92
3.1 - Fundações	92

3.2 - Elogio do interesse próprio: produtividade, cálculo, talento e exploração	96
4. Síntese das questões propostas	110
5. Notas particulares para o caso brasileiro	113
5.1 - O sistema sesmarial	114
5.2 - A propriedade da terra depois de 1850	119
5.3 - Função colonial e produção da escassez: o trabalho sem acesso à terra	120
 Parte II - Espinosa e a propriedade	 123
1. Introdução: verdade, liberdade e política	123
2.O "jurídico" imerso no político: os direitos, a cidade e a lei	157
3. Propriedade: lógica de pensamento	180
3.1 - O que significa ser senhor, dono ou proprietário no texto de Espinosa?	182
3.2 - Os poderes do senhor, dono ou proprietário no texto de Espinosa	186
3.3 - Propriedade-direito: conhecimento, liberdade e política	189
3.4 - Propriedade-lei: conhecimento, liberdade e política	200
4. Principais questões propostas	225
4.1 - Propriedade-direito ou direito subjetivo de propriedade?	225
4.2 - Propriedade-direito ou posse individual?	230
4.3 - Propriedade-direito e desejo de apropriação dos mares	232
4.4 - Propriedade-lei, interesse próprio e acúmulo proprietário	233
4.5 - Propriedade-lei, revolução industrial e exploração do trabalho	240
4.6 - Propriedade-lei: desejos de reforma, desejos de revolução e teorização política	245
 Considerações finais	 249
Referências	252
Epílogo	265

## Esclarecimentos

No dia do carnaval o desfile tem que ir pra rua. Não houve tempo de incorporar a contribuição do segundo volume da *Nervura do Real*, de Marilena Chaui, lançado em dezembro de 2016, e de *Commonwealth*, de Negri, recém traduzido. Além disso, diante do prazo, privilegiei na Parte II o contato direto com o texto de Espinosa em lugar do confronto, ou reforço, do caminho da pesquisa com o olhar dos principais intérpretes, que ficará para eventual prosseguimento.

Durante a elaboração do texto pensei em dois interlocutores para a tese: em primeiro lugar, naqueles de formação jurídica, interessados na contribuição de Espinosa; mas também naqueles de formação em Filosofia ou Ciência Política, interessados em discussões sobre fundamentos da propriedade privada.

## Abreviações

As referências a autores clássicos foram abreviadas pelo mesmo padrão utilizado, comumente, para as referências a Espinosa.

### Gerais

art. – artigo

cap. – capítulo

c/c – combinado com

D – Digesto de Justiniano

Inst. – Institutas de Justiniano

pref. – prefácio

§ – parágrafo

### Espinosa, B.

#### ***E – Ética***

E, I (I a V) – *Ética, Parte I (até a Parte V)*

ap. – apêndice

ax. – axioma

cor. – corolário

def. – definição

def. af. – definição dos afetos

dem. – demonstração

esc. – escólio

explic. – explicação

prop. – proposição

post. – postulado

lem. – lema

***PM – Pensamentos Metafísicos***

***TEI – Tratado da Emenda do Intelecto***

***TTP – Tratado Teológico-Político***

***TP – Tratado Político***

**Durkheim, É.**

***DTS – Da divisão do trabalho social***

**Euclides**

***EL – Os elementos***

EL: I (até XIII) – Os elementos, Livro I (até o Livro XIII)

**Grotius, H.**

***DGP – Direito da Guerra e da Paz***

*DGP*, I (I a III) – Direito da Guerra e da Paz, Livro I (até Livro III)

Proleg. – Prolegômenos

***ML – Mare liberum***

**Hobbes, T.**

***Lev. – Leviathan***

*Lev.* I (I a V) – *Leviathan, Parte I (até a Parte V)*

***DFJ – Diálogo entre um filósofo e um jurista***

**Locke, J.**

***STGC – Segundo Tratado do Governo Civil***

**Marx, K.**

*Capit. – O Capital*

*QJ – A questão Judaica*

**Marx, K. e Engels, F.**

*MC – Manifesto do Partido Comunista*

**Ricardo, D.**

*PEC – Princípios de Economia Política e Tributação*

**Smith, A.**

*RN – Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*

Não existem cláusulas pétreas para a teoria.



## Introdução

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, um postulado sagrado, na economia, na política e no jurídico 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. Ambas as atitudes bloqueiam a produção teórica.

Neste trabalho, a propriedade será pensada sob duas perspectivas: (a) a do *desejo* que está na base afetiva da afirmação do “meu”; (b) a de uma *regra de vida* (comum e individual) acerca desse desejo. Sugiro, portanto, o deslocamento das imagens que costumamos fazer do *direito de propriedade* para uma caracterização especificamente definida a partir dos textos de Espinosa. Chamo *propriedade-direito* ao *desejo de separar e garantir o “meu”*; chamo *propriedade-lei* à *regra da relação homens-coisas sobre esse desejo do “meu”*. Os critérios e argumentos em favor dessa dupla caracterização serão apresentados nos itens 2 e 3 da Parte II – e certamente podem ser discutidos. De tal caracterização da propriedade serão retiradas conclusões ou hipóteses – que certamente também podem ser discutidas, contestadas. Mas não haverá comunicação possível se, especialmente nos itens 3 e 4 da Parte II, por propriedade cada interlocutor subentender as imagens que forma, de modo particular, sobre o assunto.

A tese partiu de uma questão apresentada como projeto de pesquisa, em 2013, ao Programa de Pós-graduação em Direito da PUC-Rio: existem vetores originais para pensar a propriedade privada a partir de Espinosa? Fora um artigo inspirador de Matheron (2011: 253-266), indicado por Maurício Rocha, não encontrei de início textos dedicados ao tema, cuja relevância, entretanto, está fora de discussão. O resultado da pesquisa está refletido no texto que segue, dividido em um capítulo preliminar, duas partes principais e considerações finais.

No *capítulo preliminar*, intitulado “Uma pesquisa jurídica espinosista?”, são enfrentadas questões de epistemologia e método como estas: (a) por que e como afirmar a *teoria* contra o hábito doutrinário nas pesquisas jurídicas? (c) como aproveitar a filologia e a história sem bloquear a potência do sentido do texto de Espinosa para contextos e questões posteriores, que não são os do homem situado em seu horizonte? (d) qual o proveito de uma apropriação de Espinosa para a produção teórica no campo jurídico?

Na *Parte I*, intitulada “Propriedade: de que se trata?”, proponho uma certa uniformização das imagens que formamos sobre a propriedade para contextualizar histórica e conceitualmente a relevância do tema e, ao final, propor questões à obra de Espinosa. Existe uma pretensão conceitual quando se diz *propriedade*, que se reflete em definições e usos dos textos jurídicos e, socialmente, em modos de viver e pensar; existe também uma história econômica e política, conflituosa, afirmando-se com a emergência do capitalismo. Por isso, divido a Parte II em dois enfoques: o primeiro é preponderantemente jurídico e dedica-se às *formas* proprietárias anteriores e posteriores à dupla revolução (industrial e francesa); o segundo é socioeconômico e político e – com apoio em Adam Smith e David Ricardo como fontes primárias e em Karl Polanyi e Eric Hobsbawn, secundárias – procuro indicar as principais características da nova orientação econômica, os valores sociais prevaletentes e os efeitos políticos. Alguns dos problemas apresentados nesta Parte são: (a) a construção da propriedade como *direito subjetivo*, uma forma tão simples quanto o *sujeito*, que contrasta com formas complexas anteriores; (b) o elogio do *interesse próprio* e o estímulo ao *acúmulo* *proprietário*; (c) a fundamentação natural da propriedade pelo trabalho; (d) o discurso sobre a naturalização da pobreza e da situação de exploração do trabalho; (e) as reivindicações do movimento cartista na Inglaterra etc. Após a apresentação dos problemas, sintetizo a definição e contextualização das imagens de propriedade que quero uniformizar para submeter, em forma de questões, à obra de Espinosa. E, ao final, em forma de notas e visando a indicar possíveis caminhos futuros da pesquisa, situo a questão da propriedade para o caso brasileiro. O recorte histórico desta Parte I é amplo, abrangendo do século XVI ao início do XX.

A *Parte II*, intitulada “Espinosa e a propriedade”, é o coração – e a mente – da tese. Nela, privilegiando o contato direto com o texto de Espinosa, proponho

uma leitura desdobrada da obra para atentarmos para a continuidade, bastante particular, que há entre a teoria do *conhecimento*, da *liberdade* e da *política* no filósofo. Com relação à política, defendo uma leitura dupla: há, a meu ver, um *sentido ostensivo da política*, que é o das instituições da cidade, desenvolvido principalmente no *Tratado Político*; e há um *sentido subterrâneo da política*, que é o da expansão do desejo honesto de razão e liberdade, que une os homens por *amizades* – presente na *Ética*. Qual é a posição do “jurídico” nessa construção? A de um lugar menor, menos pretensioso, menos senhor de si, porque imerso na política. O que são direitos? Direitos são potência propriamente humana, ou seja, *desejos*: (a) desejos em ato (*direitos-potência*) ou (b) desejo que põe regras de vida (*direito-regra*). Qual é a posição do desejo e da regra de propriedade na obra de Espinosa? E como essa lógica teórica, que emerge do texto, pode orientar conclusões ou hipóteses para o desenvolvimento de questões fora do contexto do filósofo: aquelas deixadas ao final da parte I?

Nas *considerações finais*, trato (a) em retrospectiva do percurso da pesquisa, (b) daquilo que considero as partes mais importantes da argumentação e (c) de caminhos para os quais a tese aponta.

## CAPÍTULO PRELIMINAR

### Uma pesquisa jurídica espinosista?

**Sumário:** 1. Primeiro problema: afirmar a teoria contra o hábito doutrinário. 2. Segundo problema: afirmar a filosofia contra premissas de validade histórico-filológicas. 3. Espinosa e (300 anos depois) nós: interpretar e interpelar.

*“A epistemologia não é inocente”.*  
(Deleuze, 2004: 62)

O problema inicial com que se defronta esta tese é o de sua própria validade epistemológica – e da consequente definição de um método. Pode ser desdobrado em dois. Primeiro: se não põe questões para sugerir soluções (como não sugerirá), em que sentido se pode reivindicar “jurídica” uma pesquisa sobre a propriedade a partir de Espinosa? Segundo: em que medida e de que maneira podemos teorizar hoje a partir de uma obra de passado e contexto relativamente distantes, cujo autor não tinha em seu horizonte as questões e ferramentas de pensamento que nos afligem no exato momento em que você lê esta frase?

Este capítulo preliminar apresenta uma tentativa de resposta. Resposta que passa por três questões desdobradas das principais: (a) quais as forças canônicas que investem contra uma pesquisa jurídica espinosista? (b) os procedimentos e critérios filológicos são definitivos para distinguir o “certo” do “errado” nas interpretações da obra de Espinosa que conhecemos e que produzimos? (c) pode a obra de Espinosa dizer algo a problemas históricos e de sentido conceitual, linguístico e cultural que não são os seus?

#### 1.

##### **Primeiro problema: afirmar a teoria contra o hábito doutrinário**

Todo hábito doutrinário, uma vez instituído, tolhe a expansão da pesquisa. Precisamos substituir, em definitivo, o modelo *doutrinário* de pesquisa jurídica pelo de investigações produtoras de *teoria* – que não deixam de ser jurídicas por

não serem doutrinárias. Somente a amplitude dos questionamentos e métodos realmente teóricos, na trilha das melhores investigações de Ciências Sociais e Humanas, permite uma abertura para o futuro e para a crítica. A doutrina é necessariamente doutrina do estabelecido, mantendo íntegra, na prática, sua etimologia latina, ligada a *docere* (ensinar), mesma origem de *dócil*<sup>1</sup>. Quando faz o seu melhor trabalho, a *doutrina* investiga a história de um dado instituto, dentro e/ou fora do país, bem como sua linhagem filosófica, sociológica, antropológica etc.; liga-o sistematicamente a outros institutos já existentes, ressaltando os princípios comuns; apresenta todas as interpretações e usos que vislumbra, bem como a abordagem “teórica” de outros doutrinadores e a prática dos tribunais, quando há; e pode, enfim, sugerir novos usos e interpretações para ajustar distorções do sistema. Mas nenhum trabalho doutrinário concebe o novo ou uma crítica profunda do que já existe, porque a função característica da doutrina é professoral. Nenhuma *doutrina* seria capaz de produzir verdadeira *tese*, porque não se ensinam *hipóteses* de pensamento; hipóteses são discutidas e sustentadas ou afastadas, não exatamente ensinadas; e são as hipóteses que estão na base de toda verdadeira tese, desde a etimologia grega: *hypo*, *thesis*. Toda tese é *teoria*, não doutrina, porque demanda uma liberdade e amplitude de investigação e métodos que o *docere* não admite. Teoria não tem *função* predeterminada.

Essa limitação própria do fazer doutrinário é inerente à ligação do hábito doutrinário com a *dogmática jurídica*. Mesmo que se entenda a dogmática do modo mais aberto possível, como um *pensamento tecnológico às voltas com a questão da decidibilidade* (Ferraz Jr., 1998; 1980: 104-108; 1994: 85-93), reduzem-se as possibilidades teóricas da pesquisa jurídica quando essa forma de proceder se faz o cânone. Segundo Ferraz Jr., diferentemente do que ocorre em outras áreas como a Psicologia e a Sociologia, o *doutrinador* se sente vinculado, quando coloca problemas, a apresentar propostas, modelos de solução viável (Ferraz Jr., 1980: 104-108). Percebe-se, na base dessa afirmação central da obra de Ferraz Jr., a influência do mesmo pressuposto da Teoria Pura do Direito, de Hans Kelsen. Porque o que está em questão, tanto para Kelsen como para Ferraz Jr., é a *distinção* da chamada ciência jurídica de outros campos do conhecimento, ainda que Ferraz Jr. não aceite a proposta formal-positivista de Kelsen. Em ambos

---

<sup>1</sup> Cf. vocábulos *doutrina* e *dócil* em Cunha, 2007: 274 e 277.

está pressuposta uma distinção que seja precisa e definitiva para o Direito. Em Kelsen, a *norma jurídica* e o *princípio da imputação* (Kelsen, 2006: 1-65 e 79-119); em Ferraz Jr., a *questão da decidibilidade* e a *função tecnológica* que ela impõe.

Norberto Bobbio, em trabalho dedicado a uma defesa da *Teoria Pura do Direito* (Bobbio, 2006: principalmente 21-56) – que poderíamos, no que será dito, estender à defesa da dogmática jurídica de Ferraz Jr. – sustenta que os adversários de Kelsen são, na verdade, adversários das *distinções*. E em boa medida ele tem razão: somos adversários do uso que as distinções rígidas no campo jurídico suscitam – e não exatamente de Kelsen ou de Ferraz Jr.. Por dois motivos: primeiro pela dubiedade historicamente verificável do critério distintivo do fenômeno jurídico; segundo pelo efeito discriminatório que as várias tentativas de distinção produzem. A rigidez e seus usos são os grandes problemas dessas distinções definitivas do “jurídico”. A busca de um critério distintivo do fenômeno jurídico está diretamente relacionada ao próprio esforço histórico de conceituação do Direito. E, embora uma prática milenar, não há qualquer sinal de consenso sobre a existência de um conceito preciso de Direito entre os juristas, o que sugere de antemão que duvidemos de distinções por definição que alguns deles queiram implementar. O efeito discriminatório dessas distinções por definição, por sua vez, é praticamente intuitivo: a consequência imediata do corte que separa o Direito do não-Direito não é apenas classificatória – como que a supor neutralidade – mas *desclassificatória*, porque costuma desqualificar a importância jurídica de pesquisas que fujam aos cânones. Quando um jurista influenciado pelo formal-positivismo afirma, p.ex., que uma pesquisa é de Sociologia e não de Direito, normalmente não é a classificação *positiva* da pesquisa como sociológica o que sobressai, mas a classificação *negativa* da pesquisa como “não-jurídica”. E essa desclassificação alimenta o isolamento e a padronização da pesquisa jurídica, porque é compreensível que o pesquisador formado em Direito almeje algum reconhecimento em seu próprio meio e tenda a reproduzir os cânones isolacionistas que encontra.

A produção teórica não é uma *lei*, uma *sentença judicial* ou um *contrato*, que incidem diretamente sobre a vida dos envolvidos; também não é um *precedente* a ser observado pelos casos concretos que a ele se assemelhem. Enquanto é socialmente desejável que *sentenças*, *contratos*, *leis*, *precedentes*

tenham parâmetros bem definidos e estabelecidos para sua produção, justamente por conta dessa incidência imediata sobre a realidade, nada de semelhante se passa com a investigação teórica, que pode ser tão livre quanto o seu objeto de investigação permita. Sem dúvida, parte considerável da pesquisa jurídica pode – e talvez deva, não é esse o ponto – dedicar-se centralmente à tentativa de influenciar e balizar sentenças, contratos, leis, precedentes, apresentando “propostas de soluções viáveis” e assumindo a *função tecnológica* destacada por Ferraz Jr.. No entanto, por um lado, isso não implica necessariamente a aceitação do cânone doutrinário e suas limitações teóricas e, por outro, tampouco significa que toda pesquisa jurídica esteja necessariamente às voltas com a *questão da decidibilidade*. Afinal, existe uma base de pensamento *não-tecnológico* que envolve e informa a produção da obra que assume *função tecnológica*. O mesmo ocorre com as leis, sentenças, precedentes judiciais: há em todos eles discursos de mundo subentendidos. E se a pesquisa jurídica repele abordagens *não-tecnológicas* (as que deixam o juízo em suspenso sobre soluções), ela abdica de concorrer para a formação desses subterrâneos discursivos, que são, não obstante, decisivos na formação do juízo. É um mau caminho.

Nesse cenário de questões, apenas o hábito irrefletido, adaptado à *dogmática*, ou o saudosismo de um tempo em que a chamada *doutrina* desempenhava papel mais relevante como *fonte do direito* (David, 2002: 111-117 e 163-6)<sup>2</sup>, poderiam explicar a insistência no isolamento da pesquisa “jurídica”, que felizmente vai cedendo. O desejável diálogo aberto com outras Ciências Humanas e Sociais será tão mais intenso quanto menos discerníveis forem as interseções da pesquisa, mesmo que os extremos de cada campo continuem bastante diferentes.

Afirmar a teoria contra o hábito doutrinário na pesquisa jurídica é abrir totalmente o campo à especulação, sem limites *a priori*, sejam de conteúdo ou de forma. Os problemas teóricos são postos para pensar, não necessariamente para oferecer soluções. E se alguém perguntar, o que seria, então, pesquisa *jurídica* ou, o que é o mesmo, como qualificar de *jurídica* uma pesquisa, o que respondo é que certamente não é algo a ser definido conceitualmente: jurídico é um *nome*, um

---

<sup>2</sup> Merece nota o caráter conservador desse saudosismo. Porque, historicamente, a diminuição da importância da doutrina como fonte do Direito coincide com a ascensão das ideias democráticas. (David, 2002: 162; Hespanha, 2003: 247).

*termo*, ligado a um campo social e humano da experiência histórica, que continua sempre em construção; não é um campo objetivo, composto de “coisas jurídicas” conceitualmente agrupadas, mesmo que a maior parte delas (doutrinas, leis, sentenças, contratos, precedentes judiciais) pareçam formar um sistema. A ação dos homens que produz as ditas “coisas jurídicas” é fruto de mentalidades, hábitos e condições materiais, que as informam e determinam. O criminalista que defende o réu diante de júri, que irá absolver ou condenar seu cliente sem se justificar, sabe muito bem da importância do que convencionalmente se chamaria extrajurídico: ler expressões corporais e encontrar o meio de composição com elas; conhecer o imaginário comum da cidade, seus problemas e virtudes, as causas comuns de afetos como ira, ódio, desejo de vingança, assim como, as causas do amor e da misericórdia etc.. Os dois mais famosos julgamentos da história, o de Cristo e o de Sócrates, foram definidos por questões que mal tangenciavam o que hoje qualificaríamos de “coisas jurídicas”: o furor religioso da massa, no caso de Cristo; o orgulho de uma assembleia desafiada, no de Sócrates. Insistir em separações por definição e afirmar que são usos jurídicos de “coisas extrajurídicas” o que o criminalista faz naquele exemplo, impõe a assunção de dois ônus pesadíssimos: em termos conceituais, negar o “jurídico” como *experiência humana* construída historicamente e supô-lo uma *essência* a ser definida; em termos de política de pesquisa, acadêmica ou não, o ônus de fazer pouco caso do efeito desclassificatório que a rígida caracterização do “jurídico” produz, inibindo a proliferação em nosso campo de múltiplos interesses especulativos sobre aqueles subterrâneos. Penso, ao contrário, que é justamente a proliferação dessa multiplicidade especulativa o que fortalece as pesquisas do campo. É jurídico, a meu juízo, todo trabalho que se reivindique como tal e que, ao mesmo tempo, suscite interesse em setores do campo. E, sendo assim, dizer-se “jurídico” não significa dizer-se exclusivamente jurídico.

Esta tese reivindica-se, nesse sentido, tese jurídica.

Há um encanto inicial na obra de Espinosa. Para quem vem da formação em Direito, é antes de tudo o encanto do inexplorado. Porque, enquanto Hobbes, Locke, Hegel, Marx e, principalmente, Kant, tiveram grande influência na construção das ferramentas e práticas jurídicas modernas no Ocidente, Espinosa



permaneceu por muito tempo praticamente esquecido na produção teórica do campo jurídico, relegado a referências secundárias.<sup>3</sup>

Duas forças canônicas investem contra a expansão de um campo de pesquisa espinosista na área jurídica. A primeira é representada pelo perigo de a história e filologia serem adotadas como *o modo correto* de aproximação da obra de Espinosa, o que será visto no item 2 deste capítulo. A segunda é o hábito dogmático, ainda fortemente marcado nas pesquisas jurídicas, que acabamos de criticar.

O cânone histórico-filológico, uma vez incorporado, tacharia de anacrônicas e deslocadas do texto e contexto originais todas as pesquisas jurídicas sobre Espinosa que não se ativessem a questionamentos analíticos de história, de história dos conceitos e de história da filosofia. Mas é justamente o desejo de explorar a produção de direitos, instituições, práticas e modos de pensar novos e mais potentes, e de que criticar os existentes, aqui e agora, o afeto que move o segmento mais criativo da pesquisa jurídica no Brasil. E, contra a criatividade que a livre expansão desse desejo de pensar o novo pode suscitar, a colocação da história e da filologia como *a priori* filosófico representaria um obstáculo insuperável quando a pesquisa jurídica tivesse por objeto a obra de Espinosa. Somente a relativização dos critérios histórico-filológicos de “certo e errado” permitiria impulsionar, não um grupo reduzido, motivado por desejos particulares, mas um amplo movimento de pesquisa jurídica espinosista, motivado por desejos mais comuns – algo que já parece em curso em áreas como a Psicologia e a Pedagogia.

O hábito dogmático, por sua vez, é incompatível com Espinosa porque seu pensamento, diferentemente do de Kant, p.ex., simplesmente não concorreu para a formação e prática das instituições, direitos e modos de pensar prevaletentes no campo jurídico ocidental. E é provavelmente por não ter influência relevante sobre o que está historicamente dado no campo, que o filósofo ainda é pouco

<sup>3</sup> As obras de dois grandes da Filosofia do Direito, o italiano Giorgio del Vecchio e o brasileiro Miguel Reale, são exemplos da pouca importância dada a Espinosa: o primeiro (Vecchio, 1979: 94-96), aproxima a concepção jurídica de Espinosa à de Hobbes sem relativizações – e dedica-se ao segundo; já Reale (2010: 129, n.7), em trabalho dedicado à epistemologia jurídica, reduz o direito em Espinosa à força física. No item 2 da Parte II desta tese, trato do “jurídico” em Espinosa. Felizmente, o desinteresse quanto à importância de Espinosa para o campo jurídico vem sendo revertido. Cito alguns exemplos: Matheron, 2011: 113-130; Matheron, 2011: 253-266; Lazzeri, 1998; Souza, 2007: 83-108; Bove, 2008; Guimaraens, 2010; Andrade, 2011; Alves, 2015; Guimaraens e Rocha, 2014: 183-213; Aurélio, 2015; Stern, 2016 etc.

conhecido e menos ainda lido entre os pesquisadores da área, inclusive entre aqueles que combatem o hábito dogmático.

Há uma especificidade das ferramentas com que o jurista, principalmente o jurista prático, normalmente trabalha. É que elas não são propriamente *conceitos*; são *funções práticas* dotadas de definição historicamente determinada e cambiante.<sup>4</sup> É o que acontece com as noções de *constitucionalismo*, *direitos humanos*, *direito de propriedade*, *direitos sociais*, *crime*, *Administração Pública*, *tributo* etc., para ficar apenas com as mais gerais. Não são *conceitos*, são *funções* destinadas a exercer algum efeito prático historicamente determinado. Na base do pensamento dessas *funções práticas* – as que existem e as que existirão – estão modos de pensar que são influenciados pela imagem de conceitos filosóficos, como os de Kant p.ex..

Ocorre que esses modos de pensar, dentro do próprio âmbito da pesquisa jurídica, estão permanentemente em disputa, principalmente na América Latina. Porque é na América Latina, particularmente no Brasil, que os limites de modos de pensar, direitos e instituições importados da Europa e dos Estados Unidos revelaram seus mais dramáticos limites. Nesse contexto, quem envereda decisivamente pelos principais caminhos da obra de Espinosa encontra a problematização de certezas corriqueiras entre nós (como o *livre arbítrio*), formas particularmente ricas de abordar problemas historicamente convulsivos (como os direitos, a liberdade de expressão e a liberdade religiosa) e uma filosofia bastante coerente, que confere base sólida a todas as questões que dela destacarmos. E é por isso que, ao encanto inicial do filósofo inexplorado, costuma somar-se o da oportunidade de novas leituras contemporâneas de questões aparentemente estabelecidas, para, quem sabe, produzirmos algo novo e melhor do que o vigente.

Na cabeça do leitor de formação jurídica, que não esteja minimamente familiarizado com Espinosa, com quem também quero dialogar, talvez ainda esteja martelando a pergunta: mas em que, concretamente, a obra de Espinosa pode nos ajudar atualmente?

Depende do que se pergunta à obra; de como se pergunta; e de por que se pergunta. Cada teia da rede de pensamento que se constrói a partir de Espinosa

---

<sup>4</sup> Aqui é necessário referenciar Deleuze e Guattari, de quem tomei, do meu jeito, o argumento: 2005, 27-47 e 153-173.

tem a sua resposta parcial, o seu alcance. A minha resposta, defendida nesta tese, é a de que, muito mais do que um contato que se faz encanto, quem pesquisa a *apropriação e as relações de propriedade* pode encontrar na filosofia de Espinosa uma linha de ideias capaz de, uma vez desenvolvida, produzir novos cânones.

## 2.

### **Segundo problema: afirmar a filosofia contra premissas de validade histórico-filológicas.**

Em relato sobre as sistematizações teóricas de Espinosa, Wolfson descreve a situação que o motivou a escrever sobre o filósofo:

Certa vez, discutindo com um grupo de amigos sobre a importância da filologia para o estudo da história da filosofia, observei que, afinal, os filósofos veem o universo que tentam explicar como algo já interpretado nos livros, com a única exceção possível, talvez, do primeiro filósofo de que se tem notícia: e tudo o que ele podia ver era água. ‘E Espinosa?’, perguntou um dos que me ouviam. ‘Ele também era um filósofo livresco?’ Sem interromper meu discurso, aceitei o desafio. “No que diz respeito a Espinosa” falei, (...) se pudéssemos recortar toda a literatura que ele poderia ter usado em inúmeras tirinhas de papel, jogá-las no ar e esperar, em seguida, que caíssem no chão, seria possível reconstruir a *Ética* com essas tirinhas esparsas”. (Wolfson, 1948: 3 in Benjamin, 2014: 344)

Está posto nesse texto um método que liga a verdade do texto a critérios históricos e filológicos de análise. Essa centralidade da história e da filologia poderia parecer adequada quando consideramos que o próprio Espinosa concebeu revolucionariamente um método histórico de interpretação dos textos sagrados, que estabelece como o *verdadeiro método*. Tal método inclui o necessário conhecimento da língua em que os textos foram originalmente escritos e “em que seus autores falavam habitualmente” – sem o que não se podem conhecer os sentidos dos textos; inclui também a classificação dos pontos principais, o registro separado das passagens que aparentem ambiguidade ou obscuridade e, em especial, o cuidado permanente para que o raciocínio do intérprete não influencie a interpretação, que deve ser regida apenas por normas linguísticas e por raciocínios que tenham como único fundamento os próprios textos sagrados; o método inclui, por fim, o conhecimento da vida, dos costumes e estudos de cada um dos autores; as ocasiões de elaboração; a recepção e as versões que tiveram os textos; os motivos por que cada um foi incluído entre os textos sagrados etc. (*TTP*, cap. 7)

No entanto, seja o pressuposto de Wolfson, de que por ser um “filósofo livresco”, a interpretação da obra de Espinosa dependeria inexoravelmente da história e da filologia; seja o argumento de que a obra de Espinosa deve ser interpretada pelo método que ele mesmo concebeu, parecem equivocados. A concepção do método histórico de interpretação dos textos sagrados, por um lado, não implica a necessária extensão dos rigores desse método à interpretação dos textos filosóficos. Por outro, o que a sugestiva conversa de Wolfson parece querer estabelecer é um verdadeiro *dogma* – e, portanto, uma redução – incompatível com a interpretação filosófica.

Há um antigo ramo de estudos teológicos chamado *Exegética*; ramo que se dedica à explanação e interpretação rigorosas da Bíblia. E parece que é nesse campo específico que se insere toda a discussão do capítulo 7 do *TTP*, o da *exegese* (bíblica), não o da interpretação em geral. Enquanto as Escrituras reúnem textos de épocas, lugares e autores diferentes, escritos em língua sem memória gramatical e menos ainda memória do uso corrente, o Hebraico, a obra de Espinosa foi escrita em pouco mais de vinte anos na Holanda do século XVII, quase toda em Latim – língua com memória. Vamos adotar os mesmos critérios de interpretação para textos assim tão assimétricos? Mais do que isso, se interpretar a obra de Espinosa exige esforço do leitor dele afastado em mais de trezentos anos, não é porque apresente diversas contradições aparentes, ou porque narre fatos fantásticos; não é porque seja incompreensível e obscuro em muitas passagens: isso é o que ocorre com as Escrituras. Não há enigmas indecifráveis em Espinosa, há dificuldades interpretativas.

Assim, enquanto nosso filósofo pretendia, com seu método histórico, libertar a interpretação das Escrituras da dogmática dos teólogos, se estendermos os rigores desse método à condição de critério de verdade da interpretação da própria obra de Espinosa estaremos, paradoxalmente, estabelecendo uma dogmática espinosista. Porque o *dogma* é justamente um ponto de partida sobre o qual não se admite discussão. E historiadores e filólogos que se fizerem censores de interpretações pelo simples fato de se distanciarem de seus métodos de análise textual estarão estabelecendo um verdadeiro *dogma* interpretativo.

Note-se bem: de que todo pensamento parte de pressupostos que concebe como verdadeiros, não há dúvida. Também não há dúvida de que alguns pressupostos explícitos da obra de Espinosa, a partir dos quais o raciocínio se

deduz, devem ser mantidos de pé se não quisermos que toda a obra desmorone junto – tanto assim que são fixados como definições, axiomas e postulados na *Ética*. Nesse sentido largo, até poderíamos dizer que a obra de Espinosa tem seus próprios *dogmas* internos. Mas não é disso que estamos tratando. O problema aqui é o de dar à história e à filologia o privilégio da exclusividade e superioridade na interpretação de um texto filosófico. É ao dogma como controle da produção teórica, e não ao dogma como pressuposto da própria obra interpretada, que estamos questionando. A interpretação dos textos jurídicos, assim como a dos textos bíblicos, é que comumente se constrói sobre esse controle da produção teórica. A função da dogmática jurídica (bem como da teológica) é justamente estabelecer os limites dentro dos quais podem se dar as divergências e conflitos de interpretação.<sup>5</sup> Utilizar o mesmo regime de controle para a interpretação de textos filosóficos parece exagerado e inadequado.

De que existem boas e más interpretações da obra de Espinosa não há dúvida. O que devemos questionar é que só possam ser consideradas boas interpretações aquelas que pagam à história e à filologia pesado tributo – como sugere aquele relato inicial de Wolfson.

A importância da história e da filologia varia de acordo com o tipo de texto e documento que se interpreta. É o próprio Espinosa, no mesmo capítulo 7 do *TTP* em que estabelece o método histórico, quem discute a utilidade desse método no que diz respeito às “coisas perceptíveis”, isto é, às “coisas que é possível compreender pelo entendimento e das quais podemos facilmente formar um conceito claro”. Há coisas que o entendimento é capaz de captar sem grandes recursos histórico-filológicos, como exemplifica e explica nosso autor:

Euclides, que só escreveu coisas extremamente simples e altamente inteligíveis, pode facilmente ser explicado a toda a gente e em qualquer língua. Nem é preciso, para apreendermos o seu pensamento e ficarmos seguros do seu verdadeiro sentido, ter um conhecimento completo da língua em que ele escreveu: basta um conhecimento vulgar e no nível quase de uma criança. É igualmente desnecessário conhecer a vida do autor, os seus estudos e hábitos, em que língua, para quem, e quando escreveu, o destino que conheceram os livros, as suas variantes ou, finalmente, por deliberação de quem foi reconhecido. E [continua Espinosa e chamo atenção] o que se diz de Euclides diz-se de quantos escreveram sobre coisas que são por natureza perceptíveis. (*TTP*, cap. 7)

<sup>5</sup> Como vimos, em livro dedicado exclusivamente à função da dogmática jurídica, Ferraz Jr. defende que, apenas partindo de premissas que não comportam discussão, garante-se a função estabilizadora e tecnológica própria do pensamento jurídico: definir as condições do juridicamente possível. (Ferraz Jr, 1998: 83-100)

Arrisco dizer que com os conceitos mais importantes da obra de Espinosa – especialmente os da *Ética*, não por acaso escrita à maneira dos geômetras – se passa algo semelhante: pelo entendimento podemos formar ideias claras e distintas de seu sentido e, a partir da concatenação de ideias que se segue, interpretações adequadas da obra.<sup>6</sup>

Quando Wolfson escreve que “para compreender a *Ética* que temos diante de nós, temos de reconstruir a suposta *Ética* que está por trás dela” (Wolfson, 1948 *apud* Benjamin, 2014: 345) ele apenas estabelece um modo de aproximação da obra de Espinosa. Não o único.

Nesta questão metodológica, prefiro a perspectiva de Negri:

Sempre achei paradoxal o fato de que os historiadores da filosofia reconstroem as alternativas indo para baixo: Gilson, em direção à filosofia cristã da Idade Média para a cultura moderna, Wolfson em direção à cultura judaica da Idade Média para Espinosa – para citar apenas alguns exemplos. Sabe-se lá por que esse procedimento é tido como científico! Quem poderia dizê-lo? Para mim, esse procedimento representa exatamente o contrário de um discurso científico, pois procura genealogias culturais, e não uma genealogia material de condições e de funções de pensamento: já a ciência é sempre descoberta do futuro. Libertar-se de um passado incômodo também não adianta muito se não se procura ao mesmo tempo o gozo do presente e a produção do futuro. Por isso é que eu quero reverter o paradoxo e interpelar o futuro a partir da potência do discurso espinosista. E se, por prudência e preguiça, não tiver êxito com o futuro, quero pelo menos tentar uma forma às avessas de leitura do passado: colocando Espinosa diante de nossos olhos, eu, pobre “doutor”, entre tantos outros, vou interrogar um mestre de verdade. (Negri, 1993: 26)

### 3.

#### Espinosa e (300 anos depois) nós: interpretar e interpelar

<sup>6</sup> Chauí (2006a: 564-5 e 2003: 20-1), discutindo exatamente o trecho do TTP acima citado e os lugares ocupados pela ordem geométrica na *Ética*, dentre os quais o de ser uma garantia de inteligibilidade, distingue entre “livros hieroglíficos” e “livros inteligíveis”. Dos hieroglíficos, a Bíblia é o maior exemplo. O ponto específico em que assumo o risco de talvez me afastar do pensamento da autora parece ser o do grau de importância da história dos conceitos para tornar inteligível a obra de Espinosa. Chauí (2006a), sem dúvida, contrapõe-se à afirmação de Wolfson sobre a sistematização de “tirinhas de papel”, para mostrar a incrível originalidade de Espinosa no diálogo com suas fontes reais ou possíveis. Também se afasta da afirmação de Wolfson quanto à centralidade da filologia na interpretação de Espinosa. Mas, nesse caso, a posição de Chauí é mais complexa. Para a autora (2006a: 39-42 e 2006b: 195, final da nota 198), a leitura da obra de Espinosa produz uma *experiência de pensamento*, como ‘reflexão em outrem’ (2006a: 40) típica dos clássicos, mas que não deveria encorajar o impulso de anular a própria obra, necessariamente inscrita numa temporalidade e, portanto, incapaz, de estabelecer temas, problemas e questões perenes.

Não tivesse a Matemática revelado “outra norma de verdade”, escreve Espinosa no Apêndice da primeira parte da *Ética*, os homens estariam para sempre condenados ao erro; erro causado por tomarem as *imagens* que fazem das coisas e de suas relações como se fossem o *conhecimento adequado* dessas mesmas coisas e relações. Os homens imaginam-se, ordinariamente, o centro da criação e que há um Deus feito à sua semelhança e outros preconceitos; e imaginam, singularmente considerados, infinitas coisas mais simplesmente a partir de marcas e hábitos que atravessam sua existência finita (*TEI*, §84,<sup>7</sup> e *E*, II, prop. 17 e 18, dem. e esc.<sup>8</sup>). Quando ignoram estar apenas *imaginando*, produzem, a partir de tais imaginações, singulares ou ordinárias, ideias confusas e parciais, que proclamam como verdade e que se multiplicam em superstições e preconceitos.

A Matemática não cuida de *imagens*, mas de *essências*, *propriedades* e suas *composições*, as quais não visam a um fim e que produzem, por si mesmas, ideias adequadas. A Matemática realça, assim, a *causalidade eficiente* que produz todas as coisas, bem como que o *conhecimento adequado* é aquele que exprime a sua própria causa por meio de *noções comuns* (ou seja, ideias que ligam as partes ao todo em que estão necessariamente inseridas). Conhecer, verdadeiramente, é conhecer pela causa. O exemplo frequentemente utilizado por Espinosa é o do *círculo*: o conhecimento dessa figura geométrica seria apenas parcial se definido a partir de uma representação de suas propriedades (p. ex., figura cujos raios têm mesma medida), mas seria claro e distinto e adequado se definido a partir de sua *causa*, ou seja, a partir de seu processo constitutivo (figura produzida a partir de uma linha em que uma extremidade é fixa e a outra é móvel, girando em torno da extremidade fixa<sup>9</sup>). Somente o conhecimento a partir da causa permite que se

<sup>7</sup> “[A]s ideias fictícias, as falsas e as demais têm sua origem na imaginação, isto é, em algumas sensações fortuitas e (por assim dizer) soltas, que não se originam da própria potência da mente, mas de causas externas, na medida em que o corpo, seja sonhando, seja em vigília, recebe vários movimentos.”

<sup>8</sup> Na parte final do escólio citado, Espinosa exemplifica: “[e], assim, cada um passará de um pensamento a outro, dependendo de como o hábito tiver ordenado, em seu corpo, as imagens das coisas. Com efeito, um soldado, por exemplo, tendo visto os rastros de um cavalo sobre a areia, passará imediatamente do pensamento do cavalo para o pensamento do cavaleiro e, depois, para o pensamento da guerra, etc. Já um agricultor passará do pensamento do cavalo para o pensamento do arado, do campo, etc. E, assim, cada um, dependendo de como se habituou a unir e a concatenar as imagens das coisas, passará de um certo pensamento a este ou àquele outro.”

<sup>9</sup> Curiosamente, a definição 11, do Livro I dos *Elementos* de Euclides passa antes por uma mirada sobre as propriedades do círculo que pela causa que gera a figura. Espinosa se apropria da ordem geométrica de Euclides, mas coerentemente emenda definições que não condizem com seu próprio

deduzam todas as propriedades (efeitos) da coisa, as que já eram conhecidas (e devem ser confirmadas) e as que não eram conhecidas e agora são.<sup>10</sup> *E*, mais do que isso, permite que se liguem, por meio de *noções comuns*, as causas próximas às mais remotas, ligando as partes ao todo, em concatenação dedutiva ao infinito (*E*, II, prop. 38 e cor., e prop. 40)

Assim se produz o conhecimento adequado, o conhecimento de segundo gênero, que liberta das meras opiniões e imagens que fazemos de tudo (*E*, II, prop. 40, esc. 2, prop. 41 e prop. 42).<sup>11</sup>

Mas a Matemática não é o único índice de verdade! É o próprio Apêndice da primeira parte da *Ética* que registra: “E além da Matemática, também outras causas podem ser apontadas (que aqui é supérfluo enumerar), as quais puderam fazer que os homens abrissem os olhos para esses preconceitos comuns e se dirigissem ao verdadeiro conhecimento das coisas.”

Deve ter-se sempre presente que, segundo Espinosa, a “ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem a conexão das coisas” (*E*, II, prop. 7). Por isso o processo de composição dos corpos, tanto quanto o de composição de ideias, não deve ser esquecido na cogitação de “outras normas de verdade”. Aprender a medida que separa o remédio e o veneno; aprender a cultivar a terra; aprender a construir uma ponte; aprender composição musical etc.: tudo isso são índices de “verdade” da mesma forma que aprender a produzir um círculo ou um triângulo. A produção de um conhecimento cujo principal esforço é o de não se deixar enganar por concatenações apenas imaginativas, ou seja, a produção de um *conhecimento adequado*, caracteriza-se pela concatenação de ideias que exprimem sua própria causa eficiente, ideias que exprimem sua própria gênese e que se deduzem e ligam, por meio de *noções comuns*, ao infinito. Não se trata de uma ciência de sábios. O movimento de concatenação de ideias, para Espinosa, tem

---

método. Lê-se nos *Elementos* (Euclides, El.: I, def.11): “Círculo é uma figura plana contida por uma linha [que é chamada circunferência], em relação à qual todas as retas que a encontram [até a circunferência do círculo], a partir de um ponto dos postos no interior da figura, são iguais entre si.”

<sup>10</sup> Cf. *TEI*, §§ 92, 95 e 96. Como explica Deleuze, “[a] causa como razão suficiente é aquilo que, sendo dado, faz com que todas as propriedades da coisa também o sejam e, sendo suprimido, faz com que as propriedades o sejam também. Definimos o plano pelo movimento da linha, o círculo pelo movimento de uma linha cuja extremidade é fixa, a esfera pelo movimento de um semicírculo. Na medida em que a definição da coisa exprime a causa eficiente, ou a gênese do definido, é a ideia da coisa que exprime sua própria causa: fizemos da ideia algo de adequado.” (Deleuze, 1969: 120).

<sup>11</sup> Aprofundarei esse raciocínio no item 1 da Parte II desta tese.



algo de progressivo, que busca “reproduzir a concatenação da Natureza” (TEI, §95): uma Natureza sem finalidades e expansiva. A norma de verdade não é forma, mas produção. Não é um movimento intelectual, puramente lógico-formal, muito menos um movimento abstrato. Mas um movimento que deve partir de...

...coisas Físicas, ou seja, de entes reais, progredindo, tanto quanto possível, segundo a série de causas, a partir de um ente real para outro ente real, de modo que seguramente não passemos a [ideias] abstratas e universais, seja para que não concluamos algo real a partir delas, seja para que não as concluamos a partir de algo real, pois tanto uma coisa como a outra interrompem o verdadeiro progresso do intelecto. (TEI, §99)

Qualquer conhecimento que proceda desse modo exprime uma “outra norma de verdade”. Por isso, a cogitação de “outras normas de verdade” para além da Matemática é importante: para não deixar a impressão no leitor contemporâneo de que a verdade para Espinosa se construiria, essencialmente, sobrepondo a *forma* à *matéria*. O que interessa para que enxerguemos, também em outras expressões do pensamento e da ação, “outra norma de verdade” é que seu processo produtivo não se ocupe especialmente de imagens ou fins, mas de essências (formas produtivas elementares), propriedades e suas combinações – e que o conhecimento (não exclusivamente teórico) dessas essências, propriedades e combinações permite um movimento de concatenação ao infinito, por meio de *noções comuns*. O que é a própria *Ética* de Espinosa senão um esforço intelectual admirável de produção de “outra norma de verdade” para a vida; senão um esforço para que a vida “seja sabiamente instituída” (E, II, prop. 49, esc.)?

Essa exposição é relevante para o objeto deste capítulo na medida em que permite ressaltar que, assim como filósofos, matemáticos, engenheiros, físicos de hoje procuram ler Euclides, captar o regime de concatenação de ideias presente em sua obra e produzir realidade a partir dela; também a evolução da medicina visa a captar e desenvolver realidade a partir das medidas conhecidas entre o remédio e o veneno; também as técnicas de cultivo da terra captam e desenvolvem o melhor das técnicas anteriores para produzir nova realidade; o mesmo quanto à construção de pontes, a composição e interpretação musical etc. As normas de verdade não são uma forma fixa, mas pensamento em ação – pensar, afinal, é uma *atividade*; e o pensamento é um processo de encadeamento de ideias expansivo e

aberto, porque comum a todos os homens. Quando nos dedicamos a um autor como Espinosa, procuramos ingressar no mesmo movimento expansivo de pensamento que ele percebeu e afirmou e, assim, procuramos participar desse processo produtivo<sup>12</sup>, como se fôssemos intérpretes ou compositores que, utilizando meios e instrumentos de hoje, reinventam e potencializam a música do passado.

Ao captar o movimento do pensamento em Espinosa, incorporamos um procedimento intelectual que concentra grande parte de seu esforço em fazer uma *ideia adequada* de todas as coisas: da liberdade e da servidão, da amizade, do ódio, da inveja, do amor, da política, da felicidade, da alegria, do governo, do desejo, da tristeza, dos milagres, da lei, dos direitos, da forma como todas as coisas singulares se relacionam etc. Quando Espinosa, no Prefácio da parte III da *Ética*, diz que considerará ações e apetites humanos como se fossem questões de retas, linhas, superfícies ou corpos, isso significa que não se ocupará de imagens ou de inexistentes finalidades dos *afetos*, mas de sua essência, propriedades e combinações, ao infinito, por meio de *noções comuns*. Em vez de sátiras, obras moralistas, Espinosa propõe a *sua filosofia*, voltada para a afirmação do conhecimento, da liberdade e da política contra a ignorância.

Só incorporamos a filosofia de Espinosa porque ela nos *afeta*. E se ela nos afeta é porque existe aí uma dupla potência de pensar: a que está na obra e a que está em nós. Esta tese significa, antes de tudo, uma tentativa de articulação, hoje, com a obra de Espinosa; obra que não penso como um retrato no tempo, porque este trabalho não é historiográfico, e sim como uma expressão móvel do pensamento.

Mas, afinal, o que pode a obra do nosso filósofo dizer a problemas históricos e de sentido conceitual, linguístico e cultural que são apenas nossos? Não tudo: vidas e obras, mesmo dos clássicos, são finitas, parciais. Muita coisa: a

---

<sup>12</sup> “O homem não é a medida de todas as coisas, pois todas as coisas são uma medida singular do mesmo ser do qual o homem também é uma medida diferente. O pensamento não é outra coisa senão uma medida que revela também aquele que mede, e não apenas o medido. O pensar nunca é o produto de um sujeito, ele é sempre um processo cuja causa se encontra na potência que ele expressa.” (Souza, 2013: 20)

força dos principais conceitos e argumentos de Espinosa, para muito além de seu contexto, são impressionantes.<sup>13</sup>

Além de interpretar e comentar a obra de Espinosa, também podemos, em relação a conceitos e argumentos fundamentais, *interpelá-la* sobre problemas que são especialmente nossos. O resultado dessa interpelação é uma espécie de *agenciamento* com Espinosa; agenciamento no sentido de Deleuze e Guattari, ou seja, no sentido de uma dupla articulação que, ao mesmo tempo em que nos referencia e remete a um território conhecido (algo como um território espinosista), abre-nos para novos usos e lugares (algo como uma desterritorialização da obra do filósofo).<sup>14</sup>

Mas põe-se, então, o cuidado contra os anacronismos. O lugar ocupado pelo alerta contra interpretações anacrônicas – ou seja, aquelas que interpolam o que não poderia estar na obra devido a limitações históricas – não deve ser o de um obstáculo intransponível, mas o de uma advertência que sugere atenção. Afastada a fantasia de uma obra eterna, certamente as circunstâncias em que foi escrita, o ambiente intelectual, os ares e problemas do tempo de Espinosa desempenham um papel relevante na compreensão de muitas partes do texto. Por outro lado, limitar as possibilidades de agenciamento com a filosofia de Espinosa aos horizontes históricos e conceituais do filósofo significaria limitar de antemão o movimento do pensamento, a potência que há na obra e em quem a interpreta e interpela.

Portanto, esta tese significa, também, uma tentativa de teorizar com Espinosa; teorizar a partir de uma ideia de conjunto da obra do filósofo<sup>15</sup>, para só então falarmos um pouco por nós mesmos das questões que propusermos.

<sup>13</sup> Por maior que tenha sido a coragem intelectual que animava Espinosa, a forma como a obra me afeta inverte a prevalência da afirmação de Marilena Chaui, segundo a qual, lendo Espinosa, "sentimo-nos testemunhas de um discurso cuja força, afinal, não se mede apenas pela extraordinária eficácia dos argumentos, mas *sobretudo* pela fecundidade que o anima e encoraja" (Chauí, 2006a: 41 – grifo meu).

<sup>14</sup> Sobre essa dupla articulação do agenciamento, cf. Deleuze, e Guattari, 2004: 53-55.

<sup>15</sup> Deleuze sugere uma dupla leitura de Espinosa: "por um lado uma leitura sistemática à procura da ideia de conjunto e da unidade das partes, mas por outro, ao mesmo tempo, a leitura afetiva, sem ideia de conjunto (...). Quem é espinosista? Às vezes, certamente, aquele que trabalha "sobre" Espinosa, sobre os conceitos de Espinosa, à condição de isso ser feito com bastante reconhecimento e admiração. Mas também aquele que, não-filósofo, recebe de Espinosa um afeto, um conjunto de afetos, uma determinação cinética, uma pulsão, e faz assim de Espinosa um encontro e um amor." (Deleuze, 2002: 134-5) Este trabalho se aproxima mais do primeiro tipo de leitura.

Nesse contexto de problemas, no que diz respeito às dificuldades impostas pelo afastamento em mais de trezentos anos entre nós e Espinosa, trabalho do seguinte modo: (a) considero que há partes mais importantes do que outras na obra de Espinosa, tomando como critério distintivo certo *sentido de unidade interna* que se revela em conceitos, modos de pensar, argumentos e figuras que perpassam boa parte do texto; (b) considero, além disso, que pode haver *aspectos mais ou menos generalizáveis*, isto é, aspectos que podem ou não ter eficácia para além do horizonte histórico-geográfico-conceitual do filósofo; (c) considero por fim que, embora menos do que na *Ética*, também há *aspectos generalizáveis* nas obras políticas de Espinosa.

Conceitos como o de *unidade de Substância* e o da *causalidade eficiente imanente* que produz todas as coisas ; conceitos como o de *conatus* (esforço de todas as coisas para perseverar em seu ser); conceitos como o de *emenda* (intelectual, afetiva, política)<sup>16</sup> e *ideia adequada*, ; modos de pensar como a *demonstração* e a *dedução do segundo gênero de conhecimento*, como a *intuição de terceiro gênero*; modos de pensar como o do *múltiplo simultâneo* e sua relação com o máximo de atividade do corpo e da mente<sup>17</sup>; modos de pensar como o *esforço por compreender em lugar de julgar modelarmente as paixões*; modos de pensar como o da idêntica ordem de conexão das coisas, sejam elas coisas extensas ou pensantes (ideias); argumentos como a *recusa à lógica de pensamento por gêneros e espécies*; argumentos como a inferência de que *os homens são modos finitos da Substância e, portanto, partes inseparáveis da Natureza*, e não um império de sentido do mundo, como se existissem em si e por si fossem concebidos; argumentos como a *recusa da originalidade do pecado, da justiça ou injustiça*; figuras como *sonhar de olhos abertos*; figuras como a *certeza da criança*; figuras como a do *profeta* etc.: todos esses e outros conceitos, modos de pensar, argumentos e figuras percorrem a obra de Espinosa de forma não aleatória, dando-lhe alto grau de unidade.

No diálogo que este trabalho busca estabelecer com a obra de Espinosa, o papel do que é dotado de *sentido de unidade* é necessariamente maior do que o de

<sup>16</sup> Sobre a função da *emendatio* na obra de Espinosa, cf. Souza, 2013.

<sup>17</sup> Sobre o múltiplo simultâneo ou pluralidade simultânea (*plura simul*) na obra de Espinosa, cf. Chauí, 2016: principalmente 157-8.

passagens isoladas ou excessivamente circunscritas a uma parte da obra e seus objetivos específicos.

Mas há, também, conceitos, modos de pensar, argumentos e figuras – especialmente argumentos e figuras – que, embora ofereçam um *sentido de unidade* para a obra, estão bastante circunscritos ao contexto histórico de Espinosa: o papel menor da mulher, isto é, daquilo que o filósofo chama de *natureza feminina*, talvez seja o melhor exemplo. Mesmo que a figura da mulher sempre apareça – tanto na *Ética* como nas obras políticas – retratada como excessivamente passional, inconstante e dependente, a experiência histórica posterior desmente Espinosa. Algo semelhante acontece com as referências sempre depreciativas de Espinosa ao islã, principalmente aos turcos de seu tempo. Não faz sentido algum buscarmos um *agenciamento* contemporâneo com a obra de Espinosa sem corrigi-la (ou *emendá-la*) naquilo em que ela fraqueja.<sup>18</sup>

Ou seja, além do *sentido de unidade* na obra, é preciso buscar os *aspectos que são mais generalizáveis* para produzirmos um *agenciamento* contemporâneo mais potente.

Sob essa mesma perspectiva contemporânea da obra, o debate de Espinosa com a escolástica também não é, de modo algum, mais importante do que o debate que podemos autonomamente promover com movimentos de pensamento posteriores<sup>19</sup>, como faremos com o contraponto de Adam Smith e David Ricardo (Parte I, item 3 e Parte 2, item 4); assim como as citações de Ovídio ou Terêncio na *Ética* não afastariam ilustrações que podemos fazer com poetas, teatrólogos ou romancistas que o Espinosa histórico não poderia conhecer. Em qualquer caso, o *agenciamento* contemporâneo com a obra de Espinosa será tanto mais potente quanto mais bem apreendidos o *sentido de unidade* e os *aspectos generalizáveis* do texto.

Ainda assim, não podemos desconsiderar que nada parecido com uma metrópole, nada parecido com a divisão social do trabalho ou com o

<sup>18</sup> Há uma leitura contemporânea interessante que propõe uma “salvação” para a mulher a partir da parte V da *Ética*, ainda que sem desconsiderar o preconceito de Espinosa, que existe porque, apesar de sua crítica nominalista à compreensão das coisas por meio de gêneros e espécies, o filósofo não se furta a aceitar um estatuto do feminino inferior *por natureza* e não por convenção: Ferreira, 2003: 253-267. Em defesa de Espinosa, especificamente na exclusão da mulher da cidadania no regime democrático, cf. Matheron, 2011: 287-304.

<sup>19</sup> Essa, aliás, é a sugestão metodológica de Negri já citada: Negri, 1993: 26.

desenvolvimento tecnológico que conhecemos poderia ser cogitado pelo Espinosa histórico e, logo, considerado na elaboração de sua obra. Se os problemas fundamentais da *Ética* são generalizáveis<sup>20</sup>, diminuindo a importância do dispositivo “tempo” no agenciamento contemporâneo que desejamos fazer, será que os da política também são?

Penso que aquele alerta contra os anacronismos deve ser maior na leitura das obras especificamente políticas de Espinosa. Porque aqui os problemas costumam ser mais contingentes do que generalizáveis; as ferramentas políticas têm de levar em consideração, e dentro do possível reformar, a experiência e a compleição (*ingenium*) coletivas, ou seja, a configuração histórica, geográfica, cultural, afetiva concreta desta ou daquela sociedade.

No entanto, mesmo para quem se debruça sobre os textos políticos me parece que a pesquisa não se deve deixar enredar totalmente pelos horizontes do filósofo, como se o dispositivo “tempo” fosse aqui um *a priori* necessário da interpretação. Porque também há nas obras políticas conceitos, modos de pensar, argumentos e figuras dotados de *sentido de unidade* e de *aspectos generalizáveis*.

O conceito político de *segurança* contém o *sentido de unidade* de diminuir a ação do medo e da esperança sobre a conduta dos homens e, com isso, concorrer para o exercício da liberdade política<sup>21</sup>; a *segurança*, em Espinosa, estabelece, portanto, um *aspecto bastante generalizável* de pensamento que é a ideia de não produzir ou reforçar instituições políticas e sociais que causem a ruína da Cidade, mas sim o seu vigor e virtude.

O modo de pensar a partir da *produção de direitos comuns*, p.ex., base da política espinosista, é dotada do *sentido de unidade* do aumento da potência de agir, de todos e de cada um, provocado pelo *auxílio mútuo* (ou cooperação), o que

<sup>20</sup> Num belo texto, Deleuze defende que, além dos problemas ontológicos, os três grandes problemas práticos fundamentais com que se defronta a *Ética* – acerca da consciência, dos valores e das paixões – são estes: “*Como alcançar um máximo de paixões alegres*, e, a partir daí, como passar aos sentimentos livres ativos (quando o nosso lugar na Natureza parece condenar-nos aos maus encontros e às tristezas)? *Como conseguir formar ideias adequadas*, de onde emergem precisamente os sentimentos ativos (quando a nossa condição natural parece condenar-nos a ter de nosso corpo, de nosso espírito e das outras coisas apenas ideias inadequadas)? *Como chegar a ser consciente de si mesmo, de Deus e das coisas – sui et Dei et rerum aeterna quadam necessitate conscius* (quando a nossa consciência parece ser inseparável de ilusões)?” (Deleuze, 2002: 34)

<sup>21</sup> Cf. importantes textos de Chauí (2011: 133-172 e 173-191), para quem o “sentido profundo” da segurança é o de que “ela é a um só tempo condição e expressão da liberdade política”. (Chauí, 2011: 191)

está em conexão com vários elos da obra de Espinosa; e é *generalizável* por si mesma a outras situações histórico-geográficas.

O argumento em defesa da *liberdade de expressão*, igualmente, integra-se a um duplo *sentido de unidade* sobre as leis que é, por si, generalizável: o de que o pensar, falar ou calar, como quaisquer *afetos*, não estão sob o controle total dos homens, muito menos do Estado; e o de que as leis devem antes estimular a virtude – dizer o que se pensa – do que fomentar impotências ou vícios, como a adulação e a simulação. (*TTP*, cap. 20)

A figura do primeiro homem, Adão, ligada ao *sentido de unidade* de que há diferentes graus de compreensão, dos mais passionais aos mais racionais, aos quais a produção e comunicação política devem adaptar-se, que contém *aspectos generalizáveis* por si a outros contextos. (*TTP*, cap. 3 e 4)

Enfim, para articular-se a conceitos, modos de pensar, argumentos e figuras assim, penso que, embora os estudos histórico-filológicos tenham sempre relevância, devemos ter o cuidado de não permitir que a interpretação do texto se feche no horizonte de sentido do filósofo e impeça outros usos, principalmente usos contemporâneos, que visualizam problemas contemporâneos, porque isso inibiria a expansão da potência necessária que muitas partes da própria obra contêm – inclusive na política.

Para encerrar este item, uma ilustração do que pode ser uma das vias de abertura da obra de Espinosa a usos contemporâneos. Conhecer é conhecer pela causa; é compreender e explicar como uma coisa é produzida; é indagar pela essência da coisa (a forma produtiva elementar da coisa) e dela deduzir todas as propriedades (consequências). Espinosa recorre, como vimos, ao exemplo do círculo: o círculo é adequadamente definido quando considerado como uma figura produzida pelo movimento de uma linha fixa em uma das extremidades, em torno da qual a outra se move. Se não conhecêssemos um círculo antes dessa definição, poderíamos, como que “conduzidos pela mão” (*E*, II, Pref.), produzir o primeiro círculo de todos a partir dela, desde que já dispuséssemos do ponto e da linha como ferramentas e mesmo que não soubéssemos o que sairia daquele movimento; ao passo que seguramente não o produziríamos – senão, talvez, após uma infinidade de tentativas aleatórias – se o círculo fosse imaginariamente definido por um dos efeitos de sua existência (uma de suas propriedades), como a propriedade de ter todos os pontos equidistantes de um centro. Conhecer as coisas

pela *causa genética* significa, portanto, não só um meio de compreensão das coisas que já existem como também um meio de conceber as condições elementares para novas realidades, que demandam (sejam novas figuras geométricas ou novos modos de vida e convivência) condições intelectuais e materiais. Quais são as causas de uma vida, individual e comum, mais livre<sup>22</sup>? Quando na *Ética* nosso filósofo investiga a força das paixões e a potência específica da razão com relação às paixões, procura produzir as condições para uma nova realidade para a vida, que começa, para todos, sob a ignorância de si e das coisas (*E*, I, Ap.) e que, orientada pela razão, poderá conhecer a causa das coisas e de si; mas Espinosa sabe que não está dado como se manifestará, singularmente, a liberdade neste ou naquele indivíduo ou grupo (*E*, II, def. 7, prop. 13 e esc. c/c *E*, IV, prop. 66, esc.). Incorporar a *causalidade genética* para conhecer e produzir realidade é como o casal que deseja, concebe, ama e educa um filho, que, não obstante, vive sua própria vida. Não sem razão diz-se que opera por definição *genética* esse modo de pensar, porque ele não é apenas analítico (voltado para esquadrihar do passado), ele *gera* realidade e dialoga com o futuro, de modo a depender o mínimo possível da sorte ou *fortuna*. Como conceber uma cidade concreta, com tais e tais características, mais apta ao florescimento da liberdade? Desejamos concebê-la? Por que e sob que condições? De que experiência histórica partimos? De que arranjo de potência coletiva partimos? De quais afetos comuns? De que desejos preponderantes? De que graus de compreensão coletivos? De quais instrumentos e elementos precisamos? Uma vez concebidas as causas da liberdade, como conservá-las? Essas são inquietações contemporâneas que podem ser ricamente exploradas a partir do pensamento de Espinosa.

---

<sup>22</sup> Sobre a liberdade em Espinosa, cf. item 1 da Parte II.



## PARTE I

### PROPRIEDADE: DE QUE SE TRATA?

*“A propriedade não consistirá jamais em uma regrinha técnica, mas em uma resposta ao eterno problema da relação entre homem e coisas, da fricção mundo dos sujeitos e mundo dos fenômenos”.* Paolo Grossi (2006: 16)

**Sumário:** 1. Introdução. 2. Enfoque predominantemente jurídico: 2.1 – Formas proprietárias anteriores à dupla revolução: 2.1.1 – *A propriedade e o paradigma da querela dos mares*; 2.1.1.1 – *O caso e a polêmica*; 2.1.1.2 – *Estilos e parâmetros da argumentação jurídica*; 2.1.1.3 – *Domínios, soberania, governo, posse, propriedade: o modelo da complexidade*; 2.1.1.4 – *Formas de aquisição da propriedade: força da posse e da pessoalidade*; 2.1.1.5 – *Trabalho, investimento e propriedade*. 2.2 – A propriedade simplificada e abstrata. 2.2.1 – *Dois antecedentes do direito subjetivo*. 2.2.1.1 – *O nominalismo de Guilherme de Occam*. 2.2.1.2 – *O liberalismo de John Locke*. 2.2.2 – *Direito subjetivo, simplificação e abstração da propriedade: o Código Napoleão*. 3. Enfoque socioeconômico e político. 3.1 – *Fundações*. 3.2 – *Elogio do interesse próprio: produtividade, cálculo, talento e exploração*. 4. Síntese das questões propostas. 5. Notas particulares para o caso brasileiro: 5.1 – O sistema sesmarial; 5.2 – A propriedade da terra depois de 1850; 5.3 – Função colonial e produção da escassez: o trabalho sem acesso à terra

#### 1. INTRODUÇÃO

É preciso definir e contextualizar a questão a ser proposta à obra de Espinosa.

Poderíamos ir aos textos da Roma antiga, narrar sua “evolução” com apoio dos intérpretes e, enfim, a partir da simplificação e unificação promovidas por ordem de Justiniano (séc. VI), apresentar a *propriedade* como um conceito abstrato, cujas principais características teriam atravessado os tempos. No entanto, ao sobrepor uma definição abstrata às lutas históricas – tidas como secundárias na hipótese – o resultado obtido se revelaria excessivamente parcial: ou seja, uma ideia bastante confusa do que de fato signifique *propriedade*, que geraria conclusões no mínimo inseguras. Além disso, Espinosa não era jurista; raramente recorria a textos como se fossem argumentos de autoridade, muito menos a textos romanos tidos como verdadeira *razão escrita* por juristas de sua época. Logo, seria inadequado e

insuficiente interpelar a obra do filósofo a partir de uma questão elaborada exclusivamente a partir de textos jurídicos.<sup>23</sup>

Também poderíamos fixar o olhar no presente ou no passado da obra de Espinosa, buscando reconstruir com o máximo rigor relações e conflitos históricos em torno da propriedade, para então questionar nosso autor a partir de episódios ou contextos que ele teria ou poderia ter conhecido ou vivido. Poderíamos, p.ex., desviar o olhar dos textos romanos para enfocar, na mesma Roma antiga, as célebres lutas dos plebeus contra os patrícios pelo acesso às terras conquistadas, diretamente ligadas às lutas por efetiva representação política, tomando a questão agrária de Roma como exemplo histórico condutor do percurso que faríamos pela obra de Espinosa. Tais lutas foram tratadas por Maquiavel, autor admirado por Espinosa; e o tribunate da plebe que delas resultou também (*TP*, cap. 10, §3º). Outra possibilidade seria analisar as relações de propriedade no chamado século de ouro da Holanda, que forjariam o contexto histórico de nosso percurso. No entanto, em qualquer desses casos, o trabalho também não seria premiado com a construção de uma questão adequada. Existe uma pretensão conceitual nas relações de propriedade, revelada pelas formas jurídicas de que se revestem e pelos modos de pensar e viver que aquelas relações engendram. Um procedimento exclusivamente histórico da análise seria, por isso, bastante parcial, já que eliminaria do horizonte essa pretensão conceitual da propriedade. E também seria um procedimento modesto. Porque desde Deus à alimentação; de Moisés à liberdade de expressão; dos direitos comuns aos jogos de azar; dos sonhos à suprema felicidade; dos afetos à gramática hebraica e à matemática... quase tudo foi objeto da atenção de Espinosa. E, tendo como centro da atenção a *Ética*, livro preparado por quinze anos, a leitura da obra completa de nosso autor recorrentemente revela uma impressionante lógica sistemática, que articula os amplos temas e questões enfrentados, inclusive a propriedade – como sustentarei. Portanto, também seria inadequado e

<sup>23</sup> Para simples registro: é antiga a ocorrência no Digesto do nome *proprietas* (D.1.8.5 pr.), indicando reconhecimento do direito privado de mais amplo conteúdo sobre a coisa a quem cumprisse certos requisitos (p.ex., ser cidadão romano). Mas havia modalidades de propriedade: a quiritária, pretoriana, peregrina... e o nome não foi conceituado senão na recepção medieval daqueles textos nas primeiras universidades. Já o *domínio*, que viria modernamente a identificar-se ao que conhecemos como propriedade, é conceituado nas Institutas (Inst. 2.4.4) como pleno poder sobre a coisa (*in re plena potestas*). (ALVES, 1983: 342; GAUDEMET, 1998: 223)

insuficiente interpelar a obra por meio de uma questão exclusivamente histórica e correr o risco de perder de vista a força conceitual do espinosismo.

É a obra que define o tipo de questão mais ou menos adequada que a ela podemos propor. E, embora a obra de Espinosa seja um poderoso aparelho de pensamento e ação sobre questões ontológicas, éticas e políticas de seu tempo, parece voltada para o futuro. Faz sentido falar em uma *filosofia do porvir*, expressão de Negri. Cabe a cada geração avaliar periodicamente a maior ou menor pertinência histórica da obra de Espinosa.

Para definir e contextualizar a questão da propriedade, pensaremos partindo do presente para o futuro do Espinosa histórico. E dividiremos a exposição em dois enfoques interdependentes, separados apenas para melhor exposição: (a) um enfoque mais afeito à prática jurídica, que definirá o essencial das *formas* proprietárias em ascensão; (b) e outro socioeconômico e político, que caracterizará as *relações econômicas capitalistas* que viriam historicamente a prevalecer, os valores sociais que imporiam e alguns de seus efeitos políticos. O período histórico dentro do qual construiremos a análise compreende-se entre o século XVI e o início do século XX, antes da Revolução Russa. E os limites serão principalmente os da Europa. Farei, ao final, um esforço de localização da questão para o caso brasileiro, com enfoque sobre a propriedade da terra.

## 2. ENFOQUE PREDOMINANTEMENTE JURÍDICO

Como *forma*, a prática concebeu a propriedade como uma *titularidade* jurídica, a maior de todas as titularidades. Significa dizer: um poder diferente do *exercício* efetivo e contínuo, ainda que o reconhecimento da titularidade não seja nunca completamente independente do exercício de fato do direito. Os modos de reconhecimento jurídico da propriedade variaram substancialmente entre o século XVI e o início do XX na Europa. Os pontos mais importantes a fixar em tais modificações são estes: (a) a nítida substituição de formas plurais, às vezes conflitivas, de propriedade (num sentido amplo), mais visíveis no século XVI, por uma forma simples e única prevalecente, que viria a consolidar-se nos séculos XIX e XX; (b) a igualmente nítida substituição de formas pessoais por

formas impessoais de aquisição da propriedade no período; (c) o esvaziamento do conteúdo *jurisdicional* da propriedade para equipará-la apenas ao *domínio* exclusivo de bens; e, enfim, (d) a progressiva ênfase sobre o poder *dispositivo* da propriedade, isto é, sobre o poder que movimenta a propriedade, cuja negociação generalizada no mercado é uma característica central do capitalismo.

Os fatos históricos cruciais para essas modificações foram a Revolução Industrial, capitaneada pela Inglaterra, e a Revolução Francesa: a revolução econômica e a política; a *dupla revolução*, no dizer de Hobsbawm (2006: 48), que explodiu no fim do século XVIII na Europa e cujos efeitos se irradiariam nos dois séculos seguintes para a maior parte do mundo.

## 2.1

### Formas proprietárias anteriores à dupla revolução

Contra certo senso comum no campo jurídico, Lopes e outros (2009: 22), ancorados em Berman, defendem que a história jurídica (ocidental) inicia-se no período tardo-medieval: a partir do século XI. E seus argumentos parecem procedentes. Por mais paralelos que existam entre significantes de fórmulas jurídicas da Roma antiga com os dos nossos Códigos, nosso modo de fazer, pensar e significar esses textos – falo das culturas que remontam ao que Berman chama de *tradição jurídica ocidental*<sup>24</sup> – liga-se antes aos métodos e significações, diferentes dos originais, instituídos nas recepções tardo-medieval e moderna daqueles textos antigos, ocorridas principalmente em dois momentos e lugares: primeiro na Itália a partir do século XI, depois na Alemanha dos séculos XVIII e XIX.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Harold Berman (2006: 18-21) explica na introdução de seu livro que *tradição jurídica ocidental* é uma delimitação cultural, e não uma delimitação geográfica. E que se caracteriza historicamente: (a) pelo esforço analítico de distinção das instituições jurídicas com relação a outras instituições; (b) pela atribuição do ofício a profissionais treinados em uma técnica própria da área, de nível superior; (c) por somarem-se às instituições jurídicas o que os especialistas dizem, ensinam e praticam a seu respeito; (d) por ser o Direito concebido como um todo coerente e sistematizado, a ser desenvolvido ao longo das gerações; (e) por certa crença em uma evolução e em uma lógica interna que promove tal evolução; (f) por certo grau de consenso segundo o qual algumas normas transcendem a política, são superiores à autoridade política, que não pode impor-se por pura arbitrariedade; (g) e, com destaque do autor, pela “coexistência e competição, na mesma comunidade, de várias jurisdições e sistemas jurídicos”.

<sup>25</sup> Hespanha (2003: 96-100) assume uma posição diferente em relação à centralidade da recepção do Direito Romano ao enfatizar caráter mais localizado ao Direito atual, afastando assim a necessidade de assumir o peso de uma *tradição jurídica ocidental* comum, como fazem Lopes e Berman. Mas no essencial, contra o senso comum que liga os textos clássicos de Roma a

Os homens letrados que se ocuparam da primeira recepção dos textos do Direito Romano clássico (Digesto, Constituições Imperiais, Institutas) eram quase todos “monges, religiosos ou agregados”, habituados a lidar com textos antigos, nos quais reverentemente reconheciam autoridade e tradição (Lopes, 2009: 99). Mas diferentemente do que faziam com os textos sagrados, aqueles homens puderam empregar novas técnicas de interpretação, que levariam desde o início a resultados originais com relação aos textos romanos.

Diante do texto de Justiniano, os juristas latinos medievais vão ter a mesma reverência que todos tinham perante os textos que chegavam do passado. Mas em torno deste texto, que claramente não é sagrado, podem desenvolver uma arte nova: podem aplicar a dialética, a tópica e a retórica. Respeitando-o como *Ratio Scripta*, como razão objetiva, universal, tomam-no como um objeto de investigação. E pela primeira vez, com relação ao Direito Romano, vão tratá-lo, progressivamente, como uma totalidade. (...) Sistematizaram, porém, um texto naturalmente pouco sistemático e para fazer isto tiveram que ser criativos. (Lopes, 2009: 102-103)

*Corpus Iuris Civilis* era o nome dado ao conjunto de textos recuperados e interpretados sob essa perspectiva de tradição, reverência, autoridade, totalidade e sistema. O Direito de uma civilização extinta, que contribuía para o valor de unidade e distinção alimentado pela Cristandade, principalmente por oposição ao mundo islâmico. As universidades que, com Bolonha antes de todas (fundada em 1088), formavam aqueles homens letrados com base nos textos romanos outorgavam-lhes o título de Doutores em Direito Civil ou em Leis.

Mas também havia a autoridade do Direito de uma civilização em movimento, principal indicador do desejo de unidade e distinção da Cristandade: o Direito Canônico, cuja *interpretação autêntica* e adaptação histórica cabia, em última instância, ao Papa. Seu texto mais importante é o chamado *Decreto* de Graciano, do ano de 1040, ao qual remontam regras de interpretação e resolução de antinomias até hoje aplicadas: lei posterior revoga lei anterior; lei especial revoga lei geral etc. O *Decreto* de Graciano e as incorporações que papas e concílios lhe fizeram compõem o que viria a se chamar, no século XIV, de *Corpus*

---

instituições atuais, Hespanha se aproxima de ambos: “Ao direito romano fica, porém, um inegável interesse histórico, nos quadros de uma história do direito de intenção *crítica*, ou seja, que vise mostrar o carácter apenas *local* da actual cultura jurídica, revelando o carácter radicalmente diferente e alternativo de outros modos de imaginar e pensar o direito. Ora o direito romano é, justamente, um bom exemplo de uma cultura jurídica *diferente*. Nos seus pressupostos culturais, na sua técnica de lidar com os problemas jurídicos, nos seus conceitos e princípios, nas suas instituições e, finalmente, na forma de organizar a prática jurídica.” (Hespanha, 2003: 100)

*Iuris Canonici* (Lopes, 2009: 78-81). Quem se formava em Cânones nas universidades – como o papa Alexandre III (papa de 1159 a 1181), aluno de Graciano em Bolonha – recebia o título de Doutor em Direito Canônico ou em Cânones.

Os formados em ambos os Direitos, Civil e Canônico, recebiam a titulação dupla.<sup>26</sup>

Duas escolas se sucederam no trabalho de interpretação jurídica doutrinária, especialmente em Bolonha e Paris: primeiro a dos *glosadores* (dentre os quais despontavam Irnério e Acúrsio, no século XII), depois a dos *comentadores* (dentre os quais Bártolo de Sassoferrato, do século XIV, sobressaiu). Os *glosadores* tinham em geral menor liberdade interpretativa e ocupavam-se menos de casos práticos do que de interpretações dos textos em si; as *glosas* podiam ser simples anotações interpretativas, marginais ao texto; sínteses interpretativas de um título (*summa*); formulações de brocardos; discussões de questões controvertidas; análise de casos (*casus*) etc. Os *comentadores*, por sua vez, influenciados pela escolástica em favor do uso da razão para reconhecer e preencher lacunas em todos os textos de autoridade (Hespanha, 2003: 155-6), adotaram em geral postura mais teórica e larga; além disso, por não se ocuparem apenas dos textos romanos e do Direito Canônico, mas também dos direitos locais, aos quais buscaram unificar e harmonizar às necessidades do tempo, os *comentadores* aliaram ao uso da razão certa postura realista e livre (Hespanha, 2003: 155). Os *comentadores* escrevem desde verdadeiros tratados a pareceres encomendados por reis e príncipes.<sup>27</sup>

A mais célebre questão de que se ocuparam esses juristas – e que só se daria por encerrada no século XVIII – ficou conhecida como a *querela das investiduras*: a disputa de poder entre Papa, Imperador e reis acerca da primazia da autoridade terrena. Se o autointitulado Imperador germânico e os reis fossem autoridades internas à Igreja, então não haveria autoridade hierárquica superior na

<sup>26</sup> Para se ter uma dimensão da importância do que se estava gestando juridicamente nesse período tardo medieval, a Universidade de Coimbra (fundada em Lisboa em 1290 e transferida em 1308) ainda concederia a dupla titulação – “Doutor em ambos os Direitos” – a centenas de brasileiros durante o período colonial – e em menor escala no império, por conta da criação das Faculdades de Direito de Olinda e São Paulo em 1827 (Carvalho, 2003: 63-88).

<sup>27</sup> Sobre esses gêneros literários constitutivos da tradição jurídica ocidental, cf. Lopes, 1999: 120-1.

Cristandade à do Papa, a quem Imperador e reis deviam reconhecer, como a Reforma Gregoriana passou a defender a partir de 1075 (Lopes, 2009: 68-84).

Contudo, é outra célebre questão, surgida no início do século XVII, e da qual também se ocuparam juristas, a que nos interessa: a questão da liberdade dos mares ou, na outra face da moeda, da propriedade dos mares. A disputa ajudará a ilustrar, com um caso concreto, o tema e o uso controvertido e complexo de formas proprietárias anteriores à dupla revolução. No centro da controvérsia está um contemporâneo de Espinosa: o holandês Hugo Grotius, herdeiro da escola humanista francesa, desenvolvida a partir do trabalho dos *comentadores*, autor da dissertação que desencadeou as disputas: *Mare liberum*.

A *querela dos mares* nos dá vocabulário, usos, parâmetros e interpretações concretas das concepções jurídicas de *propriedade* anteriores à dupla revolução. Por isso ilustra de forma privilegiada o objeto deste item, com maior proveito do que um esforço generalista e abstrato de exposição. Um esforço generalista consistente pode ser encontrado – sem consideração de direitos locais – no Livro II da obra mais importante de Grotius: *O Direito da Guerra e da Paz* (DGP, Livro 2, cap. 1-10). Utilizo esse texto supletivamente. Nele, a propósito de caracterizar as causas da guerra justa, dentre as quais figuram a defesa da propriedade e do comércio, Grotius discorre sobre temas centrais de Direito Civil, tais como: coisas de uso comum, modos de aquisição da propriedade e contratos.

É expectativa vã olhar para o século XVII e imaginar uma forma proprietária simples, que se amolde aos mais diversos tipos de bens: dinheiro, rendas, móveis, animais, escravos, terras, água corrente, rios... oceanos! A complexidade de formas era a regra. E isso, segundo a tese do historiador e jurista Paolo Grossi, se explica porque a concepção jurídica que só seria definitivamente vencida no século XIX era, desde o medievo, a da consideração dos direitos sob o ponto de vista das coisas, e não do ponto de vista de um sujeito soberano, como viria a prevalecer.

O ordenamento se espelha nas coisas, constrói-se do ponto de vista das coisas, e para o coração delas desloca-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)

Encontrei esse espírito de prevalência do ponto de vista das coisas no argumento central de *Mare liberum*, como será visto adiante, e em várias ocasiões da obra máxima de Grotius – o que faz realmente crer que a tese de Paolo Grossi proceda. 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). E, exemplo máximo: no que diz respeito ao mar considerado na sua totalidade e em suas partes principais, 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). Ou seja, o que está em questão, em lugar do sujeito soberano, é a própria coisa, com suas particularidades e utilidades – no caso dos mares, a de ser fonte inesgotável de usos diversos e concomitantes.

Alertado dessa especificidade, no período anterior à dupla revolução – e sempre tendo em vista que este não é um trabalho de reconstrução histórica – darei preferência a *formas proprietárias gerais* que são invocadas na querela dos mares, em detrimento de formas específicas e locais. Nessa disputa, aplicam-se aos mares, na maior parte das vezes, formas jurídicas também aplicadas às terras. São essas formas gerais, comuns às terras e aos mares, que merecem maior atenção. Para fazer o paralelo com as terras, utilizarei como suporte principal o trabalho de Paolo Grossi, centrado na história europeia da propriedade fundiária (Grossi, 2006: 1-84).

### 2.1.1

#### A propriedade e o paradigma da *querela dos mares*

##### 2.1.1.1

##### O caso e a polêmica<sup>28</sup>

<sup>28</sup> Este item resume informações colhidas em Caetano, 1983: 7-61 e Arias, 1955: 10-49.



Em 23 de fevereiro de 1603, foi capturada no estreito de Cingapura, por uma nau holandesa, a caravela Santa Catarina, portuguesa, que ia de Macau a Goa, ricamente carregada de bens adquiridos em comércio pelos portugueses. Segundo relato de época (Guerreiro *apud* Caetano, 1983: 7), sua carga era, de todas as já vistas na região, a mais valiosa.

Portugal e Holanda eram nações que haviam mantido comércio praticamente ininterrupto até a última década do século XVI, quando, em 1595, já sob a união das coroas de Espanha e Portugal, Felipe II determinou a cessação do comércio com as províncias holandesas, o confisco de seus navios na península e proibiu aos súditos que lhes pagassem qualquer crédito por ventura existente. Caetano sustenta que essa suspensão teria precipitado o lançamento dos holandeses aos mares orientais, porque lhes teria fechado o comércio antes feito por intermédio de Portugal (Caetano, 1983: 19-20). O fato é que no mesmo ano de 1595 a primeira expedição holandesa foi enviada às Índias; e outras se seguiram, organizadas por companhias diversas que, em 1602, seriam reunidas nas famosas Companhias das Índias Orientais. Paralelamente, a política internacional adotada pelas províncias holandeses, nos Estados Gerais de 2 de abril de 1599, reconheceu como boa presa a captura de navios espanhóis nos trajetos marítimos que, agora, dividiam.

Portugal e Espanha consideravam violação de seus *domínios* a navegação e o comércio de outras nações por mares e litorais por eles descobertos, baseados especialmente na autoridade de bulas papais. As províncias holandesas, por outro lado, além de estarem em guerra com a Espanha, haviam abraçado a Reforma, afastando-se do dever de obediência às bulas do pontífice romano.

Ainda assim, o apresamento de Santa Catarina, em 1603, gerou incertezas entre os holandeses. Os próprios investidores da expedição, que distribuiriam entre si os lucros da apreensão, tinham sérias dúvidas sobre a justiça do ato. Primeiro porque, embora pessoalmente reunidas as coroas no rei da Espanha, Portugal era uma nação independente, contra a qual os Estados Gerais de 1599 não se haviam explicitamente manifestado – e talvez não fosse conveniente atitude hostil contra nação com a qual por muitos anos as províncias haviam mantido relações mercantis. Segundo, por questões explicitamente religiosas: muitos investidores eram menonistas e, como tais, consideravam sempre injustas guerras e butins (Arias, 1956: 10 e Caetano, 1983, 22).

O caso é que alguns dos acionistas começaram a vender as acções recusando-se a partilhar dos lucros da captura e outros pensaram em se separar e ir constituir nova Companhia em França, sob a proteção de Henrique IV que estava em paz com a Espanha, para que se dedicasse exclusivamente ao comércio pacífico, com renúncia absoluta a actos de guerra. (Caetano, 1983, 22-3)

A controvérsia foi tamanha que o Almirante responsável pela apreensão de Catarina decidiu submeter o caso a julgamento de superiores, o que de fato ocorreu, à revelia portuguesa. A sentença julgou boa a presa e estabeleceu que a nau e os bens que a guarneciam seriam vendidos em leilão público, devendo o dinheiro ser dividido entre os credores conforme a lei.

Em defesa dos interesses da Companhia que financiara a expedição holandesa, o já renomado jurista Hugo Grotius (1583-1645) foi incumbido de produzir parecer e apresentá-lo em juízo. Da encomenda surgiu obra volumosa, que tinha por tema o *direito de apresamento*. Título: *De iure praede commentarius*. O trabalho integral não foi publicado em vida e só seria encontrado e integralmente levado a conhecimento público no século XIX. Mas em 1609 Grotius aceitou destacar o capítulo 12 de sua obra e, a pedido de sua cliente, publicá-lo sob o título *Mare liberum – sive de iure quod batavis competit ad indicana commercia dissertativo* (“Da liberdade dos mares”). Como informam Arias (1956: 13-14) e Caetano (1983: 26-27), a notícia de negociações de tréguas entre Espanha e províncias unidas deixou investidores da Companhia das Índias Orientais temerosos de que fosse reconhecido politicamente algum tipo de *domínio exclusivo* dos mares a portugueses e espanhóis. Daí o destaque do capítulo e a sua publicação, em defesa imediata do apresamento de Catarina e, mediata, do carácter insuscetível dos mares, e do comércio nos litorais, à apropriação exclusiva.

*Mare liberum* é uma dissertação que, embora clássica, não apresenta uma tese original. Porque não faz muito mais do que recolher e sistematizar opiniões doutrinárias e fórmulas jurídicas já concebidas, adaptando-as – às vezes com certo exagero – ao caso concreto em questão<sup>29</sup>. O sumário expõe panoramicamente as etapas do raciocínio:

<sup>29</sup> A base doutrinária da dissertação de Grotius ou bem pertence a Francisco de Vitória e sua defesa do direito de comunicação (e de navegação e comércio, como consequência) ou a Fernando Vazquez de Menchaca e sua recusa a aquisições privadas, em virtude do tempo de ocupação,

- I – Pelo Direito das gentes é livre a todos a navegação para qualquer parte.
- II – Os portugueses não têm, por título de descobrimento, direito de domínio sobre as Índias orientais para as quais navegam os holandeses.
- III – Os portugueses não têm, por título de doação pontifícia, direito de domínio sobre as Índias.
- IV – Os portugueses não têm, por título de guerra, nenhum direito de domínio sobre as Índias orientais.
- V – Nem o mar das Índias orientais nem o direito de nele navegar são, por título de ocupação, próprios dos portugueses.
- VI – O mar e o direito de navegar não são, por título de doação pontifícia, próprios dos portugueses.
- VII – O mar e o direito de navegar não são próprios dos portugueses por título de prescrição ou costume.
- VIII – Pelo Direito das gentes o comércio é livre entre todos os povos.
- IX – O comércio com as Índias orientais não é próprio dos portugueses por título de ocupação.
- X – O comércio com as Índias orientais não é propriedade dos portugueses por título de doação pontifícia.
- XI – O comércio com as Índias orientais não é direito próprio dos portugueses por título de prescrição ou costume.
- XII – Os portugueses não se apoiam em base alguma de equidade para proibir o comércio.
- XIII – Os holandeses devem manter seu comércio com a Índia em paz, em trégua ou em guerra. (ML: sumário<sup>30</sup>)

A dissertação de Grotius recebeu várias réplicas. A mais conhecida é a resposta inglesa, de John Selden: *Mare clausum* (“Mar fechado”). Trata-se de obra com cunho mais histórico que jurídico, em defesa do direito exclusivo de pesca da Grã-Bretanha nos mares próximos (Arias, 1955: 20-21 e 34).

A resposta que mais nos interessa, entretanto, é a de um português: Frei Serafim de Freitas, Doutor em Direito Canônico e Civil e professor da Universidade de Valladolid. *De iusto imperio lusitanorum asiatico* (ou “Do justo império asiático dos portugueses”) é obra jurídica erudita, em defesa do *domínio exclusivo* dos portugueses sobre a navegação e o comércio com as Índias. O livro de Freitas foi escrito como uma resposta item por item à argumentação de Grotius, e não como uma obra autônoma, razão por que seu sumário é um reflexo invertido daquele de *Mare liberum* (Freitas, 1983: 100).

Ao polemizar em termos jurídicos da época sobre a liberdade ou, pelo avesso, a propriedade dos mares com Grotius, a obra de Frei Serafim de Freitas, embora menos conhecida que a de Selden, é a que mais nos auxilia a

---

quando a matéria for de direito das gentes (direito comum ao gênero humano). Grotius cita ambos em seu texto. (Arias, 1956: 42-43)

<sup>30</sup> Esta e todas as citações de *Mare liberum* são tradução livre a partir do espanhol.

compreender, em ação, formas jurídicas de propriedade anteriores à dupla revolução. Não nos interessa como a questão se resolveu de fato<sup>31</sup>; não nos interessam os detalhes da argumentação; não nos interessa quem apresentou a interpretação mais correta: interessam-nos o modo de argumentar e os usos em torno das formas proprietárias gerais invocadas. A polêmica sobre a liberdade (ou propriedade) dos mares é conhecida como uma das mais importantes do Direito Internacional Público. E em seu mérito ela é mesmo. Mas há muito mais a colher nas formas jurídicas da argumentação do que as citações corriqueiras denotam, seja para a história jurídica, seja para o próprio Direito Civil, historicamente construído em torno da noção de propriedade.

### 2.1.1.2

#### Estilos e parâmetros da argumentação jurídica

Embora Grotius contasse com apenas vinte e dois anos quando escreveu *Mare liberum*, ele já revelava ali fortes traços do jurista moderno e fundador que, especialmente os Prolegômenos de *O direito da guerra e da paz*, sua grande obra, confirmariam. Seu modo humanista de argumentar e o constante apelo à razão natural são notas que já se mostram em *Mare liberum*. O recurso a argumentos de autoridade, frequente no padrão da época, também é comum em Grotius, mas raramente sem o complemento do raciocínio com um viés humanista. Ainda assim, há nele o reconhecimento da escravidão, do poder do pai de vender ou dar em penhor os filhos etc. (Grotius, *DGP*: Livro 2, cap.5, XXVII; e V).

Freitas, por sua vez, era jurista mais aferrado à tradição jurídica. De grande erudição, sua obra revela profundo conhecimento das fontes, que, favoráveis ou não, cita em profusão e cujo sentido reconstrói ou desconstrói conforme o caso. Sua réplica é obra com o olhar voltado para a autoridade do passado, que define o justo e o injusto nas questões do presente – das melhores que a tradição jurídica de sua época poderia produzir. Os argumentos e raciocínios por

<sup>31</sup> Grotius escreveu com os ventos da história a seu favor. E a tese da liberdade de navegação e comércio prevaleceu juridicamente, com uma importante ressalva acerca do chamado mar territorial. Mas, de fato, com o domínio dos mares pela marinha inglesa nos séculos XVIII e XIX, aquela liberdade jurídica tornou-se em muitas ocasiões apenas nominal (Arias, 1956: 33-39).

equidade são raros. E o humanismo, consequente de uma virada antropocêntrica da época, também.

Uma leitura panorâmica de cada um dos textos já mostra a diferença apontada. Grotius inicia sua dissertação condenando esse “Direito” confundido com a *vontade* e a *utilidade*; e convoca a um foro comum ao gênero humano, o da *consciência* e da *reputação*, o julgamento da pretensão portuguesa de *domínio exclusivo* dos mares – foro ao qual mesmo os reis devem estar submetidos (Grotius, 1956: 56-57). Freitas, no polo oposto, convoca em seu favor a atenção de todos os soberanos cristãos, pois sua autoridade estaria em xeque: um súdito (Grotius) os convoca a se defenderem em juízo (Freitas, 1983: 94); ele dedica o maior capítulo de sua réplica (cinquenta e sete páginas) à justificação do poder do papa nas coisas temporais (Freitas, 1983: 153-210); e, logo no início, revela a força da autoridade em seu pensamento: “por mim, reinam os reis (diz a *Divina Sabedoria*, *Provérbios*, *VIII*) e os legisladores exercem a justiça, pretendendo, pelo contrário, os Holandeses dar, e não receber leis de seu Príncipe” (Freitas, 1983: 94).

Em ambos, embora mais ácida em Freitas, a ironia é estilo frequente.

Também é frequente a citação de poetas, historiadores, apóstolos, santos e filósofos, tanto em reforço aos textos jurídicos utilizados, como para constituírem por si a certeza de uma posição jurídica ou da ocorrência de um fato. É característico do tempo, p.ex., não sem causar estranheza para nós, invocar a autoridade de poetas como fonte de informação sobre o direito natural: Grotius o faz, parcialmente, no ápice de sua argumentação, que é o capítulo V de *Mare Liberum*, quando cita Hesíodo, Horácio e Ovídio para sustentar que os mares não são apropriáveis (Grotius, *ML*: cap.5)<sup>32</sup>; Freitas rebate, com o mesmo recurso, no capítulo X de sua réplica, quando cita Virgílio para sustentar justamente o contrário (Freitas, 1983: 247-261).

### 2.1.1.3

#### **Domínios, soberania, governo, posse, propriedade: o modelo da complexidade**

<sup>32</sup> Posteriormente, na obra de maturidade, e talvez em resposta implícita a Freitas, Grotius esclareceria o lugar menor dado à citação de poetas: “Os pensamentos dos poetas e dos oradores não têm tanto peso. Fazemos muitas vezes uso deles não tanto para apoiar neles nossas palavras, mas porque das citações desses autores se tira algum ornamento em proveito do que queremos dizer.” (*DGP*, Proleg.: §47)

Para compreender institutos jurídicos anteriores à dupla revolução é fundamental que não os encaremos com os olhos de hoje.

O ideal nacionalista de que, p.ex., a cada nação corresponde um Estado, que governa sob regime legal unitário um território contínuo, não cabe nos séculos anteriores. “Dom José por graça de Deos Rei de Portugal, e dos Algarves, d’aquém, e d’além Mar, em África Senhor de Guiné, e da Conquista, Navegação, Commercio da Ethiopia, Arabia, Persia, e da India, &c. Faço saber...” – assim se iniciava o Regimento da Relação do Rio de Janeiro de 13 de outubro de 1751. Governava quem era *senhor* de um ou vários territórios, fossem quantas fossem as nações que neles vivessem, sem qualquer veleidade de unitarismo jurídico.<sup>33</sup>

Dentre outras coisas, isso significa que na base da ideia de soberania e governo estava uma noção com origem na disciplina do Direito Privado, o *domínio*; noção que, por isso, quando recaía sobre um território (ou sobre os mares desbravados), incluía poderes típicos de governo/administração (jurisdição). Essa caracterização é bastante explorada na réplica de Freitas, o que justifica a longa citação.

Seja o quarto fundamento da nossa asserção o seguinte: embora concedamos que a propriedade do mar a ninguém pertence, todavia sua proteção e jurisdição cabem ao imperador ou rei, como expõem a Glosa e Baldo nos comentários à lei *Quaedam*, Digesto (...). Aliás, o próprio Incógnito<sup>34</sup> o confessa, quando afirma no dito cap. 5: “*Mas os que dizem que o mar é propriedade do Império Romano, interpretam a sua afirmação de tal modo que declaram que esse direito sobre o mar não ultrapassa a sua protecção e jurisdição*”. Daqui deriva que o príncipe pode impor tributos, não só nos portos, como julgava Suarez (...), mas também a quantos navegam no mar, como defende Baldo (...)

Daqui advém que os delitos cometidos no mar devem ser punidos pelo príncipe a quem pertence a terra ou império, consoante decidem os Imperadores na lei única do Código (...). (Freitas, 1983: 256-257)

Em consequência desta resolução, a jurisdição, protecção, ou melhor, a propriedade do mar, pode competir ao imperador ou reis supremos dos três seguintes modos. Primeiro, quando eles exercem direitos régios sobre as

<sup>33</sup> Ressaltando esse ponto sobre o regime feudal do ocidente europeu, Hobsbawn, 2006: 129. Vale a pena notar também o mapa da Europa em 1789 – antes da Revolução Francesa, portanto (Hobsbawn, 2006: 425). Nele, concorrendo com reinos e o império russo, está destacado o “domínio dos Habsburgo”, cujo território não é contínuo e comporta áreas que viriam a pertencer à Hungria, à Áustria, à Itália e à Bélgica.

<sup>34</sup> Freitas refere-se a Grotius como Incógnito ou Mascarado porque a primeira edição de *Mare liberum* não indicava o nome de seu autor.

províncias adjacentes (...). Daqui procede o envio de armadas para proteção e defesa do império do mar (...), a exacção de tributos e direitos semelhantes (...). (Freitas, 1983: 301-2)

Em *Mare liberum*, Grotius atribui ao *domínio* esses poderes típicos de governo (jurisdição) na passagem citada pelo próprio Freitas acima. Em sua obra de maturidade, contudo, Grotius avança sobre o problema, ao buscar estabelecer uma distinção entre *soberania* e *domínio* (chamado de *propriedade* pelo autor). À primeira vista, falando genericamente sobre o assunto, distinguiria *soberania* de *propriedade*: atribui à soberania um poder que se exerce principalmente sobre *pessoas* e, secundariamente, sobre um *território*; e ressalta que o que cada uma dessas pessoas possui em particular é *propriedade privada*. “Ao rei pertence o poder sobre todas as coisas, aos privados a propriedade” – é a sentença de Sêneca sobre a qual Grotius constrói o raciocínio distintivo (Grotius, *DGP*: Livro 2, cap.3, IV). No entanto, o mesmo Grotius, ao negar que a soberania pertença sempre ao povo (Grotius, *DGP*: Livro 1, cap.3, VIII), reconhece a legitimidade dos Estados Patrimoniais (aqueles em que o rei possui o Estado como patrimônio). O mesmo Grotius sustenta a possibilidade de alienação da soberania e do Estado, equivalente à alienação de um bem por transferência entre vivos (Grotius, *DGP*: Livro 2, cap.6, I; cap. 7, XXV). E assim restaura a confusão (aos olhos modernos) entre domínio e soberania.

Portanto, uma nota a destacar é que, na ideia de domínio, ao menos na ideia de domínio pleno ou propriedade, poderia estar implícita, antes da dupla revolução, certa noção de soberania e governo totalmente estranha à propriedade moderna.

Outro erro a evitar seria, p.ex., atribuir ao *domínio* a mesma significação de *propriedade* antes da dupla revolução. A ideia de que a cada coisa deve corresponder um único *dono*, atribuindo-se assim um carácter exclusivista ao domínio, só veio a prevalecer no decorrer do século XIX. Como ressalta Hespanha (2003: 157-158), desde os Comentadores definiu-se que o domínio de alguém (o titular) sobre uma coisa poderia ser um domínio dividido, pelo qual coexistiriam outros *domínios* de outros titulares. Porque domínio seria simplesmente o direito de alguém sobre alguma coisa – e não mais, como nos textos clássicos, uma relação abstrata de soberania sobre a coisa. E

apenas quando alguém detinha todas as esferas de uso de uma coisa, o domínio confundia-se com a *propriedade*, porque era então *domínio absoluto das utilidades*.

[A]s coisas, se têm uma substância única, têm, em contrapartida, diversas *utilidades*. São susceptíveis de vários planos de utilização entre si compatíveis. (...) Embora o domínio sobre todas as utilidades da coisa (a *propriedade*) seja a situação real mais completa e de hierarquia superior, a faculdade de usufruir de alguma utilidade particular, desde que suficientemente enraizada na coisa, não deixa de ser uma forma de *domínio*, com a mesma dignidade que a propriedade. (Hespanha, 2003: 158)

Dai a distinção implementada pelos Comentadores entre titulares de *domínio direto* e de *domínio útil*<sup>35</sup>: os primeiros – titulares do *domínio direto*, também conhecido como *domínio eminente* – tinham direito sobre a própria essência da coisa, ou “substância da coisa” no dizer de Hespanha (2003: 158): uma titularidade por privilégio socialmente reconhecido (o rei pela graça de Deus; o *senhor* pela linhagem nobre, que remeteria a conquistas de guerra etc.); os outros, titulares do *domínio útil ou indireto*, tinham direito sobre a *utilidade* específica da coisa de que usavam e gozavam por muito tempo. E, assim, para uma só coisa, vários titulares de direito: senhorios, enfiteutas, arrendatários de longo prazo, superficiários etc. (Grossi, 2006: 58). Tanto quanto o titular do *domínio direto* (o senhorio) os demais eram titulares de *direito real* de mesma dignidade<sup>36</sup>.

Mais do que isso, mesmo não sendo considerada *direito real* – e *simfato objetivo*, isto é, gozo, uso ou exercício de fato de algum poder efetivo sobre a coisa – a *posse* continuada, às vezes constitutiva de costume sobre certa utilidade (cultivo, pesca, caça miúda, pastoreio, coleta de lenha em uma floresta “particular” p.ex.), não raro detinha posição privilegiada contra “meros” titulares de *domínio direto* da coisa nas situações de conflito que se estabelecessem.<sup>37</sup> Porque a civilização da Alta Idade Média era

<sup>35</sup> Grossi, diferentemente de Hespanha, atribui aos glosadores a nova arquitetura jurídica (Grossi, 2006: 51).

<sup>36</sup> A leitores que não sejam da área jurídica esclareço o que sejam *direitos reais*: sua principal nota distintiva é serem direitos que conferem a seu titular poder direto e imediato sobre a coisa, sem intermediação.

<sup>37</sup> Thompson, em livro dedicado ao contexto da Lei Negra na Inglaterra do século XVIII, ilustra bem o ponto ao mostrar em detalhes a insubmissão de arrendatários, possuidores, camponeses e



mais *possessória* do que *proprietária* (no sentido moderno de propriedade); mais centrada na realidade efetiva da relação homens-coisas do que na titularidade desvinculada do exercício, como já assinalado (Grossi, 2006: 44-45). E essa mentalidade ainda era muito forte no início do século XVII, quando ocorre a nossa polêmica.

A pluralidade de titularidades sobre uma coisa, e a prevalência dos fatos consolidados sobre as titularidades não exercidas, desempenhou papel conveniente às relações senhoriais – às quais remonta, p.ex., a vetusta *enfiteuse* do nosso Código Civil de 1916, com seus *foros mensais* e *laudêmios* ainda hoje devidos aos *senhorios*. Como sustenta Grossi, o conjunto de direitos reais e situações possessórias protegidos constitui-se como um complexo acúmulo de situações...

...não filtradas e não modeladas através de nenhuma peneira oficial, transbordantemente pluralista, no qual o que conta – mais do que a titularidade proprietária, que subsiste mas que está sepultada e sufocada – são os mil exercícios efetivos já definitivamente realizados na consciência comum e tornados socialmente e economicamente os protagonistas da experiência. (Grossi, 2006: 44)

Grotius, na nossa polêmica, baseia praticamente toda a sua dissertação na crítica à pretensão dos portugueses de *domínio exclusivo das utilidades* (navegação, comércio, pesca...) dos mares desbravados. Ou seja, sua crítica dirige-se à pretensão dos portugueses à verdadeira *propriedade* global dos mares. Mas com uma diferença fundamental em relação às várias titularidades particulares, que poderiam recair sobre a terra senhorial: quanto aos mares e suas utilidades, tratava-se antes, por natureza, de *coisa comum a todos*, em vez de coisa suscetível de domínios privados divididos.

Assim como no homem existem qualidades comuns e outras pelas quais um se distingue do outro, também, com relação às coisas que a natureza produziu para utilidade do homem, umas quis a natureza que fossem comuns a todos, e outras que pela técnica e trabalho se convertessem em próprias, e de ambas é lei natural que das coisas comuns todos usassem sem prejuízo dos demais, e das restantes que cada qual se contentasse com o que lhe pertencesse e se abstinhasse do alheio. (Grotius, *ML*: Intro.)

---

pequenos nobres contra o fechamento das florestas a que, por costume longínquo, recorriam para saciar diversas utilidades, como caça miúda, pesca, coleta de madeira etc. (Thompson, 1997)

Apesar de ser esse o núcleo da dissertação – os mares como coisa comum por natureza – Grotius, admitindo por hipótese discutir os títulos de domínio dos portugueses, recusa-os mesmo assim. No caso, p.ex., de suposta doação do Papa recebida por portugueses e espanhóis, Grotius argumenta que a doação só se converteria em verdadeiro *domínio* se fosse seguida da *posse*, o que não teria acontecido (Grotius, *ML*: cap.3); no caso da suposta aquisição dos mares por *ocupação*, Grotius também contesta a *posse* dos portugueses, sem a qual não poderiam adquirir o domínio.

Os portugueses acaso cercaram aquele mar como costumamos cercar os campos, de sorte que pudessem fechar o mar a quem quisessem? Não é isso tão distinto da realidade que, ao dividirem o mundo com relação a outros povos [espanhóis e portugueses] não se veem protegidos por limite algum, posto pela natureza ou pela mão humana, senão por certa linha imaginária? Se o admitíssemos e a medida valesse para a posse, então também os geômetras nos tomariam as terras e os astrônomos o céu.

Onde está, pois, a apreensão física, sem a qual não pode haver domínio algum? (Grotius, *ML*: cap.5)

Em toda a sua dissertação nota-se a *posse* (o fato objetivo da apreensão) como condição de reconhecimento do *domínio*; nota-se, também, o valor jurídico conferido à realidade efetiva em matéria de domínios, quando em confronto com titularidades não acompanhadas do exercício de poder – tudo muito diferente do que veremos na simplificação e abstração da propriedade moderna.

#### 2.1.1.4

#### **Formas de aquisição da propriedade: força da posse e da personalidade**

Considerando os inúmeros instrumentos de mercado de hoje e a livre disposição de quase todo tipo de bem econômico, nem mesmo a bolsa de valores de Amsterdam ou a Companhia das Índias Orientais – uma remota sociedade anônima – são capazes de relativizar o impacto sentido por quem olha para trás habituado com o que vive no presente. Já havia títulos de crédito – como as letras de câmbio – estabelecidos pelo costume dos mercadores; já havia bancos; compras a prazo; sociedades comerciais; os contratos já estavam sendo reconhecidos pela força da palavra empenhada, em lugar das formalidades típicas do Direito Romano do período clássico. Mas não muito mais do que isso. E o que

é o principal para nós: a herança ainda era o grande meio de transferência de riquezas, não os contratos ou os títulos negociados no mercado. Especialmente no que diz respeito à terra. Pois se o domínio da terra era dividido entre vários titulares, como vimos, ela não era facilmente alienável; e, nas regiões de forte herança feudal, mesmo que afrouxados os laços pessoais de suserania, vassalagem, servidão e serviços forçados dos camponeses a partir do século XIII, a alienação da terra a estranhos não era livre, tendo rotineiramente de passar pela aprovação (ainda que normalmente formal) do *senhor* e às vezes pelo pagamento de um tributo (Bloch, 2009: 247-9).

Veremos a seguir, rapidamente, quatro formas gerais de aquisição da propriedade, que retratam certo espírito do tempo: a doação, a ocupação, o usucapião e a sucessão *causa mortis*. As três primeiras colhidas dos textos-base da polêmica dos mares; a última do livro de maturidade de Grotius.

Um dos tópicos da disputa entre Grotius e Freitas era saber se a navegação pelo Atlântico e o comércio daí oriundo haviam, ou não, sido objeto de *doação* do papa a portugueses e espanhóis. Aqui se discute o poder temporal do papa, com mais vagar em Freitas: uma questão específica da polêmica que não nos interessa. Mas também outras duas questões: (a) quem pode doar? ; (b) feita a doação, é necessário que dela se siga a *posse*?

Somente pode doar quem é o *dono*. E ainda que o dono doe, a transferência do domínio só se consuma com a posse. Grotius, adotando uma argumentação que hoje denominaríamos técnico-jurídica, defende que o papa, não sendo dono “das Índias”, não pode ter doado validamente nada aos portugueses. E que, ainda que fosse o dono, os portugueses não teriam operado a transferência do domínio, porque não tomaram a posse efetiva (Grotius, *ML*: cap.3). Freitas desloca a controvérsia para um terreno que hoje não seria considerado técnico-jurídico, mas que na época sem dúvida era: o papa, que tem como primeiro dever apostólico a evangelização, pode confiar a quem quiser o dever de propagação da fé, enviando pregadores para regiões infiéis. Ou seja, em Freitas a defesa do domínio português é feita a partir da inserção de um *privilégio* dos portugueses, recebido em concessão, e não propriamente de uma doação:

No entanto – e este é o terceiro caso – competindo ao supremo hierarca da Igreja, como acima se demonstrou, o direito e a obrigação de enviar missionários para as regiões dos infiéis, e devendo as missões para os Índios transportar-se em navios (...); e carecendo, para isso, de dinheiro, homens e armas, o que não pode de modo algum sustentar-se sem comércio e lucros dele resultantes, como meios para aquele fim sobrenatural, isto é, o de conseguir a conversão dos infiéis, o ordenar e dispor todas as coisas necessárias a esse fim pertence àquele a quem cabe a consecução desse fim. (...)

E, assim, os Pontífices Romanos não concederam aos Portugueses o direito de comércio e navegação *per se* e independentemente, mas antes e principalmente o direito de enviar pregadores e converter os infiéis (...). (Freitas, 1983: 215-6)

O comércio seria apenas pretexto para a propagação da fé, verdadeiro propósito.

Assim como o papa, reis e senhores feudais concediam *privilégios* que se convertiam em verdadeiras reivindicações de *domínio privado* – algo muito distinto da *impessoalidade* com que se adquire, em regra, a propriedade moderna. No Brasil, como notaremos rapidamente ao final desta parte, as concessões de *sesmarias* de terras tornaram-se verdadeiras concessões de privilégios, feitas posteriormente *domínio privado*.

Outro tópico da controvérsia era saber se o mar e o direito de nele navegar e fazer comércio seriam próprios dos portugueses por direito de *ocupação*<sup>38</sup>. A polêmica se instaura especialmente na seguinte questão: o mar, o direito de nele navegar e o comércio são coisa sem dono (*res nullius*) ou são coisa comum (*res communes*)? Se fossem, por natureza, coisa sem dono, coisa de ninguém, bastaria que aquele que houvesse descoberto e ocupado um caminho reivindicasse o domínio de sua navegação e comércio, que passaria a ser dono por *ocupação*; se fossem, por natureza, coisa comum, ainda que desconhecidos até sua descoberta ou invenção, navegação e comércio não poderiam jamais cair sob o domínio particular de alguém.

Grotius, em *Mare liberum*<sup>39</sup>, após definir o vetor distintivo segundo o qual a ocupação nas coisas móveis é a apreensão e nas coisas imóveis a construção ou

<sup>38</sup> *Ocupação* é a tomada de posse de alguma coisa sem dono com intenção de tornar-se seu proprietário. Trata-se de uma forma de aquisição da propriedade a título originário (isto é, sem transferência voluntária), que remonta à Roma antiga. Podiam ser adquiridos por *ocupação*, conforme ensina o romanista Gaudemet, os produtos da pesca e da caça e as terras ainda não apropriadas, assim como aquelas tomadas do inimigo. (Gaudemet, 1998: 230)

<sup>39</sup> Em seu livro de maturidade, Grotius faz algumas distinções que não apareciam em *Mare liberum* e admite casos de apropriação que não apareceram antes, mantendo, entretanto, o argumento central. (Grotius, *DGP*: Livro 2, cap.3)

delimitação (Grotius, *ML*: cap.5), caracteriza diferentemente os mares e o direito de neles navegar: como *coisas comuns*, insuscetíveis por natureza de *ocupação*:

O mar (...) se encontra entre aquelas coisas que não são próprias de comércio, isto é, que não podem converter-se em propriedade privada. Do que se segue, para falarmos com exatidão, que nenhuma parte do mar pode julgar-se território próprio de povo algum. (Grotius, *ML*: cap.5)

O que pode ser mais ridículo do que o fato de haver navegado com prioridade de tempo e de haver aberto de certo modo o caminho serem chamados de ocupação? Pois não existindo parte alguma do mar que tem sido singrada por alguém pela primeira vez, seguir-se-ia que toda rota de navegação está ocupada por alguém. E assim, de todas as partes seríamos excluídos. Ainda mais: daqueles que deram a volta ao mundo teríamos que dizer que ocuparam todo o Oceano. Mas todos sabemos que uma nau, ao singrar o mar, não deixa mais direito do que ondas sobre as águas. (Grotius, *ML*: cap.5)

Com relação ao comércio, Grotius se vale de citações do Digesto, de Aristóteles, Sêneca, Cícero para caracterizar como comum aos homens a faculdade de negociar. Não sendo algo corporal, o comércio não poderia juridicamente ser apreendido, *ocupado*. Portanto, seria livre a todos os povos (Grotius, *ML*: cap.8).

Freitas, no que há de essencial em sua réplica, mais uma vez desloca o argumento do eixo construído por Grotius. Baseado em interpretações sutis de textos romanos, sustenta que, mesmo que o domínio dos mares e da navegação não possa ser adquirido por um privado, pode sê-lo por um Estado: era o que acontecia na expansão do Império Romano. E, como já citado acima, sustenta que o domínio contém o aspecto de governo/administração (jurisdição), que incluiria p.ex. o poder de cobrar impostos: logo, também o poder de negar navegação a terceiros caberia legitimamente aos portugueses. (Freitas, 1983: 245-285) No que diz respeito ao comércio, Freitas sustenta que o comércio só é comum antes de ser ocupado (adquirido de fato) por algum príncipe pela primeira vez, mediante uma justa causa. E no caso em apreço, a propagação da fé católica e, como veremos adiante, os esforços, sangue e trabalho portugueses representariam suficientemente essa justa causa (Freitas, 1983: 226).

O que é mais importante realçar, nesta rápida caracterização da *ocupação* como forma de adquirir a propriedade, está num trecho fundamental de *Mare liberum*, que seria o seu próprio coração. Nele, duas coisas que falam sobre certo espírito do tempo em matéria de propriedade são distinguíveis. Primeiro, que

nenhuma propriedade se adquire sem a efetiva posse; segundo, que coisas que podem servir a todos não podem ser propriedade de um só. Esta é a passagem de *Mare liberum* que talvez retrate melhor aquela ótica dos direitos reais a partir da perspectiva das coisas e suas utilidades de que falava Grossi, algo avesso ao que encontraremos na propriedade moderna:

De tudo que foi dito até agora se depreendem duas coisas: primeira, as coisas que nunca podem ser ocupadas ou que de fato não são ocupadas, não podem ser propriedade de ninguém, porque toda propriedade procede da ocupação; segunda, que todas as coisas que servem a um indivíduo, podendo servir, sem alteração, aos demais, tem por essência um domínio comum aos indivíduos em sua totalidade, e devem seguir perpetuamente como foram criadas pela Natureza. (Grotius, *ML*: cap.5)

Outro tópico da polêmica era saber se, como efeito do longo tempo de navegação e comércio incontestes, os portugueses teriam adquirido o domínio de uma e outro. Grotius nega de vários modos que os portugueses houvessem adquirido navegação ou comércio por *usucapião* – forma originária de aquisição da propriedade pela soma de posse e tempo, sem contestação, sobre determinada coisa. Seu principal argumento é o de que “nenhuma usurpação, por mais antiga que seja, é capaz de interditar o uso de uma coisa comum” (Grotius, *ML*: cap.7), e se trata de uma usurpação porque o *usucapião* não seria instituto do Direito das gentes (comum a todos os povos), e sim instituto de Direito Civil (local); assim, não poderia ser reivindicado contra um povo livre.

Para nós o importante são os requisitos que Grotius lista para a aquisição por *usucapião* – ou *prescrição* (aquisitiva), como prefere:

Todos estão de acordo de que se deve exigir daquele que invoca uma prescrição: primeiramente, que tenha exercido uma posse não só durante dilatado espaço de tempo, mas também desde tempo imemorial; em segundo lugar, que ninguém tenha contemporaneamente exercido a mesma posse, a menos que seja com permissão do possuidor ou clandestinamente; e por último, que tenha impedido a outros de participar do uso da mesma coisa, e que tais medidas sejam matéria de conhecimento comum e sejam toleradas (...). (Grotius, *ML*: cap. 7)

Requisitos semelhantes – salvo com relação ao tempo de posse, agora devidamente delimitado – permaneceriam previstos nas codificações da propriedade moderna dos séculos XIX e XX. O *usucapião*, como instituto que transmuta o fato da *posse* no direito de propriedade após o decurso de

determinado tempo, continua sendo contemporaneamente uma das formas de aquisição da propriedade. A indagação é se, tratando-se de terras p.ex., a mudança ocorrida em matéria de propriedade, após o triunfo da dupla revolução, teve algum impacto sobre a incidência de aquisições por usucapião: quando e por que o instituto foi mais utilizado, antes ou depois da dupla-revolução? Embora seja questão para outra pesquisa, sugiro uma hipótese que pode estimular os interessados em desenvolvê-la: se antes das Revoluções Industrial e Francesa a *posse* efetiva, quando em conflito com títulos de domínio, não raro prevalecia, isso significa que a *posse* gozava de segurança jurídica própria, independente da propriedade; logo, pedidos e defesas que invocavam usucapião deviam ser raros, porque a prevalência da realidade da posse sobre a abstração dos títulos de domínio já era suficiente ao possuidor; mas, após a dupla revolução, quando passar a prevalecer a propriedade simplificada e abstrata e, especialmente, quando a centralidade da relação homens-coisas passar a ser exclusiva do título de propriedade, pedidos e defesas de usucapião passarão a ser relativamente frequentes. Porque, embora no usucapião haja uma proteção da posse, a posse aqui é um simples *meio* que, sob certos requisitos, pode gerar propriedade: a prevalência da propriedade na relação homens-coisas é o *fim*, a razão de ser do instituto.

A última forma de aquisição da propriedade a chamar atenção, a mais importante socialmente antes da dupla revolução, é a sucessão *causa mortis*, ou seja, a transferência do domínio por direito de herança. Era por direito de herança que se definia a nobreza: Sieyès registra que, às vésperas da Revolução Francesa, as famílias realmente nobres só admitiam em seus círculos aqueles que comprovassem ao menos quatro gerações (ou cem anos) de linhagem pura – isto é, não ligada ao trabalho ou comércio (Sieyès, 1988: 73). Era por direito de herança que se definia a sucessão de monarcas: por direito de herança, as coroas de Espanha e Portugal foram reunidas sob o comando de Felipe II, p.ex.. Era também por direito de herança que se transferia a propriedade dos bens mais preciosos, dentre os quais a terra é o principal – e este aspecto se liga visceralmente aos dois anteriores.

No que diz respeito aos bens materiais, há duas formas de sucessão: por testamento ou sem testamento (*ab intestato*). Em sua obra de maturidade, *Do*

*direito da guerra e da paz*, Grotius funda ambos os modos de transferência por sucessão *causa mortis* no direito de propriedade. Equipara o testamento a uma alienação voluntária e condicional, própria do direito natural; e a sucessão *sem* testamento a uma conjectura que o Direito deve fazer sobre a vontade do proprietário falecido, também própria do direito natural:

Deve-se saber também que, quando tratamos da alienação, o testamento é compreendido por nós sob esse gênero. Ainda que o testamento, como todos os outros atos, possa receber do direito civil uma forma determinada, o direito de testar está, contudo, em sua essência, intimamente ligado ao direito de propriedade. (...) O testamento é uma alienação em caso de morte, revogável antes do falecimento e com a reserva do direito de possuir e de usufruir. (Grotius, *DGP*: Livro 2, cap.6, XIV, §1º)

A sucessão dita *ab intestato*, uma vez a propriedade existindo e colocada à parte toda lei civil, tem sua origem natural na conjectura da vontade. Como essa era a base da propriedade, que esse direito podia ser pela vontade do proprietário transferido a outro, mesmo por causa de morte e retendo a posse, como dissemos, se o proprietário não tivesse dado nenhum testemunho de sua vontade deveria resultar disso que não seria crível que tenha tido a intenção que após sua morte seus bens fossem adquiridos pelo primeiro ocupante, [mas] que seu patrimônio fosse considerado como pertencente àquele ao qual era sobretudo provável que o defunto teria desejado transmitir. Plínio, o jovem, diz: ‘Ter compreendido a vontade do defunto é próprio do direito’. (Grotius, *DGP*: Livro 2, cap.7, V, §1º)

E segue-se um tratamento minucioso sobre ordem de sucessão hereditária e casos de conflito, não só com relação a bens materiais como também ao trono dos reis.

O importante a realçar nesta forma de aquisição da propriedade é o lugar secundário ocupado pelos contratos em comparação com a herança, algo marcadamente diferente do que ocorre com a propriedade moderna. É sintomático da centralidade da *herança*, em matéria de transferência da propriedade, o fato de que as citações acima tenham sido colhidas um pouco depois de Grotius caracterizar como principal marca da *propriedade* o poder de aliená-la:

Uma coisa se torna nossa por uma aquisição derivada, seja em decorrência de um feito do homem, seja em virtude da lei. Que os homens, donos de seus bens, possam transferir, no todo ou em parte, o direito que neles têm é, desde a introdução da propriedade, um princípio do direito natural. Essa faculdade é, de fato, da essência da propriedade, da propriedade plena e inteira, bem entendido. Por isso, Aristóteles diz que ‘o que define a propriedade é o fato de ter o direito de alienar’ (Grotius, *DGP*: Livro 2, cap.6, I, §1º).



Ou seja, os principais meios de alienação da propriedade não eram os contratos, mas o direito de herança. Os contratos, como instrumentos de comércio, que são os meios mais usuais de alienação da propriedade contemporaneamente, só seriam tratados por Grotius mais de cento e trinta páginas depois de o autor caracterizar a alienação como *essência* da propriedade!

#### 2.1.1.5

#### Trabalho, investimento e propriedade

Existe na polêmica dos mares um argumento invocado pelos portugueses que viria a ser caro à propriedade moderna. Trata-se do argumento de que, por quase dois séculos, foram os portugueses (e logo depois os espanhóis) que empregaram milhares de homens, capitais e esforços na expansão marítima. O que justificaria suficientemente a sua exclusividade seriam, então, o longo trabalho e o grande investimento de vidas e patrimônio destinados a tal fim. Nada muito diferente é invocado, com as devidas adaptações, ainda hoje por indústrias farmacêuticas que defendem a exclusividade de exploração de suas *patentes de invenção*: capital, tempo e pesquisa dedicados a produzir novas fórmulas de medicamentos. O argumento dos portugueses em defesa de seu domínio dos mares, guardadas as proporções, era análogo ao de qualquer indústria em defesa de suas patentes.

Embora não seja o argumento central da réplica de Freitas a Grotius, ele aparece em ocasiões determinantes, como o prólogo dirigido aos soberanos (“Um mascarado, ilustríssimos Príncipes, chama à barra do vosso tribunal o direito da navegação às Índias, obtido pelos Reis de Portugal com armas, sangue...” – 1983: 94) e especialmente no momento em que Freitas justifica a preferência conferida aos portugueses nas bulas papais. Freitas realça que foi descoberta ou invenção portuguesa o caminho às Índias pelo contorno da África; que isso só pôde ocorrer após conquistas bélicas como a de Ceuta no início do século XV; que, aberto o caminho, seguiu-se a exploração e a instalação de marcos de pedra em diversos lugares, para testemunhar o domínio lusitano; que o astrolábio, importante auxiliar nessa navegação, é invenção portuguesa; que nada disso seria possível sem enormes despesas, trabalhos, emprego de tempo e sangue; e que, portanto, seria tão iníquo quanto privar um herdeiro da terra trabalhada por seus pais, privar os

portugueses de então da exclusividade do que foi descoberto com o trabalho e empenho de seus antecessores. Essa seria a *justa causa* para a exclusividade comercial dos portugueses com as Índias. Seguem os dois trechos decisivos a esse respeito:

Ora, se é equitativo e justo que os descendentes daqueles que com o seu trabalho e empenho tornaram fecundas terras estéreis, devastando selvas, sejam preferidos aos outros (...), a mesma equidade e justiça é devida aos primeiros exploradores do mar desconhecido e colonizadores de gentes selvagens (...). (Freitas, 1983: 223)

[A]inda que pelo direito das gentes o comércio com quaisquer povos seja comum a todos, isso assim se deve entender, antes de o comércio ser ocupado por outro príncipe e de se tornar propriedade sua, por quaisquer justas causas, como as que intervieram no referido comércio e exploração dos Portugueses, os quais, sendo os primeiros a abrir e tornar navegável o Oceano Etiópico até os Índios, com muito derramamento de sangue, quase infinitas despesas, extremos trabalhos e perdas, também pelo direito das gentes puderam, à semelhança dos primeiros habitantes da terra (...), apropriar-se daquele direito e proibi-lo aos estrangeiros, em termos equivalentes àqueles com que os outros povos, por sentença dos Sumos Pontífices, o poderiam adquirir primeiro. (Freitas, 1983: 226)

Mas o argumento não prevaleceu. Talvez ele fosse simplesmente inaplicável à imensidão dos mares; afinal, poderia ser argumentado – como faz Grotius por outras palavras – que existe um limite à propriedade, que deve ser proporcional à extensão de seu uso. Então, o argumento de Freitas talvez fosse simplesmente inepto porque, dada a imensidão do domínio reclamado, nem os portugueses nem quaisquer outros povos poderiam realmente explorá-lo. No entanto, a assunção do controle da grande navegação pela marinha inglesa nos séculos XVIII e XIX gerou domínio de fato quase exclusivo para a Grã-Bretanha sobre o comércio marítimo – independentemente da tese jurídica vencedora da liberdade dos mares; independentemente da ausência de efetiva capacidade de exploração de tão grandes territórios, mesmo para essa grande potência. Mais provável é que tenha faltado aos portugueses o poder de somar ao seu argumento a força econômica e política (aqui incluída a força das armas) sem a qual nenhum direito ou privilégio prevalece por muito tempo.

## 2.2

### A propriedade simplificada e abstrata

Não é por distração ou acaso que o *domínio público* e o *domínio privado*, segundo o vocabulário de hoje, foram tratados lado a lado até aqui. Como já ressaltado, da ideia de domínio derivavam, na Alta Idade Média, noções hoje tidas como essencialmente públicas, como soberania e governo – mistura que se manteve em uso até seu definitivo enterro por influência da Revolução Francesa. Trate-se de um sistema com forte herança feudal, como o francês, ou de um Estado patrimonial centralizado, como o português, neles o *domínio* do senhor territorial ou do rei era o que englobava e autorizava seu poder soberano e de governo em determinado território. Na linguagem da época, o domínio incluía o poder de *jurisdição*. E é por isso que, mesmo na obra de juristas que já apresentavam fortes traços modernos, como Grotius, o tratamento do que conhecemos como *domínio público* e *domínio privado* também era feito lado a lado, segundo a mesma lógica.

A correlação do poder político com a noção de *domínio*, contudo, vai progressivamente ser substituída pela ideia de que, na base de todo poder político, deve haver um consentimento (expresso ou tácito) de quem a ele está submetido; consentimento que se dá sob certas condições. O que passa a dominar o discurso de justificação do poder político é, então, a ideia de *contrato social*, que tem nas vertentes de Hobbes, Locke e Rousseau três notáveis representantes: no primeiro, aquele que busca estabelecer as bases em que um governo absolutista se justifica; no segundo, um precursor do liberalismo e seus limites ao poder político; e no terceiro, um republicano, apólogo da democracia direta e da chamada *vontade geral*. Com a substituição do fundamento dominial pelo fundamento contratual do poder político, deixadas de lado as hesitações históricas e resistências iniciais, em quase todo Ocidente a soberania se desvincularia da noção de *domínio* e passaria a fundar-se na ideia de *povo* ou de *nação* sob a influência da Revolução Francesa. Mesmo nas monarquias constitucionais que persistiram, nenhum rei, senão na solidão de seus sonhos, poderia voltar a dizer: “o Estado sou eu”.

Daqui em diante, trataremos, portanto, apenas do domínio privado.

E dizer *domínio privado*, daqui em diante, significará também dizer *propriedade privada*. Domínio ou propriedade. Porque os discursos que construíram o que chamamos de propriedade moderna tenderam a identificar os termos, seja no fazer teórico, seja nas codificações dos séculos XIX e XX. O

trabalho de filósofos políticos do século XVI em diante e de juristas e legisladores dos séculos XVIII e XIX – no caso dos dois últimos, principalmente na França e na Alemanha – consolidaria uma forma *simplificada* (isto é, unívoca) e *abstrata* (isto é, livre de determinações de conteúdo) de pensar o domínio. Como consequência direta, foi reforçado o caráter exclusivo e absoluto da propriedade, porque afastada a bipartição do domínio em *eminente* e *útil* – tão adequada às formas feudais e congêneres – e porque forjada uma ruptura decisiva entre *domínio* e *direitos reais limitados*: o *domínio* passou a ser identificado à propriedade simplesmente, ou seja, a um poder jurídico exclusivo e absoluto sobre uma coisa; os *direitos reais limitados*, por outro lado, muitos dos quais anteriormente gozavam do prestígio de *domínio útil*, passaram a ser considerados *acidentes* da relação dominial (a expressão é de Grossi, 2006: 82), acidentes de um sistema que passa a ordenar a relação homens-coisas a partir do critério supremo da *propriedade*, algo que se revela na ênfase terminológica dos civilistas, para quem os direitos reais limitados nada mais são que direitos sobre *coisa alheia* (*jura in re aliena*).

A chave de compreensão dessa transmutação ocorrida com a noção de propriedade, embora não se esgote aqui, passa pelos seguintes movimentos, todos interligados.

Primeiro, passa pelas filosofias que a partir do Renascimento centraram seu sistema de pensamento nas hipóteses de indivíduos preexistentes à sociedade, à *pólis*; indivíduos dotados de direitos naturais anteriores à instituição do político, portanto – hipóteses das quais o *estado de natureza* é a mais conhecida. Essas filosofias se opõem às vertentes de pensamento que, influenciadas por Aristóteles e Tomás de Aquino, concebem o social, o político, como *naturais* e procuram, por isso, observar e intervir neles segundo a *ordem natural das coisas*, ou *ordem objetiva das coisas*, ou *natureza das coisas* – expressões que revelam um pensamento não enraizado no indivíduo. No que diz respeito à propriedade privada, a *tradição individualista* que prevaleceu sobre a aristotélico-tomista reconheceria nela um *direito natural* do indivíduo, anterior à ordem jurídica posta pelo Estado, o que é antes confirmado do que negado pelo papel fundante e absoluto exercido pela propriedade nos Códigos Civis francês e alemão.

A transmutação, em segundo lugar, passa também pelo fato de quase todas essas filosofias centradas nos indivíduos serem também filosofias do *contrato*

*social*, filosofias que fundam o Estado e sua lei na *vontade* dos indivíduos de limitar a extensão de seus direitos naturais em busca de benefícios maiores do que os propiciados pelo estado de natureza – o que desembocará, p.ex., na concepção, tão cara ao movimento das codificações, de que a lei positiva é a única fonte direta do direito, porque estabelecida por consentimento direto ou indireto (por meio de representantes) dos cidadãos, formalmente iguais e livres, que votam em assembleias. Essa vertente recebe o combate, assim como da própria tradição aristotélico-tomista referida, de (a) movimentos cientificistas, (b) movimentos de fundamentação do Direito em razões objetivas e (c) movimentos historicistas, para os quais haveria postulados científicos, racionais ou históricos objetivamente válidos e que não poderiam ser destruídos pela lei positiva. Esses postulados, no caso dos movimentos cientificistas, opõem o problema da *verdade* às teorias voluntaristas da lei e seu domínio pelo reino das *opiniões*; no caso dos racionais-objetivistas, como Leibniz (1646-1716), opõem-se aos voluntaristas o problema do *justo* e seus princípios de igualdade e proporção, ou ainda, como em Bentham (1748-1843), o problema da *utilidade geral* da lei, que define o *bom governo*, e que também seria desconsiderada por um voluntarismo cego; já no caso de historicistas como Savigny (1799-1861), a apologia do voluntarismo legal representaria um atentado contra o trabalho lento e duradouro do *espírito* de cada povo (*Volksgeist*), que forja silenciosamente no tempo a sua própria cultura jurídica. (Hespanha, 2003: 227-232 e 270-274) No que diz respeito ao nosso tema, esse embate é importante como contexto teórico que envolve o papel das codificações, da lei positiva em geral e da elaboração conceitual (especialmente na Alemanha) que, não obstante toda a celeuma, deságua em resultados muito similares no que diz respeito à proteção e afirmação, legal e conceitual, da propriedade privada.

Não são esses os pontos que exploraremos a seguir. Tais movimentos foram tratados de forma bastante genérica. A complexidade que mostra como toda generalização é, em certo sentido, uma violência histórica revela-se, por exemplo, na tentativa de classificarmos Grotius: sem dúvida um jurista mais moderno do que clássico, próximo dos contratualistas, mas que, a seu modo, funda todo direito na *natural* (e clássica) *sociabilidade dos homens*, razão por que deduz antes

*obrigações naturais* do que *direitos naturais*, que só aparecerão num momento posterior da obra.<sup>40</sup>

No entanto, desde que o panorama seja tomado como mero contexto geral de ideias que envolvem nosso tema, terá cumprido sua função para podermos prosseguir. Porque concentraremos nas próximas páginas a atenção em um terceiro aspecto, estreitamente ligado aos dois anteriores, para a explicação da transmutação havida em torno da propriedade privada com a consolidação da dupla-revolução. Trata-se da construção histórica da noção de *direito subjetivo*, cuja lógica repercute no movimento de codificação francês e que vive seu apogeu conceitual no final do século XIX. Ou seja, é a noção central para entender o direito de propriedade pós dupla-revolução, porque o protótipo dos *direitos subjetivos* é a propriedade privada: simplificada e abstrata.

### 2.2.1

#### Dois antecedentes do direito subjetivo

Os principais trabalhos de Filosofia e História do Direito de Michel Villey (1914-1988) têm o sentido bastante evidente de afirmar uma suposta superioridade da forma romana de pensar o “jurídico”: não a forma que os romanistas modernos construíram sobre o passado – baseada em fundamentos estranhos aos originais – mas a dos romanos históricos, na época clássica e real daquela civilização. Segundo Villey, essa forma clássica sustentava-se sobre um tipo cosmológico de pensamento, como o de Aristóteles, reapropriado depois por Tomás de Aquino, ou seja, um pensamento voltado para a compreensão da ordem global das coisas – no caso da sociedade, a ordem sócio-política, que preexiste a tudo.

O que há de particular na doutrina de Aristóteles e de São Tomás é fundar a ciência jurídica não sobre a ‘natureza do homem’ individualmente considerado, como será a pretensão bastante estranha dos modernos, e de onde os modernos inferirão este atributo do homem isolado, seu poder, seu ‘direito subjetivo’; mas sobre a base de um dado natural que será fecundo de outro modo, a partir da

<sup>40</sup> “Este cuidado pela vida social, de que falamos de modo muito superficial, e que é de todo conforme ao entendimento humano, é o fundamento do direito propriamente dito, ao qual se referem o dever de se abster do bem de outrem, de restituir aquilo que, sem ser nosso, está em nossas mãos ou lucro que disso tiramos, a obrigação de cumprir as promessas, a de reparar o dano causado por própria culpa e a aplicação dos castigos merecidos entre os homens”! (Grotius, *DGP*: Proleg., §8º)

observação da ordem inerente ao corpo social; mas sobre a ‘natureza cósmica’. O ofício do jurista, segundo essa filosofia, não é de modo algum o serviço do indivíduo, a satisfação de seus desejos, a proclamação de suas potências; (...) o jurista é o ‘sacerdote da justiça’ (*sacerdotes justitiae*, diz Ulpiano dos jurisconsultos). Ele persegue o justo, esse valor agora estritamente definido, que é harmonia, equilíbrio, boa proporção aritmética ou geométrica entre as coisas ou as pessoas. (Villey, 1969: 148)<sup>41</sup>

Para o autor, o *direito*, a justa proporção das coisas, seria não um antecedente ao trabalho do jurista, mas um resultado que se obtém diante de poderes de fato exercidos conflituosamente, determinando-se caso a caso a *parte* que cabe a cada reclamante. O direito do indivíduo seria, então, esse *resultado* que estabelece a *parte* que lhe cabe num conflito, ou seja, o próprio *bem* a ele atribuído em casos de embate concreto; o direito não é um poder do indivíduo; “o poder do indivíduo é ao contrário aquilo que o direito limita e que jamais o direito consagra como algo ilimitado” (Villey, 1969: 149); o direito é uma relação objetiva supraindividual, que se revela nas fórmulas clássicas que definem o ofício do jurista a partir da indagação pelo justo (*id quod justum est?*) e da função de atribuir o que cabe a cada um (*suum jus cuique tribuere*). Se havia em Roma diferentes estatutos como o do cidadão romano, o do estrangeiro, o do escravo ou do homem liberto, os quais atribuíam poderes diferentes a cada qual, isso não significa que os estatutos fossem algo correspondente ao que conhecemos como *direitos subjetivos*. Porque o direito (o justo, a medida proporcional) não se teria nunca confundido com o próprio *poder* do indivíduo na Roma histórica.

Nosso modo de pensar atualmente está imerso em outro regime. O regime dos *direitos subjetivos*; o regime que supõe a existência, anterior a qualquer relação concreta, de poderes do indivíduo, sendo os principais deles tendencialmente absolutos<sup>42</sup>. Essa noção está na base dos chamados direitos naturais individuais, dos direitos humanos e dos direitos fundamentais positivados em nossas Constituições. E o seu protótipo histórico é o direito de propriedade, que Villey utiliza com frequência no desenvolvimento de sua crítica à categoria. Não só por isso, mas também porque alinha Espinosa a Hobbes, Locke e outros, que teriam construído sua Filosofia Política a partir da noção de direitos subjetivos, a argumentação do autor nos interessa. A crítica das preferências

<sup>41</sup>Todas as citações desta obra de Villey são traduções livres do original francês.

<sup>42</sup>Expressões contemporâneas como *direitos subjetivos públicos* e *direitos subjetivos coletivos*, eventualmente encontradas, são más adaptações que, na verdade, tentam salvar uma categoria conceitual incapaz de cobrir todo o objeto do ofício do jurista.

clássicas de Villey e da classificação que faz de Espinosa será elaborada na Parte II.

Existem dezenas de definições diferentes do que sejam direitos subjetivos. Listá-las seria inútil para a tese. O sentido largo adotado por Villey é adequado: “o direito subjetivo é um *poder* do sujeito individual, poder ao qual uma certa escola de juristas atribui a consagração e – por vezes, posteriormente, graças à intervenção do Estado – a sanção do direito” (Villey, 1969: 147).

### 2.2.1.1

#### O nominalismo de Guilherme de Occam

Denomina-se *nominalismo* a uma tradição filosófica sumariamente reconhecida por defender a existência apenas conceitual de termos universais, como *humanidade*; termos que servem de instrumento de comunicação, cuja existência é *nominal*, não exatamente real. Dessa forma, o conhecimento é produzido não a partir de uma ideia de totalidade, mas de uma ideia de somatório de partes singulares do todo – as únicas coisas com existência real. (Lopes, 2009: 147-157)

Conhecida tese de Villey – não importa para nós se historicamente correta – sustenta que a epistemologia moderna dos direitos subjetivos instaura-se a partir da obra de Guilherme de Occam (1290-1349). E, diz ele, ganha força com Hobbes, Espinosa, Gassendi, Locke e Wolff; revigora-se em Kant; até receber seu vocabulário e forma finais com os pandectistas alemães do século XIX (1969: 141-2).

De dois modos os direitos subjetivos se ligariam fundamentalmente ao movimento conhecido em Filosofia como *nominalismo*, que tem em Occam (ao lado de Duns Scotus) um precursor.

Primeiro, pela definição clara, completa e original do *direito subjetivo*, em oposição à tradição clássica, que Villey atribui antes de todas à obra *Opus nonaginta dierum*, de Occam (por volta de 1332). Tal obra se centra na polêmica havida com o Papa João XXII sobre terem ou não os franciscanos direito de propriedade sobre os bens de que usufruíam (móveis, terras, mosteiros): a querela da pobreza.



Os franciscanos renunciavam a qualquer *direito*, especialmente ao direito de propriedade, incompatível com seu voto de pobreza, e se diziam apenas *usuários* de fato dos bens à sua disposição; não reivindicavam *direito de uso*, apenas *usavam de fato* coisas que lhes eram disponibilizadas. Essa interpretação da relação franciscanos-bens havia sido referendada por bulas papais do século XIII. Até que o papa João XXII, combatendo a ideia-base dos franciscanos de que a virtude cristã suprema estaria na abstenção da propriedade, decidiu impor-lhes títulos de propriedade. A argumentação jurídica de João XXII, à moda clássica, era de que os franciscanos tinham o uso estável e assegurado e percebiam todos os frutos das coisas de que se diziam meros usuários de fato; logo, eles absorviam todo *valor* dessas coisas, restando para a Igreja apenas um título dominial verbal e vazio. O suposto uso de fato seria, portanto, verdadeiro *direito real*, direito de propriedade dos franciscanos coletivamente considerados, que deveria ser declarado e reconhecido.

A defesa de Occam em favor dos franciscanos funda-se, antes do mérito, no caráter relativo das palavras: nomes que dependem do ponto de vista de quem os utiliza. Daí a necessidade, antes de qualquer polêmica, de definir o sentido dos termos sobre os quais recai o conflito. O termo *dominium*, centro da polêmica com o Papa, é tomado por Occam como exemplo para mostrar os múltiplos significados que comporta em campos como Teologia, Moral, Filosofia Natural... Caberia, então, defini-lo sob o ponto de vista jurídico. E é nesse movimento de construção de definições que Occam apresenta uma noção diferente de direito (*jus*): não mais o bem, a parte, o resultado equitativo; direito seria o *poder que temos sobre um bem*; poder que é concedido por uma *lei positiva*; poder que pode ser reivindicado judicialmente e é dotado de uma *sanção*; poder que pode ser *classificado por seu conteúdo* (o que geraria diversos direitos subjetivos diferentes – o dos reis, suseranos, vassalos; o do senhor, o do enfiteuta, o do arrendatário...). Daí por que, segundo Villey, não mais *direito* simplesmente (*id quod justum est*); doravante *direito subjetivo*, poder dotado de sanção. Contra o Papa, Occam diz que os franciscanos, assim como o Cristo, só renunciariam ao *poder*, principalmente o de recorrer à justiça e impor sanção, mas não ao *uso de fato* das coisas exteriores. (Villey, 1969: 158-169)

A segunda e talvez maior influência do *nominalismo* para a construção da noção de direito subjetivo está nos próprios fundamentos individualistas dessa filosofia.

Enquanto a ciência aristotélica é uma ciência do *geral*, a ciência nominalista gravita em torno do indivíduo, único ente dotado de existência real. É para serviço dos indivíduos, de sua utilidade, de sua liberdade e desenvolvimento que o direito existe. Direito subjetivo, portanto. Instaura-se, assim, o *ponto de vista do particular* como premissa da epistemologia jurídica moderna. A estranha combinação medieval de *poderes individuais* de reis, senhores e vassallos, que antes era um regime social amorfo, receberia com Occam o aval de ciência, já que afastado o ponto de vista supraindividual da *cidade*, da ordem social etc. para considerar o poder de cada qual autonomamente considerado como o centro da atenção jurídica (Villey, 1969: 171 e 176).

A moral cristã e franciscana, que está na raiz histórica desse pensamento, insiste sobre a liberdade do indivíduo como valor central; liberdade que se revela virtuosamente cristã no ato gratuito e altruísta, como na parábola do Bom Samaritano, que agiu sem ter obrigação; que se revela nos votos de pobreza, castidade e obediência, voluntariamente abraçados por São Francisco contra todas as benesses que o mundo lhe oferecia. Os direitos – isto é, poderes outorgados por leis positivas – dentre os quais sobressai a propriedade, estão à livre disposição dos homens, que podem usá-los como bem quiserem; ou não usar; ou até mesmo renunciar a qualquer deles – suprema virtude. Para que essa virtude se manifeste, o pressuposto é de que os homens sejam necessariamente livres, verdadeiros “centros de poderes absolutos” – afirma Villey, citando o *Breviloquium* de Occam (Villey, 1969: 172; cf. também p. 176)

Tomás de Aquino também valorizava atos altruístas, mas apenas num domínio espiritual superior e alheio ao direito. Num domínio inferior, o domínio da moral – em que o direito e a justiça estariam inseridos – para Tomás de Aquino nenhum poder individual seria naturalmente livre, isto é, nenhum ato seria indiferente à moral natural, podendo então conviver perfeitamente a liberdade superior do monge, que vive pobre e renuncia a beneficiar-se do direito, com um estágio inferior e viciado da vida, em que caberia à justiça atribuir a cada um o que lhe é devido. (Villey, 1969: 173) Logo, o erro de Occam – erro fecundo, porque fez escola – estaria no fato de transpor para o terreno do direito modos de

pensar próprios do domínio espiritual, como a caridade e a valorização da liberdade natural de escolher entre ser ou não caridoso, que lhe é anterior. E isso repercute na sua forma bastante particular de pensar questões sociais, inclusive a propriedade. Eis a crítica de Villey:

Como acabamos de ver, ele transporta para a teoria jurídica da propriedade seu amor pela vida comunitária cristã e franciscana: o que o leva a dar do direito de propriedade uma imagem voluntariamente empobrecida e pejorativa, desenhada do ponto de vista do monge, e apenas para justificar a opção dos monges de dela se absterem. Do personalismo cristão válido no plano sobrenatural, ele retira toda uma filosofia (...). E a maravilhosa noção cristã da liberdade, válida para o monge desligado do mundo – mas talvez menos para os homens destruídos pelo temporal, proprietários, negociantes, escroques, ladrões, dos quais se ocupa o jurista – ele a transpõe precisamente para o mundo do direito. (Villey, 1969: 173)

Curiosamente, de uma filosofia cuja matriz é a renúncia à propriedade, como a franciscana, surge a categoria central do jurídico na modernidade, que é o *direito subjetivo* – e cujo maior exemplo viria a ser justamente a propriedade. O papel fundamental da filosofia nominalista na construção dos direitos subjetivos não está no tratamento que Occam dá à propriedade, mas no fato de ter deslocado para o indivíduo, sua vontade e poder de agir – vocacionados para o absoluto, à imagem de Deus (Villey, 1969: 171) – a condição de centro informador, a condição de primeira fonte e última finalidade, do Direito moderno.

#### 2.2.1.2

##### O liberalismo de John Locke

John Locke (1632-1704), contemporâneo do nosso Espinosa, é autor de um famoso capítulo sobre a propriedade em seu *Segundo Tratado sobre o Governo Civil* (STGC). Embora não utilize a expressão *direito subjetivo*, observamos no livro dois traços distintivos do moderno contra a tradição clássica do Direito, que fazem do autor uma referência importante para a investigação das origens teóricas dos direitos subjetivos. Primeiro e mais importante: o de partir do ponto de vista do indivíduo e sempre voltar a ele para referendar seu raciocínio. Segundo: o de identificar direitos naturais e poderes individuais, deslocando a discussão clássica da *justa medida social* para a discussão moderna da *legitimidade* da propriedade, investigada sob a ótica da sociedade como um agregado de indivíduos. O texto e a tese de Locke são conhecidos, mas quero

propor um caminho particular de leitura, a partir dessas duas lentes da noção geral de *direito subjetivo*.

Na Parte II desta tese, sustentarei que um nítido ponto de divergência entre a Filosofia Política de Locke e Espinosa está justamente na centralidade e no tratamento dado pelo primeiro à propriedade, o que sem dúvida limita o alcance de aparentes aproximações das obras de cada um<sup>43</sup>. Por ora o objetivo é outro.

O *ponto de vista do indivíduo* conduz o *Segundo Tratado* do início ao fim, livro no qual Locke define o *poder político*. Para o autor, o estado de natureza caracteriza-se por uma liberdade plena de ação de cada indivíduo, sem qualquer autoridade constituída acima dele (*STGC*, §4º); apenas o consentimento de cada um pode limitar aquela liberdade original plena (*STGC*, §§15, 95, 113); esse consentimento que institui o estado civil visa a uma melhor proteção das propriedades (vida, liberdades e bens) de cada indivíduo, em comparação com aquela do estado de natureza, porque, embora o direito natural preexistisse, o gozo daquelas propriedades é incerto no estado de natureza, em que vigia a justiça privada constantemente imersa em paixões e insegurança (*STGC*, §§ 13, 87, 123, 125); ligados por consentimento a um corpo político, os indivíduos submetem-se daí em diante à decisão da maioria dos indivíduos que constituem esse mesmo corpo (*STGC*, §§95-99); tal consentimento à autoridade do estado civil pode ser *expresso ou tácito*, sendo tácito o consentimento de todos aqueles que detêm e desfrutam de posses ou liberdades sob certo governo (*STGC*, §119); quando se integra a um corpo social o indivíduo renuncia, em favor da lei civil, a dois poderes do estado de natureza: renuncia parcialmente ao poder de fazer o que ele mesmo considera adequado para sua própria preservação, e para a dos demais que lhe interessem, e renuncia, totalmente, ao poder de punir privadamente a ocorrência de crimes contra as suas próprias propriedades ou a dos demais que lhe interessem (*STGC*, §§128-130); o limite dessa renúncia, contudo, é a preservação das propriedades de cada um, propósito mais importante do estado civil, do qual este não deve se desviar (*STGC*, §§ 131, 134, 136, 138, 171, 221, 222); e é por isso que o poder absoluto, no sentido de ilimitado, se diferencia tanto do estado

<sup>43</sup> Wim Klever, grande espinosista holandês contemporâneo, publicou artigo referencial sobre o tema, no qual sustenta a existência de forte influência de Espinosa nos pontos centrais de toda filosofia de Locke, o que o autor demonstra emparelhando lado a lado trechos da obra de cada um dos filósofos. (Klever, 2013: 81-110; Klever, 2014: 103-133) No que diz respeito à propriedade, a aproximação parece exagerada, como veremos no item 4.1 da parte II.

civil quanto a escravidão da propriedade (*STGC*, §174), já que desconsidera direitos naturais dos indivíduos, isto é, suas *propriedades*: vida, liberdades e bens; e quando leis e regras deixam de funcionar como guardiães das propriedades, instaura-se um estado de guerra dos poderes instituídos contra o povo, autorizando-o a levantar-se em defesa de seus direitos naturais (*STGC*, §§222, 228, 232, 235); e cada homem será o juiz de seus próprios atos quando se vir em estado de guerra com outro homem ou com um governo (*STGC*, §§ 17 e 241).

Esse *ponto de vista do indivíduo* informa todo o capítulo dedicado por Locke à propriedade (§§25-51). A primeira coisa a notar é que, nele, o autor circunscreve a noção de *propriedade* aos bens, enquanto no restante da obra o sentido de propriedade é mais largo, referindo-se à vida, às liberdades e aos bens, principalmente quando usado o termo no plural: propriedades (p. ex., *STGC*, §123). A questão com que Locke se defronta é a de ser ou não legítima a apropriação privada de bens; e, sendo legítima, sob que condições. E essa legitimidade é aferida sob a perspectiva do estado de natureza, ou seja, independentemente da instituição de um estado civil. Para Locke, portanto, a propriedade é anterior à instituição de um governo e anterior à própria sociedade. Trata-se de uma aferição eminentemente tomada do ponto de vista do indivíduo saber se é ou não proprietário.

Segundo as linhas estruturantes do pensamento do autor, embora no estado de natureza coisas e “criaturas inferiores” fossem comuns a todos, cada homem passou a ser proprietário daquilo que, pelo seu trabalho, separou da condição natural. Isso porque cada homem é antes de tudo proprietário de si mesmo, de suas ações e do seu trabalho (*STGC*, §44). Assim, as coisas que o seu trabalho – reflexo da propriedade que tem de si mesmo – destacou ou produziu a partir da anterior condição comum passaram a ser coisas anexas à própria pessoa (*STGC*, §27). Não fosse assim, condenados à perpétua condição comum, os bens não teriam qualquer utilidade para os homens, o que seria um contrassenso (*STGC*, §28). Os exemplos iniciais são rústicos: o fruto colhido da árvore comum é propriedade de quem colhe, assim como o jarro de água preenchido da fonte comum, a caça arrebatada em terras comuns etc. É por direito natural, aferido a partir do trabalho individual, que nos tornamos proprietários desses bens. Mas esse mesmo direito natural impõe um limite natural: não pode haver, no estado de natureza, desperdício. A propriedade dos frutos, do jarro de água e da caça só será

legítima se não houver desperdício do que o trabalho foi capaz de acumular. Porque, pelo critério primordial da utilidade, o desperdício impede sem qualquer justificativa que o excedente seja consumido por outrem. (*STGC*, §31)

É ao *trabalho* que remontam, originalmente, os atuais títulos de propriedade; foi o trabalho que *começou* a propriedade, depois continuada pelas regras consensuais das leis positivas e do dinheiro (*STGC*, §§45, 48 e 51)

O mesmo raciocínio aplica-se inicialmente à *terra* – bem considerado supremo pelo autor. Toda extensão que pudesse, no estado de natureza, ser arada, plantada, melhorada e cultivada pelo homem, assim como os produtos dela retirados que pudessem ser efetivamente utilizados, constituíam *sua* propriedade. E isso sem prejuízo algum de terceiros, porque, para Locke, haveria terra suficiente para todos. (*STGC*, §§32 e 36) A instituição do dinheiro, do estado civil e suas leis positivas, contudo, legitimará o acúmulo independente do trabalho.<sup>44</sup>

É interessante observar rapidamente a questão do limite do originário direito natural de propriedade, ou *regra natural da propriedade*: “cada homem deve ter tanto quanto possa usar” (*STGC*, §36). Ainda que a regra inclua a perspectiva dos não-proprietários no raciocínio de Locke, não o faz como se houvesse uma ótica do *todo*, do *social*, que reprovasse a conduta do proprietário que desperdiça. A perspectiva continua sendo individual: é o indivíduo que não

<sup>44</sup> Quando trata da instituição do dinheiro e da possibilidade de acúmulo, a posição de Locke acerca da terra oscilará, parecendo legitimar o acúmulo de terras independente do trabalho por legislações positivas que Estados aliados e particulares consentem expressa ou tacitamente respeitar: “vê-se claramente que os homens concordaram com a posse desigual e desproporcional da terra, tendo encontrado, por um consentimento tácito e voluntário, um modo pelo qual alguém pode possuir com justiça mais terra que aquela cujos produtos possa usar, recebendo em troca um excedente em ouro e prata que podem ser guardados sem prejuízo”. (*STGC*, §50) Embora esse trecho tenha sofrido interpolações de terceiros que, segundo tradutores de Locke, dificultariam a compreensão do que realmente o autor quis dizer (Locke, 2005: p. 416, nota 1), uma vez lido em conjunto com outro trecho, ainda que relativamente obscuro mas sem interpolações indicadas pelos mesmos tradutores, autoriza-se a interpretação de que o texto original realmente legitimaria o acúmulo desproporcional, isto é, independente do trabalho. Leia-se: “[e] embora depois, em algumas partes do mundo (onde o aumento da população e da riqueza, com o *uso do dinheiro*, tornou a terra rara, e portanto de algum valor), as diversas *comunidades* estabelecessem os limites de seus diferentes territórios e, por meio de leis em seu seio, regulassem as propriedades dos homens particulares de sua sociedade – assim, por meio de *pacto* e acordo, *estabelecendo a propriedade* que o trabalho e o esforço haviam começado –, e as ligas que se haviam formado entre diversos Estados e reinos, rejeitando expressa ou tacitamente qualquer reivindicação ou direito à terra em posse de outros, abandonassem por consentimento comum suas pretensões ao direito natural comum, que tinham originalmente a tais territórios, e desse modo, por meio de um *acordo positivo*, estabelecessem uma propriedade *entre si próprios em diferentes partes e parcelas da Terra*, mesmo assim, há ainda *grandes extensões de solo* disponíveis (...), que estão *incultas* e são mais do que as pessoas que nelas vivem usam ou podem usar e, portanto, ainda são comuns, embora isso dificilmente possa acontecer naquela parte da humanidade que consentiu no uso do dinheiro.” (*STGC*, §45)

pôde colher e consumir o fruto desperdiçado; é a exclusão da chance de outro indivíduo cultivar ou fixar pasto em um terreno deixado baldio pelo “proprietário”, o que está no centro do argumento do autor, como se houvesse uma “cota”, uma “parte”, para cada um: “tanto quanto qualquer pessoa possa fazer uso de qualquer vantagem da vida antes que se estrague, disso pode, por seu trabalho, fixar a propriedade. O que quer que esteja além disso excede a sua *parte* e pertence a outros.” (*STGC*, §31, grifo meu).

Mas aquele critério original legitimador da propriedade, o *trabalho*, e o seu próprio limite proporcional, o *uso* do bem, passaram a ser secundários com a instituição de uma moeda comum ou dinheiro, por consentimento expresso ou tácito dos indivíduos. Porque, a partir desse momento, aqueles bens diretamente úteis à vida, como os alimentos, as roupas e o transporte, puderam ser convertidos em dinheiro ou metais preciosos, que não têm em si mesmos utilidade à vida do homem, sendo meros meios de troca consensualmente aceitos. A ausência de utilidade direta do dinheiro legitimaria o seu acúmulo em favor do proprietário, que goza da mesma proteção que, no estado de natureza, goza a propriedade obtida segundo o critério do trabalho. (*STGC*, §§46-48) No rústico exemplo de Locke, é algo como em vez de trocar maçãs (que estragam rápido) por nozes (que estragam em um ano), trocar maçãs ou ameixas ou nozes (que estragam) por metais preciosos (que nunca estragam):

Aquele que *colhesse* cem alqueires de bolotas ou de maçãs tinha, por conseguinte, a *propriedade* delas; eram seus bens assim que fossem colhidas. Era necessário tão-somente cuidar para que não se estragassem antes que as usasse, do contrário teria colhido mais que a sua parte e roubado a parte alheia. E era com efeito uma tolice, bem como uma desonestidade, acumular mais que o que se era capaz de usar. Se cedesse uma parte a outra pessoa, de modo que não se estragasse inutilmente em suas mãos, essa parte também teria sido usada. E também, se trocasse algumas ameixas que se teriam estragado em uma semana por nozes de que se poderia alimentar durante um ano, não causaria dano algum; não desperdiçaria a reserva comum nem destruiria uma parte dos bens pertencentes aos outros, conquanto nada percesse inutilmente em suas mãos. Mais uma vez, se trocasse suas nozes por um pedaço de metal cuja cor lhe agradasse, ou sua lenha por uma pedra brilhante ou um diamante, e as guardasse consigo por toda a vida, não estaria invadindo o direito alheio e poderia acumular tantas dessas coisas duráveis quanto lhe aprouvesse; o exagero *nos limites de sua justa propriedade* não residia na extensão de suas posses, mas no pericimento inútil de qualquer parte delas. (*STGC*, §46)

Mais uma vez revela-se como soberano, em Locke, o *ponto de vista do indivíduo* na questão do acúmulo proprietário. Pois, não importando outra indagação a não ser a atenção às primeiras necessidades da vida de terceiros (indivíduos), o acúmulo de bens duráveis e imperecíveis não comporta qualquer limite em si, mesmo o acúmulo daqueles bens dotados de maior poder social e político como o dinheiro. E não comporta qualquer limite justamente pelo fato de a perspectiva do arranjo social ser, em Locke, um *a posteriori* em relação à propriedade individual, qualquer que ela seja, adquirida pelo trabalho ou pelo acúmulo que, como por uma lenda, reivindica a herança longínqua de um trabalho original e a mesma proteção<sup>45</sup>.

O segundo aspecto distintivo da influência de Locke sobre a ótica dos direitos subjetivos, que viria a prevalecer na tradição jurídica moderna, já está presente no aspecto anterior: é que os poderes dos indivíduos no estado de natureza identificam-se com seus direitos naturais. Essa *identificação de poder e direito*, fundadora dos direitos subjetivos, já estava presente, com mais clareza, em Hobbes (Villey, 1969: 179-207). Mas se Locke polemiza com Hobbes, sem citá-lo, para defender que o estado de natureza não é um estado de guerra; se difere notoriamente de Hobbes com relação aos direitos naturais que permanecem após a instituição do estado civil; ambos, Hobbes e Locke, se aproximam com relação a uma tradição jurídica que daria muitos frutos: a de não conceber a sociedade como natural, existindo, ao contrário, um estado de natureza anterior ou concomitante ao estado civil; a de que no estado de natureza os indivíduos são dotados de direitos que se confundem com os poderes da vontade de cada um, poderes esses naturalmente ilimitados em Hobbes e moralmente limitados, por princípios de humanidade, em Locke. Comparem-se os dois trechos abaixo: o primeiro do *Leviathan* e o outro do *Segundo Tratado*. A base de raciocínio jurídico é a mesma.

O *direito de natureza*, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua própria vida; e

<sup>45</sup> “Descubra-se qualquer coisa que tenha o *uso* e o *valor do dinheiro* entre vizinhos e ver-se-á que o mesmo homem começará logo a *ampliar suas posses*” (STGC, §49). “Desse modo, penso eu, torna-se muito fácil conceber sem a menor dificuldade de que modo *pôde o trabalho, no princípio, dar início a um título de propriedade* sobre as coisas comuns da natureza” (STGC, §51).



consequentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim (Hobbes, *Lev.*, I: cap. 14)

Para compreender corretamente o poder político e traçar o curso de sua primeira instituição, é preciso que examinemos a condição natural dos homens, ou seja, um estado em que eles sejam absolutamente livres para decidir suas ações, dispor de seus bens e de suas pessoas como bem entenderem, dentro dos limites do direito natural, sem pedir a autorização de nenhum outro homem nem depender de sua vontade. (Locke, *STGC*, §4º)

A base do raciocínio jurídico é a mesma porque, em ambos, *direito* não é uma medida, *direito* é um poder individual.

Hobbes assume essa concepção de forma convicta e definitiva, porque não hesita em afastar a existência de *deveres* dos indivíduos com relação aos demais no estado de natureza, do que deriva sua noção de guerra de todos contra todos. Na conhecida distinção do *Leviathan*, *direito* e *lei* se distinguem tanto quanto *liberdade* e *obrigação*, pois a lei é o que determina a fazer ou deixar de fazer algo, enquanto o direito é a própria liberdade naturalmente ilimitada do indivíduo (*Lev.* II, cap. 26; *DFJ*, cap. 2). E, embora no estado de natureza todos tenham *direitos* sobre todas as coisas, somente no estado civil a *lei* instituída pela autoridade soberana é capaz de estabelecer deveres ou obrigações. Escreve Hobbes:

[q]uando se faz um pacto em que ninguém cumpre imediatamente sua parte e uns confiam nos outros, na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra de todos os homens contra todos os homens), a menor suspeita razoável torna nulo esse pacto. Mas se houver um poder comum situado acima dos contratantes, com direito e força suficiente para impor seu cumprimento, ele não é nulo. (Hobbes, *Lev.*, I, cap. 14)

Já Locke não aceita ir tão longe e fala em “limites do direito natural”, os quais, em parágrafos posteriores, serão esclarecidos como deveres calcados em princípios de humanidade diante do próximo: não destruir o outro, não atentar contra sua liberdade, saúde e até mesmo contra seus bens materiais, senão quando necessário para a autopreservação (*STGC*, §6º). Já haveria em estado de natureza uma justiça privada, constituída pela livre associação de homens que tomam para si a defesa da paz. Ou seja, já haveria *lei*, comando dotado de sanção, no estado de natureza. Mas não se deve perder de vista que o reconhecimento dos deveres sob a forma de “limites do direito natural”, em Locke, em si mesmo demonstra que o vetor que prevalece no autor para compreender o direito natural está na sua

identidade com o poder individual. Porque os limites funcionam como ressalvas; os deveres com o próximo são abstenções (não lesar o outro) ou encargos morais de uma vantagem a eles muito superior, como o dever de caridade do rico, algo muito diferente da tradição jurídica clássica de pensar o direito correlacionando, horizontalmente, poderes e deveres, para estabelecer a *justa medida ou proporção* que cabe a cada um no todo social.

Essa identificação do poder individual com o direito natural do indivíduo está presente no núcleo do raciocínio de Locke acerca da propriedade. Esta não é o resultado de uma operação jurídica concreta que determina, considerando o todo (a sociedade), os bens que cabem a cada um; propriedade é uma projeção da personalidade do indivíduo sobre o mundo, porque antes de qualquer coisa os homens são donos de si mesmos, de suas ações e de seu trabalho.

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)

O “grande fundamento da propriedade”, para Locke, é o poder natural que antes de tudo cada indivíduo tem sobre si mesmo.

Locke é justamente reconhecido como precursor da tradição liberal, em especial porque sustenta a existência de diversos direitos naturais dos indivíduos contra o Estado e a sociedade, isto é, direitos independentes e limitadores dos processos políticos e sociais; também porque adota a ótica do indivíduo e de suas propriedades (vida, liberdades e bens) como centro informador de seu pensamento político. Traços republicanos como a prevalência da decisão da “maioria” após constituído o estado civil (STGC, §95 e ss.) e traços clássicos como a necessidade de os governos perseguirem o “bem comum” (STGC, §§158, 171, 173 etc.) autorizam relativizações. O núcleo liberal dos direitos naturais e da perspectiva individual, contudo, parece sempre intangível: a cidade, o social, o político não preexistem ao indivíduo e seus direitos naturais; o *bem comum*, por sua vez,

parece pouco mais do que um complemento genérico à preservação das propriedades, complemento que engloba coisas importantes para o estado civil que Locke não pode predeterminar – o que indicia que, na verdade, o critério supremo da legitimidade do poder político seria a preservação das propriedades, cujo significado Locke determina muito bem do início ao fim do *Segundo Tratado*.<sup>46</sup>

Essa lógica repercutirá no marco multiplicador das declarações de direitos individuais (universais, constitucionais, humanos) dos séculos posteriores, reflexo seguro da virada em favor da tradição moderna contra a tradição jurídica clássica.

### 2.2.2

#### Direito subjetivo, simplificação e abstração: o Código Napoleão

Em 5 de agosto de 1792 a Assembleia Nacional Legislativa decreta a abolição de todos os efeitos do regime feudal em território francês, para só então liberar definitivamente a propriedade da terra de quaisquer privilégios devidos a senhores.<sup>47</sup> A máxima de que *não há terra sem senhor* (*nulle terre sans seigneur*) é expressamente revogada (art. 1º); a terra é declarada aberta e livre de qualquer direito feudal (art. 2º); e não se concede aos senhores indenização pela perda de seus privilégios (art. 5º). O que há de impressionante, ao olhar moderno, nessa Lei histórica é a enumeração de rendas senhoriais, feita no art. 5º, que não é sequer exaustiva, mas cuja incrível multiplicidade de fatos geradores (morte, fogo, caça, aragem, colheita, pequenos negócios, fortificação de cidades e castelos, casamento etc.) não comporta tradução livre:

#### Art. V

Tous les droits féodaux ou censuels utiles, toutes les redevances seigneuriales annuelles en argent, grains, volailles, cire, denrées ou fruits de la terre, servis sous la dénomination de **cens, censives, surcens, capcasal, rentes seigneuriales et emphytéotiques, champart, tasque, terrage, arrage, agriers, complant, soete, dîmes inféodées**, en tant qu'elles tiennent de la nature des redevances féodales ou censuelles, (...), et connus sous la dénomination de **feu, cheminée, feu allumant, feu mort, fouage, moncage, bourgeoisie, congé, chienage, gîte**

<sup>46</sup> A não ser no §158 do *Segundo Tratado*, quando Locke argumenta a partir do pressuposto isolado de que a lei suprema da sujeição ao governo é o bem-estar do povo (*salus populi suprema lex*), nas demais ocasiões o critério genérico do bem comum aparece ao lado do critério específico da preservação das propriedades dos indivíduos, como medida da legitimidade do poder político no estado civil. (*STGC*, §§171, 173, 229 e 239 p.ex.)

<sup>47</sup> Embora Decreto de 15 de março de 1790 tenha abolido o regime senhorial, vários resquícios permaneceram até a lei citada.

**aux chiens, guet & garde, stage ou estage, chasse sipolerie, entretien des clôtures et fortifications des bourgs et châteaux, pulvéragé, banvin, vêt du vin, étanche, cens en commande, gave, gavène ou gaule, poursoin, sauvement ou sauvegarde, avouerie ou vouerie, étalonage, minage, muyage, ménage, leude, leyde, pugnyère, bichenage, levage, petite coutume, sexrérage, coponage, copal, coupe, cartelage, stellage, sciage, palette, aunage, étale, étalage, quintelage, poids et mesures, bannalités et corvées; (...), et connus sous les noms de **droits de troupeaux à part, de blairie ou de vaine pâture**, les **droits de quête, de collecte, de vingrain ou de tache**, (...) ainsi que tous les abonnements, pensions, et prestations quelconques qui les représentent, sont abolis sans indemnité (...).** (negritei os privilégios)

Os direitos senhoriais sobre as terras eram, como já foi dito, um *domínio eminente ou indireto* do senhor, ou seja, um domínio de quem não utiliza nem pode juridicamente utilizar toda terra de que se diz dono; um (para nós) estranho domínio equiparado a uma espécie de governo privado, ao qual são devidas rendas pelos terceiros que fazem uso da terra ou simplesmente vivem e morrem nela. A eliminação definitiva das rendas senhoriais na França é um indicador seguro dos novos tempos, rumo à *simplificação* do direito de propriedade, isto é, rumo a um direito de propriedade concebido de forma unitária, como sinônimo de domínio – sem qualificativos. Toda complexa e moribunda economia que, baseada nas relações de suserania, vassalagem e servidão, ainda girasse em torno dos direitos senhoriais estava agora extinta.

Foi Paolo Grossi quem destacou a *simplicidade* como marca do moderno em matéria de propriedade: a tentativa de transformar o direito de propriedade na “estrutura mais simples possível” é tarefa moderna (Grossi, 2006: 67). A propriedade, desenvolvida a linha central do argumento de Locke e outros, passa a ser pensada como um direito tão simples quanto o sujeito, tão simples quanto o indivíduo. O pensamento sobre o direito de propriedade deve se desprender da ótica das coisas e de suas utilidades, necessariamente múltipla e contingente, para ser encarado a partir de um sujeito idealmente soberano que se projeta sobre o mundo, modificando-o. E deve ser assim porque prevalecerá o entendimento de que a propriedade começa antes de tudo na pessoa do indivíduo, dono de si mesmo, suas ações e obras. Somos tão proprietários das coisas como somos senhores de nós mesmos, daí a tendência do moderno direito de propriedade para o absoluto. Nessa medida, na modernidade, toda “realidade ontológica” da propriedade já está dada de antemão no sujeito (Grossi, 2006: 70).

Essa simplificação vai fazer do direito de propriedade a noção central da relação homens-coisas na construção jurídica dos oitocentos e do início dos novecentos, principalmente a partir do movimento de codificação, que procurará regular por uma mesma e única lógica amplas esferas de ação dos indivíduos, considerados de forma impessoal. Seu marco maior é o Código Civil dos franceses, ou Código Napoleão, de 1804 – imitado em quase todo continente europeu; de grande influência na América Latina; e parcialmente vigente até hoje na França.<sup>48</sup>

O que é um Código Civil? Não é uma Consolidação de leis vigentes (como as Ordenações Filipinas ou a Consolidação das Leis Civis do nosso Teixeira de Freitas), porque um Código Civil dispõe para o futuro e carrega uma pretensão de estabilidade; também difere de uma Consolidação de leis porque existe uma preocupação sistemática e de coerência no Código muito maior do que a de qualquer Consolidação. Um Código Civil é uma lei ideologicamente superior às outras, que aspira ser o centro irradiador do conhecimento jurídico na esfera de relações que regula e, portanto, é uma lei que veicula um projeto simplificado de sociedade, dotado de poder de sanção contra outras formas de cidadania e de vida que a ele não se adaptem.

Para cada coisa um único dono, que pode fazer dela o que bem entender e afastar pretensões de terceiros – é essa a ideia simples e basilar da propriedade moderna. Se outras pessoas podem ter direitos sobre a coisa alheia, trata-se agora de direitos restritos, como o usufruto e a servidão, dependentes de lei expressa; direitos qualitativamente diferentes da propriedade, única equiparada ao verdadeiro domínio – sem qualificativos. E, para fechar o sistema, se a *posse*, o poder de fato de alguém que se diz dono da coisa, continua a ser reconhecida, ela já não mais concorrerá com a propriedade com a mesma dignidade jurídica, mas ao contrário: a posse será pensada em função da propriedade a partir de agora.

---

<sup>48</sup> São esses os motivos para a escolha do Código Napoleão como referência, em lugar de precedentes e estatutos da Grã-Bretanha, p.ex.. Ainda que por formas diversas, a simplificação e abstração da propriedade substituíram formas anteriores que atravancavam o avanço das relações capitalistas nos países centrais. O Código Napoleão, dentre todas, é a forma jurídica moderna de maior repercussão.

O contraste com relação à complexidade dominial anterior à dupla revolução, esboçada no item 2.1, pode ser verificado já nos artigos centrais sobre a propriedade (art. 544-546) do Código Napoleão<sup>49</sup>:

Art. 544. A propriedade é o direito de gozar e dispor das coisas da maneira mais absoluta, desde que não se faça uso proibido por lei ou regulamentos.

Art. 545. Ninguém pode ser constrangido a ceder sua propriedade, senão por força de utilidade pública e mediante justa e prévia indenização.

Art. 546. A propriedade de uma coisa, seja móvel ou imóvel, dá direito sobre tudo que seja produto dela, e que se une acessoriamente a ela, seja naturalmente ou artificialmente. Esse direito se chama *direito de acessão*.

Os *direitos reais limitados*, outrora geralmente equiparados a *domínio útil* e em número indeterminado, no Código Napoleão se reduzem a estes: (a) *usufruto*, que confere a seu titular poder de tirar todos os proveitos da coisa, desde que mantida a sua substância, como se o usufrutuário fosse o proprietário, e que só pode ser instituído por lei ou pela vontade do proprietário (art. 578 e art. 579); (b) *uso e habitação*, que conferem poderes mais restritos, como dizem os nomes, e que se instituem pela mesma forma que o usufruto, ou seja, pela lei ou pela vontade do proprietário (art. 625); e (c) *servidões prediais*, que conferem poderes específicos e limitadores da propriedade do solo ou da terra alheia, conforme *particularidades de localização* (o proprietário de terreno inferior é obrigado a receber as águas que vêm naturalmente da propriedade superior, p.ex. – art. 640), *disposição legal* (p.ex., o proprietário que não tem acesso à via pública senão passando por terreno do vizinho tem direito de passagem por lei, mediante indenização proporcional – art. 682) ou *convenção expressa ou tácita havida entre proprietário e titular do direito de servidão* (art. 686).

E a *posse*, que outrora concorria em importância com situações jurídicas de domínio, passa a ser pensada a partir da propriedade: os frutos plantados por possuidor em propriedade alheia, p.ex., só pertencerão ao possuidor que estiver de “boa-fé”, ou seja, só lhe pertencerão se ignorar que a propriedade é alheia, fundada a ignorância em “um título de transferência do qual o possuidor desconhece os vícios” (art. 550). Sintomática dessa centralidade da noção agora

<sup>49</sup> Todas as referências ao Código Napoleão são feitas à sua redação original, encontrada no site [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.

unívoca e dominante da *propriedade* é, aliás, a própria localização da regulamentação da *posse* no Código Napoleão: no último título do Código<sup>50</sup>, mais de mil e quinhentos artigos depois da definição de propriedade e ao lado de uma forma anômala de aquisição da propriedade, o usucapião (ou prescrição aquisitiva). Com efeito, o último título do Código (art. 2219-2281) dedica-se conjuntamente às prescrições e à posse. Sob o nome *prescrições* regulam-se efeitos do tempo sobre a aquisição ou a extinção de direitos: extinguem-se direitos, como o de cobrar um crédito, que não são exercidos dentro de certo lapso de tempo; sob a mesma lógica, o possuidor pode adquirir a propriedade de bem que detém como seu pacífica e publicamente (art. 2.229), desde que o proprietário permaneça inerte por muito tempo. Ou seja, a posse é tratada de modo bastante excepcional no sistema do Código no que tange à relação homens-coisas. E, mais do que isso, ela é tratada como simples meio para a aquisição da propriedade, inserindo-se no Livro III do Código<sup>51</sup>, cujo título é justamente “Das diferentes maneiras pelas quais se adquire a propriedade”.

Essa *simplificação* do modo jurídico de pensar a relação homens-coisas implica também, já no Código Napoleão, uma grande *abstração* da propriedade, para desconsiderar a concretude das relações econômicas. A *abstração* é uma consequência da simplificação.

Em trabalho fundamental para esta tese, tanto que muitas vezes citado, Grossi (2006: 77-81) sustenta, contra certo senso comum teórico e contra a afirmação acima, que o Código Napoleão ainda estaria bastante preso à mentalidade jurídica do passado com relação à propriedade; que seria obra de fronteira, que já aponta para a *simplificação* da propriedade, mas que ainda não porta por completo a *abstração* típica do moderno. E o autor explora dois reflexos da mentalidade pré-moderna que justificariam sua hipótese. Primeiro, argumenta que o art. 544 do Código, ao mesmo tempo que define a propriedade pela absoluta extensão de poderes de alguém sobre uma coisa, também lista aqueles que são historicamente, desde o medievo, os dois principais poderes: o poder de *dispor* da coisa e o poder de *gozar* da coisa. E isso seria uma preocupação concreta e

<sup>50</sup> Em 2004, foi incluído um livro inteiro ao final do Código, destinado ao Departamento Ultramarino Francês denominado *Mayotte*, após o tratamento da posse e das prescrições em geral (aquisitiva, ou usucapião, e extintiva de direitos).

<sup>51</sup> O Código originalmente se dividia em três livros: Livro I – Das pessoas; Livro II – Dos bens e das diferentes modificações da propriedade; Livro III – Das diferentes maneiras pelas quais se adquire a propriedade”.

tradicional com o conteúdo dos poderes que o domínio confere a seu titular, típica da mentalidade anterior ao moderno. Segundo reflexo: na sistemática do Código, os *direitos reais limitados* (como as servidões prediais) são tratados dentro do Livro II, intitulado *Dos bens e das diferentes modificações da propriedade*, o que indicaria que os direitos reais limitados continuariam a ser *qualitativamente* equiparados à propriedade, distinguindo-se desta apenas por concederem *quantitativamente* menos poderes do que os absolutos poderes reconhecidos ao proprietário. E isso seria um reflexo parcial de um modo pré-moderno de conceber a propriedade, porque ainda não pensada totalmente em função do sujeito; ainda não pensada totalmente distanciada das utilidades de cada coisa.

Mesmo que haja nesses dois traços reflexos do pré-moderno no Código Napoleão, e mesmo que, de fato, o trabalho de completa *abstração* da propriedade só viesse a ser consolidado com o BGB, o Código Civil Alemão de 1900, vejo já no Código napoleônico de cem anos antes os dois traços fundamentais da abstração, que talvez permitam ultrapassar as ressalvas de Grossi para inseri-lo, com os dois pés, no *moderno*: tanto (i) o conteúdo dos poderes do proprietário como (ii) o efetivo exercício dos poderes conferidos ao proprietário são bastante abstraídos no Código, a despeito de sua linguagem.

De fato, se listar os poderes de *dispor* e *gozar* da coisa pode remeter linguisticamente a um passado que se preocupava com as *utilidades econômicas* da coisa e, portanto, com o conteúdo da propriedade, por outro lado, a extensão de bens sobre os quais o direito de propriedade pode recair passa a ser tão ampliada que a suposta preocupação com as utilidades acaba por desaparecer na sistemática do Código. Já no Código Napoleão, a propriedade não é mais pensada em função do modelo da terra, típico do pensamento jurídico pré-moderno. O mesmo direito de propriedade unitário, simplificado, agora pode recair sobre quaisquer bens móveis ou imóveis, sendo que a denominação “bens móveis”, por determinação legal, estende-se a coisas e vantagens as mais variadas, inclusive bens incorpóreos, como obrigações e ações exigíveis em dinheiro, juros bancários, comerciais ou industriais, rendas e alugueis (art. 529). E, embora não mencionada expressamente, a *força de trabalho* está desde a origem incluída entre esses bens incorpóreos passíveis de propriedade e, conseqüentemente, de disposição negocial, via contrato paritário de locação de serviços (art. 1.779 e ss.). Ora, como



o próprio Grossi registra<sup>52</sup>, a propriedade de coisa *incorpórea* é um efeito evidente do movimento duplo de simplificação-abstração da propriedade moderna – efeito que já aparece estabelecido no Código Napoleão. O mais importante indício da *abstração* do direito de propriedade no Código está, portanto, na imensa variedade de bens sobre os quais pode recair; são tantos e tão variados bens que o esforço do legislador de nomeá-los me parece, na verdade, encobrir a verdadeira intenção que é dizer: todo bem, salvo expressa exceção legal, é suscetível de propriedade; a relação homens-coisas, quaisquer que sejam os bens, deve ser pensada a partir da propriedade.

Além disso, como dito há pouco, o tratamento excepcional dado à posse em comparação com a centralidade da propriedade revela a prevalência da *abstração* do título proprietário com relação ao efetivo e concreto exercício de seus poderes – outra marca do moderno. A regulação da *posse* não só foi deixada para o último título do Código; mais: ela foi pensada como meio para aquisição da propriedade, por meio da prescrição aquisitiva ou usucapião. Essa modificação ocorrida com a caracterização jurídica da posse é sinal, por um lado, da simplificação moderna que orienta todo o sistema a partir do núcleo da propriedade; mas também é sinal, por outro, da consequência imediata dessa simplificação, que é a prevalência da *abstração* do título (propriedade) sobre o exercício do direito (posse), ainda que nunca haja total independência do primeiro.

Parece-me que é em outro quesito que o Código Napoleão ainda apresentaria traços pré-modernos: na exposição e regulação das *formas de aquisição da propriedade* do Livro III. Porque, as primeiras formas específicas de aquisição da propriedade listadas pelo Código não concernem ao *mercado*, onde tudo se negocia por um valor abstrato de troca; concernem a relações tipicamente familiares e gratuitas como a *sucessão hereditária*, as *doações*, o *testamento* (art. 720-1100) e, dentre os contratos, antes de todos, aquele que estabelece o *regime de bens* (art. 1387-1581). Os contratos tipicamente de mercado – ou seja, os contratos onerosos – que foram regulados pelo Código<sup>53</sup> não apenas são expostos num segundo momento como ocupam espaço inferior, o que já aparece na redação

<sup>52</sup> Escreve o autor: “[m]esmo o postulado da corporeidade do objeto, que as fundações romanas e a virulenta tradição romanística pareciam duravelmente cimentar, mesmo esse assunto, entre os mais resistentes à morte na história jurídica ocidental, não poderá não ser arrebatado pela nova metafísica da propriedade.” (Grossi, 2006: 72)

<sup>53</sup> Além dos contratos *típicos*, a liberdade contratual, reconhecida pelo Código (art. 1.101 e art. 1.107), permite ao mercado criar contratos não previstos legalmente, chamados *atípicos*.

do art. 711, que abre o Livro III: “A propriedade dos bens se adquire e se transmite por sucessão, por doação entre vivos ou testamentária, e por efeito das obrigações”. Mas esse traço pré-moderno aparente no Código Napoleão também pode ser relativizado se considerarmos que, em 1806, a França promulga seu Código Comercial, retirando da regra comum do Direito Civil um número imenso de formas de aquisição da propriedade, que serão todas aquelas atinentes aos *atos de comércio*. Quer dizer: embora a marca pré-moderna da gratuidade das relações familiares esteja presente no Código Napoleão ao tratar das formas de aquisição da propriedade, tais regras só serão aplicadas excepcionalmente ao comércio, que tem sua própria regulamentação, baseada em seus próprios princípios, quanto aos meios que tornarão incessantemente móvel a propriedade moderna, isto é, disponível no mercado; propriedade que poderá recair sobre todos os bens que não forem, por lei e de forma expressa, retirados do alcance do mercado.

Essencialmente, portanto, desde o Código Napoleão, não importa mais o bem, não importa mais o uso, o que se faz ou não se faz: a propriedade é o poder do indivíduo projetando-se sobre o mundo, que, como *forma unitária e fungível* – ou seja, forma simples e abstrata –, possibilita usos indefinidos no mercado. Por isso os traços pré-modernos do Código Napoleão parecem apenas linguísticos. Porque não havia ainda instrumentos conceituais totalmente modelados para estabelecer no Código, inteira, a *abstração* do novo direito de propriedade.

É certo que a resistência na Alemanha, ainda não unificada, ao movimento de codificação permitiria no século XIX o desenvolvimento desse instrumental por um pensamento jurídico que, apesar de sua complexidade histórica, tendeu à construção e depuração intelectual de conceitos organicamente sistematizados, a partir do material bruto das fontes históricas disponíveis, especialmente fontes romanas. A ausência de um Código exigia que os *doutores* estabelecessem, com o máximo rigor, o que era *direito*, para não deixar ao subjetivismo dos juízes – imerso em considerações religiosas, políticas, sociais etc. – a palavra final. O ideal científico próprio do século XIX e a forte influência do formalismo kantiano impunham aquela missão aos *doutores*. E ainda uma outra, pressuposta: a de desenvolver e construir uma *ciência jurídica autônoma, coerente, completa*. (Wieacker, 2010: 427 e 492; 494-501) A tarefa dos *doutores* mais celebrados será, então, ordenar conceitos logicamente, por meio de um método dedutivo que

idealmente segrega o certo do errado em qualquer hipótese; a tarefa do juiz será apenas aplicar os conceitos preestabelecidos, em cujo manejo ele está preparado, aos casos concretos ou, havendo lacunas, compreender a lógica conceitual que já está presente no sistema e dela deduzir a sentença – como um autômato. A *abstração* é total e consciente. Bernhardt Windsheid (1817-1892), o principal nome da *ciência da Pandectas ou Pandectística*<sup>54</sup>, cuja obra teve grande influência no resultado do Código Civil Alemão de 1900, sintetiza o pensamento jurídico prevalecente ao afirmar, em 1884, que “considerações de caráter ético, político ou econômico não são assunto dos juristas, enquanto tais” (*apud* Wieacker, 2010: 492), no que seria repetido por Kelsen algumas décadas depois.

É certo, também, que é nesse movimento em direção à abstração que o conceito de *direito subjetivo*, como poder de vontade do indivíduo, é detalhado e alçado expressamente a centro do sistema; noção que é, ela mesma, uma abstração do direito de propriedade. Ainda assim, a depuração linguística alemã, em matéria de direito de propriedade, não é muito mais do que continuação de uma *abstração* que já aparecia firme no Código Napoleão, de 1804. Tanto que os resultados práticos da interpretação não destoaram historicamente em medida digna de nota. O Código alemão, de 1900, com sua clara abstração, parece apenas *mais moderno* do que o francês, de 1804, quanto à propriedade. A mesma imagem jurídica, contudo, tão cara à burguesia dos novecentos, de uma sociedade unitária e formalmente igualitária, “subordinada aos princípios da liberdade de propriedade e da liberdade contratual” (Wieacker, 2010: 528) que caracteriza a codificação alemã, já era dominante na codificação francesa.

### 3.

#### ENFOQUE SOCIOECONÔMICO E POLÍTICO

Propriedade também é poder econômico e valor social (isto é, modos de pensar e viver típicos), com efeitos políticos a destacar.

Estamos entre o final do século XVIII e a primeira metade do século XIX. A ordem econômica e social que vai se impondo na Europa, para indivíduos e

<sup>54</sup> Pandectística é uma vertente conceitual e formalista da Escola histórica do Direito, que se dedica a revelar no material inorgânico das fontes a ordem jurídico-conceitual subjacente, que é sua estrutura determinante. (Wieacker, 2010: 425-429 e 491 e ss.) Pandectística porque a principal fonte histórica dos estudiosos era o Digesto (ou Pandectas). (Hespanha, 2003: 277)

nações, é acumular riquezas e fazer delas *capital*. Capital: valor econômico (corpóreo ou não) que se acumula e se valoriza, ao infinito. O que está em questão não é o domínio de bens para uso e consumo próprio – o consumo de *subsistência*; não são, tampouco, as provisões necessárias à segurança ou o fruto direto e exclusivo do trabalho individual – propriedade de seu criador. O que agora se impõe como ordem econômica e social é almejar o acúmulo, a reprodução e a multiplicação de bens que excedam as necessidades de uso, provisão e consumo; o acúmulo, a reprodução e multiplicação de bens que excedam a capacidade produtiva individual e que se transformem, eles mesmos, em *bens de produção*, cuja concentração numa classe proprietária gera um *modo de produção socioeconômico* denominado *capitalista*; modo de produção que implica, necessariamente, a exploração de uma classe não-proprietária; classe que detém como única “propriedade” sua força de trabalho, logicamente finita.

### 3.1

#### Fundações

A simplificação e abstração jurídicas da propriedade moderna correspondem ao movimento que instaura essa nova ordem socioeconômica e política. Vejamos as suas bases.

A simplificação jurídica da propriedade é correlata de uma simplificação econômica da propriedade. Enquanto, juridicamente, a propriedade é um poder *sobre* a coisa, economicamente ela equivale a uma riqueza ou receita *da* coisa, na expressão de Grossi (2006: 25-6). Assim, enquanto o deslocamento do enfoque ocorrido das coisas e suas utilidades para o sujeito individual e suas potencialidades repercute, juridicamente, sob a forma dos direitos subjetivos, economicamente repercute sob a nova ênfase no papel do trabalho, e do capital a ele associado, como criador de valor e progresso. Em lugar do modelo agrário da terra, cujo valor limitado varia conforme a extensão, fertilidade, localização e topografia, passará a vigorar o modelo amplíssimo do trabalho (aí incluído o emprego de capital), que a partir da ação transformadora dos sujeitos sobre as coisas (inclusive a terra) será reconhecido como verdadeiro produtor da riqueza. Os parágrafos que abrem *A Riqueza das Nações*, de Adam Smith (1723-1790) ilustram a mudança:

O trabalho anual de uma nação é a base que, originariamente, lhe fornece tudo o que é necessário e útil à sua sobrevivência, e que consiste, ou no produto imediato desse trabalho, ou no que é obtido de outras nações, através dele.

Segundo for maior ou menor o grau de proporcionalidade entre este produto (ou o que é obtido através dele) e o número de consumidores, assim a nação será melhor ou pior suprida com todos os produtos que lhe são úteis e necessários.

Esta proporção deve ser regulada em cada país por duas circunstâncias diferentes: em primeiro lugar, pelo engenho, a destreza e o discernimento com que o trabalho é efetuado; e, em segundo lugar, pela proporção existente entre os que se empregam num trabalho útil e aqueles com os quais isso não acontece. *Qualquer que seja a qualidade do solo, o clima ou a extensão do território de uma nação, a abundância ou a carência da sua produção anual depende, em cada situação particular, dessas duas circunstâncias.* (Smith, *RN*: Introdução – grifos meus)

A abstração jurídica da propriedade, por sua vez, corresponde no plano econômico à transformação de quase todas as coisas – móveis ou imóveis, corpóreas ou incorpóreas, existentes ou não – em mercadoria, inclusive a terra e o trabalho. Isso significa que não há praticamente nada que seja considerado útil *fora* do mercado. Porque o poder jurídico mais importante do proprietário, sob o regime capitalista que se afirma, é o de *dispor* da coisa (qualquer coisa) no mercado, segundo o preço por este fixado. As conhecidas passagens de David Ricardo (1772-1823) sobre salários – ou seja, o preço da mercadoria trabalho – ilustram, de forma cruel, a absorção deste pela concepção abstrata da propriedade e a consequente naturalização da fome:

O trabalho, *como todas as outras coisas que se compram e se vendem*, e que podem ser aumentadas ou diminuídas em quantidade, tem seu preço natural e seu preço de mercado. O preço natural do trabalho é aquele necessário para capacitar os trabalhadores, um com outro, a subsistir e a perpetuar a raça, sem aumento ou diminuição. (...)

O preço de mercado do trabalho é aquele realmente pago por ele, como resultado da operação natural das proporções entre a oferta e a demanda. O trabalho é caro quando escasso, e barato quando abundante. Por muito que o preço de mercado do trabalho possa desviar-se do preço natural, ele tende a igualar-se a este, como ocorre no caso de todas as mercadorias. (...)

*Quando o preço de mercado da mão-de-obra é inferior ao seu preço natural, a condição dos trabalhadores se torna miserável: sua pobreza os priva daqueles confortos que o costume torna absolutamente necessários. Somente depois que as privações reduziram seu número, ou após haver crescido a demanda de mão-de-obra, o preço de mercado do trabalho subirá até o preço natural, e o trabalhador, então, terá os confortos moderados que proporciona a taxa natural dos salários.* (Ricardo, *PEP*: cap. V – grifos meus)

A naturalização da fome, implícita na formulação de que as “privações” devem reduzir o número de trabalhadores à procura de colocação até atingir certo equilíbrio, retrata algo totalmente novo no horizonte. O *padrão de mercado*, outrora circunscrito a determinados bens e delimitado por costumes e leis locais, agora reivindica-se lei suprema da sociedade, sem delimitação, e passa a exigir um mercado autorregulável. Por que lei suprema? Porque o que determinará até mesmo situações-limite como a alimentação, ou não, de fartas parcelas da população são os *preços de mercado*. Por que exige um mercado autorregulável? Porque, mesmo diante da morte por inanição e da miséria, tragédias máximas da humanidade, defende-se que as leis do mercado não sofram intervenção, como Ricardo deixará claro adiante: “[c]omo todos os outros contratos, os salários deveriam ser deixados à justa e livre competição do mercado, e *jamais deveriam ser controlados pela interferência dos legisladores*” (Ricardo, *PEP*: cap. V – grifos meus). A aposta é que a médio ou longo prazo o mercado emende a si mesmo.

Mas o que é esse *padrão de mercado* que se generaliza? Em última instância, o comportamento social baseado naquilo que Smith qualifica como tendência natural do homem a “negociar e trocar uma coisa por outra” (Smith, *RN*: cap.II). Dessa tendência teria surgido lentamente, como evolução espontânea, a percepção da utilidade da *divisão do trabalho*, cujo proveito se revelaria pelo aumento exponencial da produtividade e engenhosidade humanas – inclusive com a invenção de máquinas – e conseqüentemente da riqueza, características visíveis das novas economias voltadas para o mercado (Smith, *RN*: Livro I, cap. I). A especialização gerada pela divisão do trabalho, devidamente equipada pelo capital, multiplicaria a produção, os lucros e o talento do trabalhador para a função que lhe cabe; o exemplo clássico de Smith é a produção de alfinetes de seu tempo, que, desdobrada em dez funções diferentes para dez pessoas diferentes, permitia que se produzissem ao dia até quarenta e oito mil alfinetes, enquanto cada um dos dez trabalhadores isolados talvez não fosse capaz de produzir mais de vinte alfinetes individualmente (Smith, *RN*: Livro I, cap. I). O progresso experimentado, majoritariamente, por homens e nações civilizadas que aderem a esse modelo justificaria elevar a lei das leis aquela tendência, dita natural, ao negócio e à troca: o *padrão de mercado*. Nas palavras de Karl Polanyi (1886-1964), especialista na transformação econômica e social que enfocamos,

o padrão de mercado, relacionando-se a um motivo peculiar próprio, o motivo da barganha ou da permuta, é capaz de criar uma instituição específica, a saber, o mercado. Em última instância, é por isto que o controle do sistema econômico pelo mercado é consequência fundamental para toda a organização da sociedade: significa, nada menos, dirigir a sociedade como se fosse um acessório do mercado. Em vez de a economia estar embutida nas relações sociais, são as relações sociais que estão embutidas no sistema econômico. (...) A sociedade tem de ser modelada de maneira tal a permitir que o sistema funcione de acordo com suas próprias leis. Este é o significado da afirmação familiar de que uma economia de mercado só pode funcionar numa sociedade de mercado. (Polanyi, 2012: 60)

O pensamento de matriz individualista, que está na base da produção histórica da definição de direito subjetivo – que, por sua vez, é a matriz jurídica da propriedade moderna –, também é um pressuposto da generalização do *padrão de mercado*. Basear a economia na “tendência para negociar e trocar uma coisa por outra” pressupõe, logicamente, um pensamento que parte do *indivíduo* em direção à sociedade, considerada um agregado de indivíduos. A *economia de mercado*, ou seja, a economia que adota e incentiva a generalização comportamental do padrão de mercado, não parte do todo social, mas dos átomos que o compõem; parte de seus apetites individuais, de seus interesses próprios. Sem arraigar, ou encontrar estabelecida, uma mentalidade centrada no indivíduo, tal economia não prospera, pois, como escreveu Polanyi, ela “só pode funcionar numa sociedade de mercado” – e uma sociedade de mercado é uma sociedade individualista por definição. É a multiplicação dos contratos firmados entre indivíduos em busca da satisfação de seus próprios interesses e apetites que tece a rede econômica característica das economias de mercado, e que faz a riqueza, e a miséria, das sociedades que lhe são acessórias. A famosa passagem de Smith sobre aquilo que move o padeiro a nos fornecer o pão revela, dentre outras coisas, esse pressuposto forte do individualismo:

*Dê-me [a mim] o que [eu] quero, e [você] terá aquilo que [você] deseja*; eis o significado de todas as propostas. É assim que [cada um de nós] obtemos uns dos outros a grande maioria dos serviços de que necessitamos. Não é por generosidade que *o homem* do talho, quem faz a cerveja ou *o padeiro* nos fornecem os alimentos; fazem-no no seu *próprio interesse*. Não nos dirigimos [cada um de nós] ao seu espírito humanitário mas sim ao seu *amor-próprio*; nunca lhes falamos [cada um de nós] das nossas necessidades mas dos seus *próprios interesses*. Só um mendigo prefere depender da caridade dos seus

concidadãos; e mesmo nesse caso a dependência não é total (Smith, RN: Livro I, cap. II – grifos e palavras entre colchetes meus)

Seria equivocados reduzir todo pensamento de Adam Smith à generalização simplista do *padrão de mercado*. A *Riqueza das Nações* volta-se especialmente para relações macroeconômicas; há nela hesitações e preocupações morais no âmbito micro, inclusive com a situação do camponês e do trabalhador; e, além disso, o grande autor faleceu ainda no século XVII, em 1790, não tendo chegado a conhecer os desdobramentos mais trágicos, e os mais notáveis, da generalização do *padrão de mercado*. Entretanto, nos momentos centrais de sua principal obra a exaltação dos efeitos desse padrão de comportamento está ali, mesmo com as ressalvas morais<sup>55</sup>. De qualquer modo, não é a caracterização isolada do pensamento de um ou outro autor – salvo com relação a Espinosa – o que importa nesta tese, mas a adequada apreensão de linhas de pensamento que convergem no essencial: como a de Smith, no essencial, converge com a de Ricardo.

### 3.2

#### **Elogio do interesse próprio: produtividade, cálculo utilitário, talento e exploração**

Essa introdução sugere um fio condutor para nossa reflexão daqui em diante: o elogio do *interesse próprio* e, como consequência, o elogio do acúmulo proprietário. O que significa basear as relações econômicas na livre persecução do *interesse próprio* de cada indivíduo ou, numa linguagem mais contemporânea, na livre iniciativa? Que valor social, isto é, que modos de pensar e de viver essa exaltação do *interesse próprio* produz? Quais os efeitos políticos mais importantes dessa virada com relação ao passado?

O historiador francês Henry Méchoulan, em livro bastante conhecido nos meios espinosistas (Méchoulan, 1992), propõe a tese de que existe uma causalidade circular entre a produção e circulação de dinheiro e a liberdade prática na Amsterdam do século XVII – e que, também na obra de Espinosa, que viveu

<sup>55</sup> Por exemplo: “os mercadores e os artífices (...) agiram tendo unicamente em vista o seu próprio interesse, e de acordo com o princípios que os oriente em todas as ocasiões, que é o de nunca deixar escapar um tostão onde quer que lhes seja possível ganhá-lo. Nenhuma dessas classes compreendeu ou previu a grande revolução que a loucura de uma [os grandes proprietários que acumulam por vaidade] e o trabalho da outra [os mercadores e artífices] estavam em vias de levar a cabo” (Smith, RN: Livro II, cap. IV – os complementos entre colchetes são meus)



naquele contexto, dinheiro e liberdade caminhariam juntos. O economista alemão Albert Hirschman (1915-2012), por sua vez, também autor de obra conhecida (Hirschman, 2002), propõe a tese de que na origem do pensamento capitalista radica o elogio da perseguição do interesse próprio de cada indivíduo – ou seja, de uma utilidade particular ligada ao fim e ao cabo à sua avareza – com o intuito de neutralizar outras paixões perniciosas à política: Hirschman cita Espinosa algumas vezes, na maior parte delas em abono à sua tese.

Estamos ainda produzindo uma questão a ser proposta à obra de Espinosa. Por isso, em constante exercício de suspensão do juízo. Na Parte II será feita uma crítica ao que parecem ser aproximações apressadas. O que importa aqui é mostrar a relevância do ponto para a tese.

Do século XVI ao XVIII a Inglaterra vivenciou uma situação paradigmática do elogio do interesse próprio, que se mostraria fundamental ao desenvolvimento posterior do capitalismo industrial: o processo de cercamento de campos abertos (*enclosures*) em favor de grandes e médios senhores de terras, com a progressiva extinção de terras comunais, a conversão de boa parte de terras aráveis em pasto para carneiros e, por fim, a expropriação dos pequenos lotes de grandes contingentes de camponeses, incapazes de sobreviver por si, liberando mão-de-obra para a indústria urbana nascente – aspecto que por ora não é o que importa. Os cercamentos são paradigmáticos porque justificados pela maior produtividade que a individualização da terra proporciona, seja sob o aspecto individual do proprietário, seja sob o aspecto total da produção dos indivíduos (a “riqueza da nação”). Em terras cercadas o proprietário tende a explorar ao máximo o que é só seu, enquanto em terras comunais a exploração é incerta e tende à subsistência. Em terras cercadas o proprietário visualiza com maior clareza, e pode levar ao grau máximo que suas condições permitem, seu interesse próprio. Esse elogio aos cercamentos está em Locke; e um elogio correlato, num momento em que os campos já estavam totalmente cercados, está em Smith, que exalta os benefícios à produção vindos da multiplicação de pequenas propriedades rurais – para citar dois grandes. Os excertos são longos porque o ponto é central:

[A]quele que se apropria mediante o seu próprio trabalho não diminui, mas aumenta as reservas comuns da humanidade, pois as provisões que servem ao sustento da vida humana produzidas por um acre de terra cercada e cultivada são (para falar moderadamente) dez vezes maiores que as que rende um acre de terra

comum inculta de igual riqueza. Portanto, pode-se dizer verdadeiramente, daquele que cerca terra e tem mais abundância das conveniências da vida em dez acres do que teria em cem deixados à natureza, que dá noventa acres à humanidade, pois seu trabalho fornece-lhe agora, de dez acres, as provisões que antes eram produto de cem acres em comum. (Locke, *STGC*, §37)

Considere alguém qual é a diferença entre um acre de terra em que se plantou tabaco ou açúcar, semeou-se trigo ou cevada, e um acre da mesma terra em comum, sem cultivo algum, e verá que a melhoria do *trabalho forma*, de longe, a maior parte do valor. (Locke, *STGC*, §40)

Na Europa a lei da primogenitura e outras disposições do mesmo gênero impedem que os grandes domínios sejam divididos e que o número de pequenos proprietários aumente. *O pequeno proprietário, que conhece todos os cantos do seu pequeno território, que o olha com a afeição que a propriedade, e de modo particular a pequena propriedade, sempre inspira ao seu dono, e que deriva portanto o maior prazer não só de cultivar, mas ainda de melhorar a sua terra, é de todos os proprietários progressivos, o mais trabalhador, o mais inteligente e o mais bem sucedido.* (Smith, *RN*: Livro II, cap. IV – grifos meus)

Da citação de Smith podem extrair-se alguns desdobramentos. Sugiro que nos fixemos na exaltação que ele faz do *cálculo* do pequeno proprietário. Por que, segundo Smith, é ele “o mais inteligente” dos proprietários? Certamente porque tem de entender (calcular) o melhor proveito que pode tirar de sua terra, melhorando-a quando possível, sem o que não há trabalho árduo que o faça ser “o mais bem sucedido” dos proprietários. É o cálculo do interesse próprio que se alia ao esforço e que permite ao pequeno proprietário prosperar, isto é, produzir mais com menos ou com o mesmo que os outros.

Da citação de Locke extrai-se a exaltação da *produtividade* propiciada pelos cercamentos. Note-se que o trabalho considerado pelo autor como promotor direto do aumento da produção é *posterior* à individualização da terra: “pode-se dizer verdadeiramente, daquele que cerca terra (...), que (...) seu trabalho fornece-lhe *agora*, de dez acres, as provisões que antes eram produto de cem acres em comum” (Locke, *STGC*, §37 – grifo meu). Cercar a terra dá o contorno material ao interesse próprio de que o trabalho precisaria para aumentar a produção. Extrai-se também da citação de Locke a existência de uma correspondência entre interesse próprio e interesse comum, pois é o cercamento (antecedente necessário do trabalho individual) o que multiplica a produção e gera excedente a ser distribuído. A afirmação implícita é esta: a perseguição do interesse próprio pelo trabalho individual, ao aumentar a produção, beneficia toda a humanidade e, logo, coincide com o interesse comum.

O que se retira como vetor conclusivo da exaltação dos cercamentos é o estímulo ao acúmulo proprietário, que, em escala individual, premiaria o cálculo aliado ao trabalho e, multiplicado socialmente, aumentaria a produtividade total. Retira-se, também, um problema: o dos meios de dividir a riqueza total produzida com os não-proprietários, os que detêm apenas a própria força de trabalho como algo “seu”. No caso paradigmático dos cercamentos, Polanyi põe a questão a partir de uma dicotomia poderosa, *habitação versus progresso*, que retrata o preço social que o puro estímulo ao progresso individual pode exigir dos não-proprietários: a perda da própria habitação para os pobres (Polanyi, 35-44). Como justificar isso? Acreditando nas virtudes sociais da generalização do padrão de mercado, Ricardo é bem claro quanto à solução do problema econômico da distribuição: os não-proprietários que podem trabalhar devem receber a sua parte da produtividade total por meio de *salários* acertados segundo o preço de mercado, podendo reivindicar progressivamente a melhoria de suas condições de vida apenas por meio da negociação do aumento de salários e de acordo com os hábitos de vida de sua classe; nenhuma lei protetiva que garanta uma renda mínima (ou seja, uma parte mínima da produção total da sociedade em favor dos trabalhadores) deve ser aceita, porque transformaria com o tempo a riqueza do conjunto da sociedade em miséria econômica e fraqueza de espírito; os trabalhadores devem incorporar o valor da autonomia, prudência e diligência; abdicar da caridade alheia; e buscar manter-se ou, quem sabe, melhorar de vida pelo seu próprio esforço (Ricardo, *PEP*: cap. 5).

A primeira metade do século XIX mostrou que o incrível aumento da produtividade, promovido pela expansão industrial, distribuiu miseravelmente a riqueza com a classe trabalhadora, enquanto a riqueza ia se acumulando mais e mais em poder dos proprietários dos meios de produção (terras, dinheiro livre para investimento, máquinas). A disseminação da ideia de que o *trabalho* era o que criava o verdadeiro valor das coisas – que já estava em Locke e Ricardo – escancarava a contradição: porque eram os capitalistas – ou seja, os proprietários – que enriqueciam, e não os trabalhadores, que eram aqueles que produziam diretamente o *valor*. Quando Marx e Engels, no Manifesto de 1848, denunciam essa nova forma de exploração do trabalho que o capitalismo industrial instaurara, via apropriação dos meios de produção, e assumem a radical proposta de abolição da propriedade privada desses meios como solução, ou seja, quando combatem a

*acumulação proprietária*<sup>56</sup> que expropria do trabalhador o produto de seu trabalho, eles propõem uma forma totalmente nova de pensar as relações econômicas: a partir de uma ideia de *comum* desvinculada do interesse próprio. Porque o interesse próprio generalizado como comportamento social pelo *padrão de mercado* continuaria a promover, agora por outros meios, a exploração do homem pelo homem que a ordem escravocrata, a ordem de castas ou a senhorial já haviam promovido.

Até a Revolução Russa de 1917, nenhuma experiência de socialização dos meios de produção prosperou. Experiências alternativas ao binarismo *interesse próprio contra comunismo* também surgiram com a ideia de Estado Social no século XX nos países industrializados, em resposta à pressão da massa trabalhadora por leis de proteção ao trabalho e de condições de vida digna; leis capazes de restringir o alcance exploratório da livre expansão do *padrão de mercado*, mas nunca de extinguir a exploração do trabalho.

À pergunta feita inicialmente sobre o significado econômico da livre perseguição do interesse próprio, historicamente verificada, poderíamos, portanto, responder sinteticamente desta forma: significa estimular o cálculo econômico individual; exaltar a produtividade e o conseqüente acúmulo proprietário; e aceitar, como contrapartida inevitável, pobreza e exploração do trabalho dos não-proprietários.

---

<sup>56</sup> “Todas as relações de propriedade têm passado por modificações constantes em consequência das contínuas transformações das condições históricas. A Revolução Francesa, p.ex., aboliu a propriedade feudal em proveito da propriedade burguesa. O que caracteriza o comunismo não é a abolição da propriedade em geral, mas a abolição da propriedade burguesa. Mas a moderna propriedade privada burguesa é a última e mais perfeita expressão do modo de produção e de apropriação baseado nos antagonismos de classes, na exploração de uns pelos outros. Nesse sentido, os comunistas podem resumir sua teoria numa única expressão: supressão da propriedade privada. Nós, comunistas, temos sido censurados por querer abolir a propriedade pessoalmente adquirida, fruto do trabalho do indivíduo – propriedade que dizem ser a base de toda liberdade, de toda atividade, de toda independência individual. Propriedade pessoal, fruto do trabalho e do mérito! Falais da propriedade do pequeno burguês, do pequeno camponês, forma de propriedade anterior à propriedade burguesa? Não precisamos aboli-la, porque o progresso da indústria já a aboliu e continua abolindo-a diariamente. Ou porventura falais da moderna propriedade privada, da propriedade burguesa? Mas o trabalho do proletário, o trabalho do assalariado cria propriedade para o proletário? De modo algum. Cria o capital, isto é, a propriedade que explora o trabalho assalariado e que só pode aumentar sob a condição de gerar novo trabalho assalariado, para voltar a explorá-lo.” (...) “O comunismo não priva ninguém do poder de se apropriar de sua parte dos produtos sociais; apenas suprime o poder de subjugar o trabalho de outros por meio dessa apropriação” (Marx e Engels, *MC*: cap. II)

Num capítulo em que disserta sobre o acúmulo proprietário, Smith define o desejo que direciona o *interesse próprio* de um novo tipo social a imitar, o do poupador. Contra o padrão de conduta do pródigo, guiado por paixões de gozo imediato, às vezes violentas, Smith propõe o modelo do *poupador*, guiado pelo desejo pacífico de melhorar a própria condição. A passagem é célebre:

[O] princípio que conduz à poupança é o desejo de melhorar a própria condição, desejo que, se bem que geralmente calmo e desapassionado, existe no homem desde a nascença, acompanhando-o até á morte. Ao longo de todo o período compreendido entre esses dois momentos, não há talvez um único instante em que o homem esteja tão completa e totalmente satisfeito com a sua situação, que não deseje a alteração ou melhoramento da mesma. O aumento da própria fortuna é o meio pelo qual a maior parte dos homens se propõe e deseja melhorar a sua condição. É de todos o mais vulgar e o mais óbvio; e a melhor maneira de aumentar a própria fortuna consiste em poupar e acumular parte daquilo que se adquire quer regular e anualmente, quer em ocasiões extraordinárias. (Smith, *RN*: Livro II, cap. III)

O trecho define um *modo de pensar e de viver* generalizando-se. A poupança contra a prodigalidade aponta para o valor social que se afirmava historicamente em favor da primeira. “Um homem que emprega muitos manufatores enriquece; um homem que mantém muitos criados empobrece” (Smith, *RN*: Livro II, cap. III) O desejo de acumular e enriquecer, generalizando-se, traz benefícios sociais que valores senhoriais anteriores – que impõem gastos imprevidentes como reflexo de certa posição social – não propiciam, porque “o capital aumenta com a poupança e diminui com a prodigalidade e com os gastos extravagantes” (Smith, *RN*: Livro II, cap. III). Aumentar o capital e os capitalistas é componente definitivo, e racionalmente identificável, para a riqueza de uma nação e não importa que os indivíduos se deem conta disso: que poupem, invistam e prosperem.

Enriquecer passa a ser valor social predominante. Falir, a máxima desmoralização: o outro lado da moeda.

No que se refere à má gestão, o número de empreendimentos prudentes e bem sucedidos é em toda a parte muito superior ao dos empreendimentos pouco judiciosos e mal sucedidos. Apesar de nos queixarmos tanto da frequência das bancarrotas, os homens de pouca sorte que são vítimas desse infortúnio constituem uma parte ínfima do número total de todos aqueles que se dedicam ao comércio e a outras espécies de negócios; não excedendo talvez um em cada mil. A bancarrota é talvez a maior calamidade e também a mais humilhante que pode suceder a um homem inocente. No entanto, a maior parte dos homens é

suficientemente cuidadosa para a evitar. Alguns não a conseguem porém evitar; mas outros há que também não conseguem evitar a força. (Smith, *RN*: Livro II, cap. III)

Alguns homens “também não conseguem evitar a força”! Smith compara aos criminosos e aos crimes os falidos e as falências, não só para denotar a excepcionalidade de uns e outros, mas também para realçar o desprezo social que merecem. Por que falir é a máxima desmoralização? Porque reflexo de um empreendimento pouco judicioso, segundo Smith, o que chama atenção, por oposição, para dois valores sociais acessórios do *desejo de enriquecer*: o *cálculo utilitário* e o *talento*. Ao capital poupado, que permite investimento, devem aliar-se cálculo e talento para que o insaciável desejo de enriquecer produza efeitos positivos na realidade.

Daí os falidos merecerem a execração; os homens de negócios bem-sucedidos, a condição de modelo social: reviravolta na qualificação social do enriquecimento, que sobrepuja o valor marcial da coragem e da honra aristocráticas e que está na base de estudos clássicos sobre o ideário por trás do capitalismo, desde Weber.

A Amsterdam do tempo de Espinosa, o século XVII, era uma cidade próspera, que conheceu sociedades anônimas como a Companhia das Índias Orientais, bolsa de valores poderosa, mercado futuro, usinas de açúcar que adotavam trabalho assalariado e grande fluxo de letras de câmbio, empréstimo a juro e mercadores de diversas regiões. A capacidade de poupar, investir, calcular e o talento no manejo dos negócios já compunham o valor social entre os mercadores. A nacionalidade e a religião eram questões secundárias: no mercado já valiam apenas as próprias leis de mercado, guiadas pelo desejo de enriquecer. A propósito desse desejo, Méchoulan (1992: 76 e ss.) resume relato de um judeu português sobre a Bolsa de Amsterdam e seus frequentadores, publicado em 1688, Penso de la Vega. Quem frequenta a bolsa? Vários tipos: os ricos que, tendo muitas ações e corretores à disposição, vivem como príncipes apenas a partir dos seus dividendos e não se arriscam; os comerciantes que compram à vista para imediatamente revender a prazo, com margem de lucro razoável e riscos proporcionais; os especuladores, que compram ou oferecem ações a longo prazo, confiantes na própria escolha e na obra do tempo, como num jogo, e que nem sempre dispõem de numerário. Todos inquietos, competitivos; ora gritam, ora

cochicham; não raro blefam; sempre em torno dos mesmos assuntos. Que assuntos? “Se falam, é de ações, se caminham juntos, são ainda as ações que alimentam sua conversa, se olham, são as ações que veem” (Méchoulán, 1992: 77). A bolsa escancara o caráter mais agressivo daquele “desejo de melhorar a própria condição” a que aludiria Smith, desta vez impulsionado pela paixão do jogo.

No entanto, o que o século XVII ainda não conhecia, nem mesmo em Amsterdam, era a generalização daquele desejo, mais ou menos agressivo, como valor social inclusive fora do mercado. A bolsa, assim como todo o mercado, era um lugar de encontro e de negócios, destinado a tipos sociais como os destacados acima; a bolsa e o mercado em geral não eram fontes norteadoras de modos de viver e pensar generalizados.

São os industriais de fins do século XVIII e do século XIX que fornecerão o modelo social de homens de negócio bem-sucedidos, merecedores de admiração e imitação tendentes à generalização: os senhores do novo tempo. Um modo de viver e pensar não se generalizariam sem a ruptura em que implica a Revolução Industrial: a riqueza dos bons negócios feitos pelos mercadores passa a ser secundária, como modelo social, quando os lucros astronômicos da indústria do algodão inglesa escancaram oportunidades de ascensão social e enriquecimento inimagináveis para os padrões puramente comerciais. Não era exatamente uma aventura para quem tinha alguma poupança e, portanto, capital a investir. E não poderia ser, porque a aventura envolve sempre um grande risco que, mesmo quem dispõe de capital, em geral não está disposto a correr. Não era o caso inglês da década de 1780 em diante. O comércio marítimo era praticamente monopólio da Grã-Bretanha e, portanto, estavam garantidos os mercados, livres de concorrência externa, quando necessário por meio da guerra; os campos estavam cercados e havia mão-de-obra disponível a baixíssimo preço; o algodão bruto, ou seja, matéria prima, era fornecido em grande escala pelo trabalho escravo do sul dos Estados Unidos – a custo mínimo, portanto; a disponibilidade de novos inventos como a máquina de fiar, o tear movido a água, a fiadeira automática etc. tampouco exigiam investimento elevado... Havia, conseqüentemente, condições bastante favoráveis para a multiplicação do capital dos poupadores que se dispusessem a investir, lucro que ia muito além do de qualquer mercador, acostumado a dois dígitos percentuais de ganho. Era de centenas e milhares percentuais o lucro do

industrial inglês de algodão de fins do XVIII e início do XIX. (Hobsbawm, 2006: 57 e ss)

Não era um *cálculo* complicado o que o inglês desejoso de enriquecer na indústria do algodão precisaria fazer. Mas ele precisava dispor de poupança e precisava vencer o temor do investimento – isto é, aceitar a empresa e tornar-se *empresário*. A multiplicação dos exemplos de rápida ascensão social ajudava quanto ao segundo fator.

O caso de Robert Owen dá uma dimensão dos tempos:

Em 1789, um ex-ajudante de um vendedor de tecidos, como Robert Owen, podia iniciar com um empréstimo de 100 libras em Manchester; por volta de 1809, ele comprou a parte de seus sócios nas fábricas de New Lanark por 84 mil libras *em dinheiro vivo*. E seu sucesso nos negócios foi relativamente modesto. Deve-se lembrar que por volta de 1800 menos de 15% das famílias britânicas tinham uma renda superior a 50 libras por ano, e, destas, somente 1/4 ganhava mais de 200 libras por ano. (Hobsbawm, 2006: 61)

O caso de Owen também indica o prêmio ao *talento* como um modo de pensar e viver próprio dos novos tempos: o “ex-ajudante de um vendedor de tecidos” fez-se grande industrial. Dentre as virtudes atribuídas por Smith à divisão do trabalho social encontra-se a de gerar a proliferação dos mais diferentes talentos. Não seria por natureza, mas por hábito e educação, que os caracteres mais díspares surgiriam, desde o filósofo ao carregador. A tendência entre os homens para a compra e a troca tornaria a diferença de talentos útil justamente porque se alimenta e realimenta a diferença de ocupações e de aptidões, que evitam que cada homem tenha de ocupar-se da produção de todas as coisas necessárias e úteis à sua vida (Smith, *RN*: Livro I, cap. II).<sup>57</sup> Mas a citação do filósofo, e sua vaidade, diante do carregador, não retrata o tipo de talento que preponderaria como valor social, p.ex., na Inglaterra puritana do século XIX – que é o centro do novo tempo. Porque a generalização do *padrão de mercado* como

<sup>57</sup> Talvez valha a observação de que um século depois de Smith, em sua famosa tese de doutorado, Émile Durkheim (1858-1917) defendeu que a especialização profissional e ocupacional dos indivíduos tem um conteúdo moral e civilizatório: a maior divisão do trabalho seria a própria causa da coesão social nas sociedades complexas (opostas às simples ou primitivas), pela cooperação das diferentes ocupações e profissões, que dariam origem a um tipo de moralidade social denominada *solidariedade orgânica*. Para prová-lo, Durkheim defende uma análise do direito vigente: quando o direito repressivo (isto é, o direito baseado na reparação de danos e não na repressão a crimes) predomina, estamos necessariamente diante de sociedades com grande divisão do trabalho social, nas quais os vínculos pouco visíveis de cooperação são o coração a ser preservado (Durkheim, *DTS*). Já tive oportunidade de publicar um ensaio crítico sobre o papel dado às normas jurídicas nessa obra de Durkheim: Abreu, 2012: 177-191.



comportamento social implica silenciosa repulsa a atividades não-econômicas. A ideia vulgarizada era de que o talento deve estar a serviço do desejo de melhorar de vida, sinônimo em sociedades de mercado do desejo de enriquecer. (Hobsbawm, 2006: 262 e ss.)

Situações como a de Owen, “ex-ajudante de vendedor de tecidos” feito rico industrial, alimentavam entre os que detinham poupança o sentimento de que o investimento aliado ao esforço de seu trabalho, um bom cálculo das próprias aptidões e das possibilidades de seu ramo de negócios e “talento para a coisa” seriam devidamente premiados com a multiplicação do capital investido. Bastava, de início, ter alguma poupança para sonhar. Certamente, questões de nacionalidade, religião e raça eram limitadores de oportunidades, mas a estabilidade senhorial e a forte hierarquia, por critérios de linhagem que caracterizavam a sociedade anterior à Revolução Industrial, estavam extintas, ainda que valores aristocráticos moribundos coexistissem com os valores sociais emergentes. A concessão de títulos nobiliárquicos aos grandes financiadores da expansão industrial, os Rothschilds (Hobsbawm, 2006: 274), mostra antes o domínio dos *modos de viver e pensar* emergentes do que a força dos valores sociais aristocráticos. Ser barão ainda era importante, mas barão era agora o banqueiro, amigo da indústria.

Era com orgulho que aquele que ascendia socialmente certamente encarava as propriedades que acumulara. Porque tudo lhe parecia fruto do *mérito* pessoal – ou, mesmo que não parecesse, aos olhos de quase todos pareceria, desde que o indivíduo se ocupasse de alguma atividade economicamente útil. O acúmulo proprietário simbolizava, exteriormente, o mérito e alimentava um claro sentimento de superioridade social. Propriedade era sinônimo de civilização.

O absoluto desprezo dos ‘civilizados’ pelos ‘bárbaros’ (que incluía a massa dos trabalhadores pobres do próprio país) baseava-se neste sentimento de superioridade declarada. O mundo da classe média estava aberto a todos. Portanto, os que não conseguissem cruzar seus umbrais demonstravam uma falta de inteligência pessoal, de força moral ou de energia que, automaticamente, os condenava, ou na melhor das hipóteses, uma herança racial ou histórica que deveria invalidá-los eternamente, como se já tivessem feito uso, para sempre, de suas oportunidades. O período que culminou por volta da metade do século foi, portanto, uma época de insensibilidade sem igual, não porque a pobreza que rodeava a respeitabilidade da classe média era tão chocante que o rico preferia não vê-la, (...) mas também porque os pobres, como os bárbaros do exterior, eram tratados como se não fossem seres humanos. Se seu destino era o de se tornarem

trabalhadores industriais, eles eram simplesmente massa que deveria ser modelada pela disciplina através da pura coerção, sendo a draconiana disciplina fabril suplementada com a ajuda do Estado. (Hobsbawm, 2006: 277)

O que podem os trabalhadores da indústria, ainda que capazes do melhor cálculo negocial e dotados de grande talento, se não tiverem poupança? A poupança feita capital pelo investimento é a base sem a qual o “desejo de melhorar de vida”, enriquecendo, transforma-se no simples instinto de sobrevivência. Quando os modos de viver e pensar do *padrão de mercado* generalizam-se e as condições de trabalho não permitem poupança suficiente para ascensão, a classe trabalhadora luta apenas para sobreviver; se é considerada “bárbara” é porque foi, na verdade, barbarizada pelo sistema social vigente. O mesmo Owen, “ex-ajudante de um vendedor de tecidos”, só se fez industrial (e seria industrial socialista!) porque obteve 100 libras por empréstimo (ou seja, tinha crédito) para investir, numa época, início do século XIX, em que menos de 15% da população (isto é, a classe proprietária) recebia 50 libras de renda (bruta) anual.

Na verdade, é a propriedade do capitalista o que gera a multiplicação da propriedade quando se generaliza o *padrão de mercado*, que transforma *terra e trabalho* em mercadorias – na forma preconizada por Ricardo. E a via do enriquecimento, na fase industrial do capitalismo, será a exploração do trabalho, como Marx demonstrará logo no início de sua obra máxima (Marx, *Capit.*: cap. 1). Convém lembrar o princípio econômico destacado por Ricardo segundo o qual “o trabalho é caro quando escasso, e barato quando abundante” (*PEP*: cap. V). Dito princípio não é causa, mas efeito de alguma conjuntura (repentina imigração de trabalhadores, p.ex.) ou estrutura socioeconômica (a vedação de acesso à terra aos pobres, p.ex.). A *abundância de mão-de-obra* disponível para capitalistas, que permite a fixação de baixos salários, significa *escassez de alternativas de vida* para a massa trabalhadora. Os lucros de industriais de fins do século XVIII e início do XIX não seriam tão grandiosos sem antes produzir essa escassez correspondente, que o cercamento dos campos impusera aos camponeses ingleses e que, analogamente, embora em escala muito menor, a grave poluição de rios e mares produz hoje para quem vive da pesca artesanal, um modo de vida em extinção. O camponês outrora (e o pescador de hoje) perdem as referências, são desterritorializados, impelidos a abandonar seu meio próprio em busca do único

meio disponível de vida que vai se impondo a todos, o mercado; e, no caso de quem só tem o trabalho de seu, o mercado de trabalho. No novo território em que procuram sobreviver e, quem sabe, ascender o valor impessoal que dá as cartas é o do *acúmulo proprietário*.

Nesse contexto, o *modo de pensar e de viver* do trabalhador que se vê incapaz de ascender socialmente por meio de seu salário ou coincide com o do proprietário capitalista, o que o faz resignar-se à própria condição como a de um *perdedor*, ou desloca-se para a crítica e o ataque, inclusive revolucionário, contra o sistema opressor. Não se deve perder de vista, entretanto, que a premência de sobreviver em casos extremos domina de tal forma o pensamento que nem o sentimento de derrota social nem a crítica da propriedade e da exploração podem prosperar. De qualquer modo, seja o caso do capitalista, seja o caso do trabalhador esperançoso de prosperar, a propriedade como valor social supremo sinaliza para uma lógica *objetificante e impessoal* da vida, antítese da *liberdade humana*, como dirá o jovem Marx e repetirão, em termos materialistas, ele e Engels no Manifesto:

O direito humano à propriedade privada, portanto, é o direito de desfrutar de seu patrimônio e dele dispor arbitrariamente (*à son gré*), sem atender aos demais homens, independentemente da sociedade, é o direito do interesse pessoal. A liberdade individual e esta aplicação sua constituem o fundamento da sociedade burguesa. Sociedade que faz com que todo homem encontre noutros homens não a realização de sua liberdade, mas, pelo contrário, a limitação desta. (Marx, *QJ*: 1843)

Onde quer que tenha conquistado o poder, a burguesia destruiu as relações feudais, patriarcais e idílicas. Rasgou todos os complexos e variados laços que prendiam o homem feudal a seus ‘superiores naturais’, para só deixar subsistir, de homem para homem, o laço do frio interesse, as duras exigências do ‘pagamento à vista’. Afogou os fervores sagrados da exaltação religiosa, do entusiasmo cavalheiresco, do sentimentalismo pequeno-burguês nas águas geladas do cálculo egoísta. Fez da dignidade pessoal um simples valor de troca; substituiu as numerosas liberdades, conquistadas duramente, por uma única liberdade sem escrúpulos: a do comércio. Em uma palavra, em lugar da exploração dissimulada por ilusões religiosas e políticas, a burguesia colocou uma exploração aberta, direta, despuddorada e brutal. (Marx e Engels, *MC*: cap.1)

À pergunta feita inicialmente sobre os modos de viver e pensar produzidos pela livre persecução do interesse próprio, historicamente verificada, poderíamos responder resumidamente desta forma: produz o valor social dominante de enriquecer, alimentado por quem dispõe de poupança ou esperança de alcançá-la;

consequentemente, o valor social do *acúmulo proprietário* como sinônimo de mérito pessoal e a elevação do empresário (gênero do qual o industrial é espécie) como modelo social a imitar; a infâmia dos falidos; a resignação social dos outros derrotados; o espírito crítico e mesmo revolucionário, que denuncia e combate a exploração do trabalho pela propriedade; ou o puro instinto de sobrevivência, o desespero, em casos extremos, como o do prolongado desemprego.

Não é preciso esforço para constatar que essa generalização do *padrão de mercado* na economia, que revoluciona modos de viver e pensar, também produz a dominação da política pelos critérios de mercado. A *arte do governo*, essa ideia carimbada por séculos na imagem do rei misericordioso, justo, forte, prudente, bondoso..., cederia lugar à confiança no potencial do mercado para autorregular-se e, a médio ou longo prazo, promover a felicidade do maior número: cabe ao governo garantir ao mercado as condições estruturais para a expansão de suas virtudes progressistas e, diz-se, distributivas. O espantoso crescimento econômico de fins do século XVIII e início do XIX refletiria, objetivamente, o rumo do progresso. O *princípio da utilidade* de Bentham, pelo qual o que deve balizar o governo é produzir a maior felicidade para o maior número, seria por isso comumente interpretado, em parte à revelia de seu autor, como uma funcionalização da política ao incremento dos princípios de mercado. Esse é o credo liberal mais característico do século XIX, especialmente na Inglaterra, que vê na agonia e na própria fome da imensa classe trabalhadora uma fase que precederia o equilíbrio e a prosperidade.

Antigas leis protetivas, que concediam complementos de renda aos trabalhadores ingleses que não conseguissem por si ganhar o suficiente para alimentar-se, vinham sendo há décadas duramente combatidas, até serem definitivamente extintas em 1834 – fato que, para Polanyi, marca o nascimento do capitalismo industrial como verdadeiro sistema social, pela primeira vez sem freios políticos (Polanyi, 2012: 90).

À não-intervenção governamental em favor do trabalho contrapõe-se a necessidade historicamente evidenciada de governos e políticas de Estado estabelecerem e garantirem condições favoráveis ao mercado, sem as quais o *padrão de mercado* não viceja. Na descrição de Polanyi,

[n]ão havia nada natural em relação ao *laissez-faire*; os mercados livres jamais poderiam funcionar deixando apenas que as coisas seguissem o seu curso. Assim como as manufaturas de algodão – a indústria mais importante do livre comércio – foram criadas com a ação de tarifas protetoras, de exportações subvencionadas e de subsídios indiretos dos salários, o próprio *laissez-faire* foi imposto pelo estado. As décadas de 1830-1840 presenciaram não só uma explosão legislativa que repelia as regulamentações restritivas, mas também um aumento enorme das funções administrativas de estado, dotado agora de uma burocracia central, capaz de executar as tarefas estabelecidas pelo liberalismo. (...) Das três coisas necessárias para o sucesso – inclinação, conhecimento e poder –, a pessoa privada possuía apenas a inclinação. (...) Era tarefa do executivo coletar estatísticas e informações, patrocinar as ciências e as experiências, assim como fornecer os inúmeros instrumentos de realização final no campo do governo. (...) Os administradores tinham de estar sempre alertas para garantir o funcionamento livre do sistema. (Polanyi, 2012: 155-7)<sup>58</sup>

Salvo por um “detalhe” o regime assim centrado, econômica e socialmente, em favor da propriedade e contra o trabalho não pôde expandir-se de forma ilimitada no âmbito político. A imensa massa trabalhadora, não-proprietária por definição, uma vez organizada em classe era uma constante ameaça à propriedade, seja por meio de movimentos revolucionários, que eclodiriam principalmente na França, seja por meio de movimentos reformistas, como o cartismo inglês das décadas de 1830-1840.

O caso do movimento cartista é emblemático pela exposição do paradoxo político dos liberais de então. Os trabalhadores, marginalizados socialmente e pressionados economicamente, mobilizaram-se em torno de 6 pontos indicados na Carta de 1838 do carpinteiro William Lovett (1800-1877), para reivindicar ingresso e igualdade de condições na participação política dominada pela classe proprietária inglesa. Eram estas as reivindicações: “1 – sufrágio universal masculino para todos os maiores, mentalmente sadios e não condenados por crime; 2 – renovação anual do parlamento; 3 – remuneração para os parlamentares para possibilitar que indivíduos sem recursos pudessem exercer mandatos; 4 – eleições por voto secreto, para evitar a corrupção e a intimidação pela burguesia; 5 – colégios eleitorais iguais, para garantir representações equitativas; 6 – supressão da exigência [...] da posse de propriedades fundiárias no valor de trezentas libras como condição para a elegibilidade.” (Engels, *apud* Barssotti, 2012: 13, n.2)

<sup>58</sup> A interpretação de Hobsbawn é exatamente a mesma, baseada em exemplos como o do peso quatro vezes maior no orçamento dos gastos governamentais da Grã-Bretanha liberal, em 1840, em comparação com o da Rússia autocrática: Hobsbawn, 2006: 269-270.

Apenas 15% dos homens ingleses podia votar no final da década de 1830: a classe proprietária. A livre expansão do *padrão de mercado* dependia de ação governamental que a assegurasse, independentemente de efeitos imediatos (e previsíveis) como o crescimento da pobreza e surtos de fome, como o da década de 1840. Como abrir aos não-proprietários a chance de decidir sobre políticas voltadas para os proprietários? Quanto mais as condições de vida se deterioravam, mais os trabalhadores reivindicavam, em comícios assustadoramente numerosos, o direito de participar das decisões políticas que tão claramente repercutiam sobre sua vida econômica – em especial depois da revogação das leis protetivas em 1834. A propriedade liberal, que fora uma construção contra o despotismo de Estados Absolutos – ou seja, uma conquista contra os “de cima” – agora deveria ser protegida contra a pretensão dos “de baixo”. Os liberais do Parlamento de então não só rejeitaram a Carta, como fizeram prender os líderes do movimento e disseminaram massivamente o descrédito contra os simpatizantes, que acabaram ridicularizados. “A democracia popular era um perigo para o capitalismo”, na frase feliz de Polanyi (2012: 248). E as tímidas reformas que limitariam a jornada de trabalho, proibiriam o trabalho infantil e concederiam à camada superior da classe trabalhadora, politicamente controlada, o direito de voto vieram à tona em momentos estratégicos e com o propósito calculado de não expor o capitalismo a maior custo do que o que essas concessões menores representavam.

Mas a pressão dos não-proprietários contra o sistema nunca cessa, ainda que sua intensidade varie conforme o momento histórico; ainda que mudem as reivindicações e meios eleitos para sua realização.

À pergunta sobre os efeitos políticos da livre expansão, econômica e social, do *padrão de mercado* podemos responder o seguinte: ela gera, historicamente, a apreensão da política pelos critérios de mercado e o consequente combate a leis protetivas do trabalho e de condições mínimas de vida; ela gera, pelo lado dos proprietários, o medo da democracia; e pelo dos trabalhadores que se mobilizam, o desejo de cidadania, reforma ou revolução.

#### 4.

#### SÍNTESE DAS QUESTÕES PROPOSTAS

Dizer “propriedade” é dizer algo com pretensão conceitual.

Desse ponto de vista, as formas jurídicas proprietárias, anteriores à dupla revolução, mostram-se extremamente complexas e diversas. A principal referência é a terra. O domínio era suscetível de divisão, ou seja, poderia haver muitos donos, com diferentes títulos, da mesma coisa. Por isso, um grande historiador do feudalismo, Marc Bloch (1886-1944), hesita em utilizar a mesma expressão, *propriedade*, para caracterizar relações tão distintas da propriedade moderna (Bloch, 2009: 207). Grossi (2006: 39-41), por outro lado, vê a linha conceitual sob uma perspectiva de *mentalidades*: ainda que mudem as situações protegidas, a história das propriedades (o autor sempre usa o plural) é a história dos poderes compreendidos como *os mais intensos* sobre determinado bem ou coisa – o que inclui, em muitas ocasiões, a *posse* entre as diversas “propriedades”. Ou seja, estamos diante de um modelo conceitual realmente complexo. Mas a causa aparente dessa complexidade pode ser destacada como questão: é a ótica das coisas e do uso a que são suscetíveis, ou não, o que define direitos que sobre elas podem recair, e não a ótica de um sujeito soberano, que transcende às coisas (cf. final da introdução do item 2.1). A emergência da concepção moderna da propriedade (no singular) como *direito subjetivo* produz a virada conceitual: o domínio não é mais divisível; a propriedade é simplificada e passa a ser o único sinônimo de *domínio* (um só dono para cada coisa), instrumento soberano do sujeito (qualquer sujeito) sobre as coisas (qualquer coisa). Villey põe o pensamento de Espinosa entre aqueles que contribuíram para essa concepção moderna dos direitos subjetivos, alinhando-o a Hobbes e Locke. Procede essa caracterização de Espinosa? (Cf. Parte II, itens 3.3, 3.4 e 4.1)

Como questões conceituais acessórias, podemos submeter ao texto ou à lógica do espinosismo: (a) a noção de *jurisdição*, ou seja, um poder sobre pessoas, típica da propriedade anterior à dupla revolução, em contraposição ao que prevaleceu modernamente, quando a propriedade é circunscrita à relação homens-coisas; (b) a dicotomia entre pessoalidade (herança, doações) e impessoalidade (comércio), também característica das formas proprietárias pré e pós dupla revolução, respectivamente; (c) a noção de *abstração* da propriedade moderna, entendida como domínio independente do conteúdo e do poder efetivo, do poder de fato, sobre os bens e, portanto, passível de atingir igualmente todas as coisas inseridas no mercado; (d) a noção de *exclusividade*, característica da propriedade moderna, que confere ao proprietário o poder de afastar pretensões de terceiros

quanto ao mesmo bem; (e) o caráter (quase) *absoluto* da propriedade moderna, que indica que os poderes do proprietário (uso, gozo, fruição, disposição etc.) são tendencialmente ilimitados; e (f) o lugar da *posse* (exercício e poder de fato) em confronto com a *propriedade* (titularidade jurídica). (Cf. Parte II, itens 3.3, 3.4, 4.1 e 4.2)

Ainda sob a perspectiva da pretensão conceitual, a propriedade confunde-se modernamente com *acúmulo proprietário*, sua justificação econômica e os modos de pensar e viver que engendra. É do elogio do *interesse próprio* que decorre a exaltação do acúmulo proprietário como valor social: enriquecer passa a ser algo concebido como reflexo do mérito e do talento – e a ausência de riqueza como responsabilidade – individual. Vínculos sociais não mediados pelo *interesse próprio* são enfraquecidos. Vimos que Hirschman alinha Espinosa, ao menos parcialmente, a uma corrente teórica de elogio da persecução do interesse próprio, que está na base conceitual apropriada pelo capitalismo. Procede a aproximação? Embora focado na história de Amsterdam nos séculos XVI e XVII, também vimos que Méchoulan aproxima Espinosa de uma tese conceitual: a causalidade circular entre produtividade, circulação de dinheiro e liberdade prática em uma dada cidade. Procede a aproximação? (Cf. Parte II, itens 3.4 e 4.4)

Poderíamos desdobrar daí as seguintes questões: (a) cabe nos vetores que partem da obra de Espinosa o envolvimento do *trabalho individual* entre os fundamentos econômicos da propriedade moderna? (b) como caracterizar, segundo esses vetores, o industrial (mais genericamente, o empresário), que se faz por si, como modelo social, em lugar do nobre e sua linhagem senhorial? (c) e como caracterizar a infâmia dos falidos, da resignação dos que se sentem derrotados, da vida por puro instinto de sobrevivência de desempregados e miseráveis e da naturalização conceitual da fome? (Cf. Parte II, itens 3.4, 4.4 e 4.5)

Dizer “propriedade” também envolve determinados fatos e tipos de relação históricos.

Sob essa perspectiva, juridicamente, a título de ilustração, como os vetores espinosistas se orientam na querela dos mares de que nos ocupamos: em favor de Grotius ou de Freitas? Por quais razões? Já economicamente, cabe propor duas questões à obra de nosso filósofo: (a) como conceber teoricamente o incrível progresso tecnológico e material mobilizado pela revolução industrial, produtora



de fortunas individuais e de um grau de riqueza e poder, para certas nações, anteriormente inimagináveis? (b) como conceber teoricamente a aparente *causa eficiente* desse processo, qual seja, a exploração do trabalho dos não-proprietários? E, politicamente, como conceber uma teoria da luta social e organizada dos não-proprietários explorados (os trabalhadores): produzindo uma teoria de reformas? uma teoria da revolução? (Cf. Parte II, itens 3.3, 3.4, 4.3, 4.5 e 4.6)

Quando não forem possíveis respostas definitivas, ao menos hipóteses de orientação serão apresentadas. Todos os itens serão explicitamente abordados no item 4 da Parte II.

## 5.

### NOTAS PARTICULARES PARA O CASO BRASILEIRO

Embora em forma de anotações, não gostaria de deixar de indicar particularidades da propriedade para o caso brasileiro, tendo em vista o fato de que, como veremos na Parte II (itens 3.3, 3.4, 4.5 e 4.6), o desejo de propriedade e seu regramento dependem, também, de considerações concretas sobre desejos e sociedades concretas. Estas notas apontam para possíveis desdobramentos da pesquisa no futuro.

Em primeiro lugar, quanto às *formas jurídicas*, cabe notar que, nos primeiros dois séculos da colonização, as leis vigentes na Metrópole foram formalmente transplantadas para o Brasil; somente no final do século XVII, Portugal tentou baixar legislação específica para a Colônia. Mas houve uma discrepância entre o que diziam, desde o princípio, os textos legais em tese e o que efetivamente foi exigido e observado na prática. Daí que, quanto às *formas jurídicas proprietárias*, seja fundamental o confronto entre textos e práticas, para não cairmos em armadilhas textuais. No que diz respeito à relação homens-terras, a mais clara particularidade brasileira é o regime sesmarial que aqui foi aplicado até 1822: o caminho para entender a localização da propriedade como questão no Brasil passa por aqui.

Em segundo lugar, do ponto de vista econômico, o Brasil só conheceu um verdadeiro surto industrial quando já avançado o século XX. Antes – salvo exceções dignas de nota, como a experiência pioneira do estaleiro de Ponta de

Areia-RJ e a construção das primeiras estradas de ferro pelo Barão de Mauá no século XIX –, iniciativas industriais não passaram de rudimentos. Mas as particulares condições que liberariam imenso contingente de mão-de-obra barata para a indústria no segundo quarto do século XX já vinham sendo gestadas desde a colônia: a função agroexportadora baseada no latifúndio, na monocultura e na mão-de-obra escrava – no fim do século XIX, “livre”; e o fechamento jurídico do acesso à terra a escravos libertos e trabalhadores livres (imigrantes, principalmente).

Tenho dúvidas quanto a uma boa hipótese de pesquisa do ponto de vista sociopolítico: como compreender os efeitos sociais e políticos da extrema concentração da propriedade brasileira sobre modos de viver e pensar? O problema talvez passe pelas diferentes percepções e pretensões, de cada tipo social, quanto ao que fosse uma vida boa ou livre, numa sociedade em que, por muito tempo, nascimento, cor da pele e relações de apadrinhamento e compadrio definiam formas fixas de vida. Qual o papel da relação homens-coisas nessa construção social?

Seguem algumas notas sobre particularidades da propriedade no caso brasileiro com relação às formas jurídicas e à economia.

## 5.1

### O sistema sesmarial

Existe uma “história” jurídica que explica por que o Brasil foi feito colônia de Portugal, isto é, parte dependente do domínio lusitano. Ela passa pelas bulas papais e pelos tratados invocados na querela dos mares; e pelo direito de conquista, que, considerando a anterioridade portuguesa entre os povos católicos, equiparou o Brasil a uma terra virgem, ignorando à posse indígena imemorial qualquer direito sobre o território. Como escreveu Messias Junqueira, “a história territorial do nosso país começa com um paradoxo: antes de descoberto o Brasil, suas terras já pertenciam a Portugal” (*apud* Costa Porto, 1965: 13). Penso, entretanto, que é mais útil explorar o peculiar meio oficial de apropriação privada

do território, que vigeu no Brasil por três longos séculos e que é, sem dúvida, a origem remota de nossos latifúndios: o sistema sesmarial.<sup>59</sup>

Precisamos voltar a despir o olhar, acostumado à propriedade moderna, para entender esse regime particular de apropriação do território, original de Portugal e, sem modificações formais, transplantado para o Brasil. A origem das sesmarias remonta à conquista da parte centro-sul do atual território português em guerra contra os árabes, que, derrotados, fugiam e deixavam imensos espaços de terra a povoar e defender militarmente. Para tanto, os reis conquistadores do novo território distribuíam apressadamente entre nobres e particulares essas terras. Essa distribuição açodada, no entanto, não à toa conhecida como *divisão tumultuária* (Abreu, 1997: 199), nunca foi capaz de garantir o cultivo da terra por si só. No fim do século XIV, Portugal vivenciou uma séria crise de abastecimento e certo abandono do campo, fatores que culminaram com a promulgação de uma violenta lei agrária, que coagia ao cultivo da terra e ao repovoamento. A orientação da Lei de Sesmarias de Dom Fernando, de 1375, era clara: todos aqueles que tivessem terras próprias ou arrendadas deveriam ser constrangidos a cultivá-las; os que não pudessem fazê-lo por si mesmos deveriam arrendar a parte improdutiva (excedente) a quem produzisse; a arbitragem de conflitos e o poder de polícia cabiam a delegados municipais chamados *sesmeiros*; e a pena que poderiam aplicar àquele que não produzisse ou arrendasse suas terras a quem o fizesse era o confisco. Por sua vez, aqueles que tivessem abandonado os campos embora fossem lavradores, filhos ou netos de lavradores, assim como “os vadios, desocupados, mendigos, falsos religiosos”, todos deveriam ser constrangidos a voltar à terra e lavrar (Costa Porto. 1965: 33-35). Essa a origem remota do regime, que sofreria modificações, mas seria incorporado às Ordenações do reino.

As Ordenações Afonsinas de 1446 (livro IV), as Manuelinas de 1511-1512 (livro IV, título 67) e, principalmente, as Filipinas de 1603 (livro IV, título 43)

<sup>59</sup> A referência normativa que utilizo é o título 43, do livro IV, das Ordenações Filipinas de 1603. As três referências teóricas em que me basearei, às quais remeto os interessados em aprofundamento, são: o estudo de Costa Porto (Porto, 1965) sobre o sistema sesmarial, fundamental para compreender as aplicações concretas das sesmarias no nordeste brasileiro e sua relação direta com o problema fundiário da região; o esclarecedor artigo de Maurício Abreu sobre apropriação do território no Brasil colonial (Abreu, 1997: 197-245), de vertente histórico-geográfica; e o artigo de Laura Beck Varela sobre a construção jurídica da propriedade no Brasil, de vertente histórico-jurídica (Varela, 2002: 730-762). Escrevi um artigo sobre a afirmação histórica do modelo proprietário no Brasil e sua relação com o problema habitacional nas cidades, com foco para o caso do Rio, buscando entrelaçar leituras históricas, sociológicas e jurídicas do tema (Abreu, 2014: 213-239).

disciplinaram o regime e deram-lhe amplo alcance. Assim como na constituição de uma *enfiteuse*, instituto jurídico mais próximo, na concessão de sesmarias operava-se um desdobramento do domínio, cabendo o domínio direto ou eminente à autoridade concedente (o rei), que nunca o perderia, e o domínio útil ao particular que recebia a concessão. Mas a semelhança cessa aí: pois só no regime sesmarial o *aproveitamento* da terra ou do solo era compulsório e o domínio útil dado ao concessionário da sesmaria poderia ser retirado, uma vez não verificado o cultivo ou outra forma de aproveitamento.

No século XVII, as sesmarias eram legalmente definidas como concessões de “terras, casaes<sup>60</sup> ou pardieiros (...) que já em outro tempo foram lavradas e aproveitadas”, mas que deixaram de ser; no ato de concessão – uma *carta* de sesmaria – deveria ser estabelecido um prazo, caso a caso, para que fosse de novo cultivada a terra, aproveitado o solo; em caso de omissão da carta, a lei previa o prazo geral de cinco anos; e, por fim, a lei também alertava que não se deviam dar mais terras a uma pessoa do que razoavelmente poderia aproveitar. Caso as terras incultas não pertencessem ao rei, mas a *senhorios* como ordens religiosas, monásticas, autoridades eclesiásticas etc., mandava o rei que o delegado municipal (o sesmeiro) os intimasse a se explicarem ou, não se explicando, a lavrarem suas terras em até um ano, sob pena de, suas razões não convencendo ou não sendo o aproveitamento verificado no prazo, serem dadas as terras em sesmarias a quem nelas quisesse trabalhar. Quem quer que deixasse de cultivar, perderia a sesmaria em favor de quem quisesse nela trabalhar. (def., §1º e §3º, tít. 43, L. IV das Ordenações Filipinas)

A nota característica da legislação, como se vê, é o caráter compulsório e útil da posse, mediante *aproveitamento* da terra (ou ocupação dos “chãos” – pois também havia *sesmarias* de solo urbano, conforme Abreu, 1997: 218-9).

O regime sesmarial foi transplantado para o Brasil já com a vinda de Martim Afonso de Souza, em 1530. E vigoraria por quase três séculos. Em tese era regulado pelas mesmas regras legais nos dois primeiros séculos da colonização; mas aqui teve feições práticas próprias, contraditórias com os próprios objetivos originais do sistema.

---

<sup>60</sup> Segundo Abreu, chamavam-se à época *casaes* ao que hoje conhecemos como *glebas* (Abreu, 1997: 201-2).

Desde a definição de sesmarias, passando pela fiscalização, pela exigência e pelo prazo para aproveitamento, bem como pela recomendação de moderação na extensão de terra a ser concedida, parece que quase tudo, durante os séculos XVI e XVII, era inadequação com relação ao Brasil. E, talvez por isso, a prática “brasileira” transformou requisitos da lei em meras formalidades nesse período<sup>61</sup>. Enquanto na Metrópole, uma mísera faixa de terra em comparação com a Colônia, não havia terras que não tivessem sido outrora cultivadas, no Brasil – desconhecido qualquer direito próprio do indígena, por força da conquista – a terra era praticamente virgem; enquanto na Metrópole, por todo canto havia conselhos municipais responsáveis pela fiscalização da produtividade dos concessionários, na Colônia umas poucas dezenas de delegatários, muitos dos quais incompetentes para o ofício, deviam fiscalizar o aproveitamento de um verdadeiro continente – e não o faziam; enquanto na Metrópole as concessões eram criteriosas quanto à extensão da sesmaria, no Brasil, imenso território, que razão justificaria negar pedidos de terras a perder de vista? Nenhuma. (Costa Porto, 1965: 52-56). Por último, enquanto na Metrópole havia um propósito original de repovoamento dos campos, entrelaçado ao propósito de aproveitar a terra, o que fez com que muita terra fosse concedida a simples lavradores, na Colônia estabeleceu-se a prática, incentivada pela Coroa, de exigir prova de recursos, primeiramente para os que quisessem estabelecer engenhos de cana, mas posteriormente a todos os que requeriam sesmarias às autoridades, vedando assim acesso à terra a muitos colonos (Abreu, 1997: 208). Até parte do vocabulário legal foi invertido pela prática: enquanto nas Ordenações *sesmeiro* era aquele a quem competia a distribuição e fiscalização das sesmarias, na prática brasileira *sesmeiro* passou a ser denominado aquele que recebia a sesmaria.

A inadequação do sistema ao meio talvez justificasse as adaptações da prática. Como estimular a produção de açúcar, cultivos de larga escala ou mesmo

<sup>61</sup> Ao tratar do transplante do regime sesmarial para o Brasil, Laura Beck Varela rejeita a terminologia tradicional sobre a ocorrência de “distorções”, “desvios” e “deformações” em relação a Portugal. Tais qualificativos, segundo a autora, seriam sinais de uma perspectiva maniqueísta, que partiria da premissa de que o modelo brasileiro é “errado” em relação ao português. Para a autora, “mais adequado (...) é buscar identificar as adaptações aqui sofridas pelo instituto, diante deste fenômeno de típica continuidade juscultural que é o do sistema das sesmarias entre Portugal e o Brasil” (Varela, 2002: 752, n. 86). A autora tem razão. Ainda assim, desfeito o maniqueísmo do “certo” e do “errado” – que pressupõe que o “certo” é o legal e “errado” é a prática – não há como deixar de apontar a inadequação existente entre o regime legal e os objetivos do sistema sesmarial, de um lado, e o problema da apropriação e ocupação do território brasileiro nos séculos XVI e XVII, de outro.

o pastoreio, num meio constantemente ameaçado por índios e degredados, se não elaborando uma legislação própria, adaptada ao meio ou, aproveitando a existente, embora afrouxando a rigidez legal? A Metrópole adotou a solução mais cômoda. E assim, por esses caminhos tortos da nossa história, no que diz respeito à relação homem-terra, no fim do século XVIII, aquelas famílias abastadas que haviam recebido sesmarias já se consideravam verdadeiras *proprietárias* da terra: proprietárias já num certo sentido moderno, isto é, titulares de um direito sobre a terra que outorga plenos poderes, com exclusão de terceiros, e independentemente da *posse* efetiva.

Com efeito, desde o fim do século XVII a Metrópole, não sem grande resistência, verificando a inadequação da legislação à Colônia, vinha tentando impor disciplinas específicas ao Brasil para novas concessões de sesmarias, por meio de cartas régias, alvarás, avisos, decretos etc. Mas é a reação ao Alvará de 3 de maio de 1795 que escancara a *mentalidade* proprietária, no sentido moderno, alimentada pelos senhores da terra de então. Dito Alvará tentou consolidar e aplicar de fato toda a legislação específica para o Brasil, baixada pela Metrópole nos cem anos anteriores: imposição de *foro* proporcional à extensão da terra; imposição de modesto limite territorial para as concessões, em comparação com a liberalidade dos séculos anteriores; obrigatoriedade de demarcação e confirmação régia para a garantia do domínio do concessionário da sesmaria; e, o que parecia ser o tiro de misericórdia, previsão de efeito retroativo: as terras que não observassem o determinado imporiam devolução da sesmaria à Metrópole, independentemente da data da concessão. (Abreu, 1997: 224-227)

O Alvará de 1795, no entanto, nunca foi aplicado e acabou sendo suspenso, sem data para retorno, por outro Alvará, este de 10 de dezembro de 1796. Como sustenta Silva, a Metrópole provavelmente não tinha condições financeiras de suportar as despesas de implantação daquele Alvará e talvez tenha subestimado a capacidade de reação dos colonos-proprietários:

[A] metrópole insistia em considerar o assunto apenas do ponto de vista jurídico, sem atentar para as condições socioeconômicas da colônia, que haviam gerado aquele padrão de ocupação territorial. *Na realidade subestimaram a força social dos moradores e colonos que cada vez mais se afirmavam donos da terra.* A metrópole também não atentou para o fato de que a multiplicação das exigências para legalizar as propriedades dos colonos sesmeiros, e a sua resistência em obedecê-las, estabeleciam cada vez mais um campo de interesse comum entre

uma parcela dos colonos sesmeiros e os colonos posseiros. Interesse comum que desafiava a autoridade da metrópole. (Silva, *apud* Abreu, 1997: 228 – grifos meus)

O sistema sesmarial brasileiro – como regime oficial, como regime de Estado – conviveu com pelo menos outros dois meios de apropriação e ocupação do território: um sistema formal de compra e venda e arrendamento de terras, que já no século XVI se estabelecera, uma vez concedidas as melhores terras do litoral povoado pelos primeiros portugueses, índios e negros escravizados – e que só cresceu desde então; e um sistema informal de *ocupação* de terras incultas, tornadas produtivas por colonos posseiros que se denominavam seus donos. Obviamente, havia conflitos entre concessionários de sesmarias e posseiros e, não raro, era preferido o direito dos posseiros – muitos dos quais poderosos – ao do titular da sesmaria. Foi num conflito como esses que, laconicamente, em 17 de julho de 1822, o então Príncipe Regente Pedro I decidiu o litígio concreto em favor de um posseiro e determinou dali em diante, para todos os casos, a suspensão de concessões de sesmarias até a promulgação de lei especial – a qual só surgiria em 1850 (Lei 601/1850).

Um novo regime da relação homens-terras iria ser instaurado.

## 5.2

### A propriedade da terra depois de 1850

A Lei 601/1850, ou Lei de Terras, implementa uma nova organização fundiária. Até 1850, desde que houvesse uso produtivo da terra (como a criação de gado ou um cultivo qualquer), em várias ocasiões de conflito o Estado dera preferência ao posseiro que ocupara a terra contra o titular da sesmaria ou arrendamento abandonado. A partir da lei de 1850, essa orientação mudaria radicalmente. Dispondo sobre o passado, e procurando estabilizar a situação anterior, a lei revalidou (art. 4º) grande número de sesmarias e (art. 5º) as ocupações primárias mansas e pacíficas instituídas até então, desde que houvesse, em ambos os casos, princípios de cultura da terra e estabelecimento de morada habitual. Quando não houvesse cultura ou moradia instituída, ou quando estivessem desocupadas, as terras seriam consideradas juridicamente vagas e, uma vez identificadas e demarcadas, elas deveriam ser devolvidas ao Estado (daí o

nome terras “devolutas”), que as venderia a particulares. A única exceção a essa regra eram as terras devolutas próximas a fronteiras, que poderiam ser doadas (art. 1º). Dispondo para o futuro (cf. art. 2º a 5º, principalmente), a lei proibiu a concessão de novas sesmarias; tipificou como crime apenado com prisão, sujeita a multa, indenização e perda das benfeitorias, a ocupação de terras, um processo informal por séculos reconhecido pelo Estado; e instituiu a compra e venda, que fora um processo secundário, embora importante, de apropriação do território no período colonial, como via única de aquisição, inclusive, das terras rurais disponíveis, até mesmo das terras virgens. Teriam preferência para a compra, além disso, os fazendeiros vizinhos de terras devolutas, desde que comprovada a capacidade econômica para manter produtivas as terras acumuladas (art. 15).

Para entender o processo de conversão jurídica do *valor de uso* da terra em *valor de troca*, ou seja, de conversão da terra em mercadoria, uma pesquisa sobre o caso brasileiro deve passar por aqui.

### 5.3

#### **Função colonial e produção da escassez: o trabalho sem acesso à terra**

Economicamente, o sistema sesmarial à brasileira era adequado à nossa função colonial, porque favorável ao latifúndio. O Brasil Colônia serviu à sua Metrópole e ao comércio exterior europeu como mero fornecedor de gêneros tropicais e, no século XVIII, minerais. As atividades não voltadas para o exterior eram secundárias, como a pecuária. O paradigmático ciclo do açúcar organiza-se em torno de três fatores de produção: o latifúndio<sup>62</sup>, a monocultura e o trabalho escravo. E a terra era dada, como vimos, em enormes sesmarias pela Coroa portuguesa, com o objetivo econômico de criar grandes unidades de produção de gêneros para exportação – dentre outras razões políticas: defesa ante o indígena e o europeu usurpador. A monocultura, irmã da grande propriedade, é consequência da demanda externa: todos os esforços devem estar canalizados para o propósito que os justificam. Braços escravos moverão o moinho, formando por mais de três séculos um fosso intransponível entre o trabalho e a propriedade da terra. Como

<sup>62</sup> A pesquisa de Costa Porto sobre o regime sesmarial dedica especial atenção à formação dos latifúndios do Nordeste brasileiro e sua relação com as sesmarias (Porto, 1965: principalmente 65 e ss.)



alerta Caio Prado Jr (2011: 127-8), a grande propriedade nunca teve seu uso e exploração parcelados em regime de arrendamento ou aforamento (enfiteuse) no Brasil colonial, como ocorrera em grande parte da Europa; aqui, a “grande propriedade” – unidade de produção ocupada precariamente por indivíduos investidos de funções determinadas pelo fim comum – é somada à grande exploração do trabalho, cujo exemplo extremo, e histórico, é a escravidão. Praticamente não há propriedade camponesa no Brasil Colônia.<sup>63</sup> Daí “a concentração extrema de riqueza que caracteriza a economia colonial” (Prado Jr., 2011: 129). O ciclo do ouro repete as linhas mestras do açúcar: grandes unidades proprietárias, exploradas pelo trabalho escravo, para extração do ouro a ser enviado à Metrópole. E as atividades extrativistas que implicavam mobilidade no espaço, como a colheita do cacau do Amazonas, ainda que não fixadas em uma grande propriedade de terra, também eram exploradas por grandes “empresários”, que dirigiam numerosa mão-de-obra. Iniciativas isoladas de indústria têxtil e do ferro, em meados do século XVIII, foram proibidas e perseguidas pela Metrópole, sempre temerosa de que germinasse alguma independência econômica da Colônia, embrião da independência política, e de que tais iniciativas concorressem com o seu propósito específico: atender às demandas do comércio europeu (Prado Jr, 2011: 237 e ss.).

A independência política em 1822 não trouxe independência econômica. O Brasil continuou um país agroexportador, baseado na grande propriedade rural, trabalhada por mão-de-obra escrava, depois substituída pelo trabalho “livre” de imigrantes. O fato particular a realçar é que, ainda uma vez, o acesso do trabalhador à terra está cerceado. E a Lei de Terras (Lei 601/1850) tem papel proeminente nesse resultado.

O ano de 1850 é marcado por quatro grandes fatos concomitantes: o recrudescimento da repressão legal ao tráfico negreiro com a África<sup>64</sup>, a promulgação do Código Comercial<sup>65</sup>, o início da política de incentivo à imigração para o Brasil de trabalhadores livres e a instauração de uma nova organização

<sup>63</sup> A exceção é a colonização açoriana de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul, já no século XVIII (Prado Jr., 2011: 124).

<sup>64</sup> A Lei Eusébio de Queiroz (Lei 581/1850), na verdade, não aboliu o tráfico de escravos, que já era ilegal desde a Lei de 7 de novembro de 1831, que restou sem aplicação. Mas a Lei Eusébio de Queiroz é o grande marco da extinção do tráfico por conta do início da repressão real à empresa por meio das duras penas que impunha a todos os envolvidos.

<sup>65</sup> Lei 556/1850.

jurídica do acesso à terra. De todos, destaco, como o principal fato institucional para compreender a dimensão da nova orientação político-econômica do país, a citada Lei 601/1850.

A Lei 601 do Império, embora conhecida como Lei de Terras pela organização fundiária indicada no item anterior, também teve a importante função de autorizar o governo a promover a colonização pelo incentivo de imigração estrangeira<sup>66</sup>, especialmente de mão-de-obra livre que seria empregada no cultivo de café em São Paulo (arts. 17-18). O fim próximo da escravidão, que a maior repressão ao tráfico prenunciava, impunha a substituição da mão-de-obra escrava pela assalariada. Mas se o acesso à terra fosse facilitado aos trabalhadores imigrantes, a oferta de mão-de-obra aos cafeicultores paulistas talvez fosse prejudicada. Por isso, a mesma lei que inicia o processo de incentivo à imigração de trabalhadores livres, é a lei que cerceia o seu acesso à terra e institui a compra como o único meio legítimo de apropriação das terras disponíveis<sup>67</sup>.

A terra do continente chamado Brasil estava toda cercada do ponto de vista jurídico e bastante concentrada no patrimônio de poucos grandes proprietários: pública ou particular – valendo notar que a grilagem tornou particular boa parte de terras que deveriam ser públicas segundo a lei – toda terra já tinha dono. E o trabalhador livre, brasileiro ou imigrante, que não dispusesse de poupança, propiciaria uma “oferta compulsória de força de trabalho à grande lavoura. (...) [A] criação de um instrumental legal e jurídico para efetivar esse monopólio, pondo o peso do Estado do lado dos interesses econômicos do grande fazendeiro, dificultava o acesso à terra aos trabalhadores sem recursos. Criava artificialmente a superpopulação relativa de que o café necessitava na real escassez relativa de mão-de-obra” (Martins, 2010: 50-1).

O ciclo econômico baseado na produção de café para exportação, iniciado junto com o século XIX, só se encerraria na década de 1930 – e deve ao cercamento jurídico da terra a mão-de-obra disponível (ou condenada) para o

<sup>66</sup> Os incentivos da Lei 601/1850 foram modestos: custeio da viagem e concessão da nacionalidade brasileira aos imigrantes, após dois anos de moradia no país.

<sup>67</sup> “A única maneira de obter trabalho livre, nessas circunstâncias, seria criar obstáculos à propriedade rural, de modo que o trabalhador livre, incapaz de adquirir terras, fosse forçado a trabalhar nas fazendas (Emília Viotti da Costa *apud* Martins 2010: 89, n.58). “Como se sabe, um dos fatores considerados como responsáveis pela expansão cafeeira é constituído pela abundância de terras. Em consequência do que vimos até aqui, devemos considerar a abundância de terras como algo relativo. A abundância de terras para o capital está associada a não abundância para aqueles que devem constituir o mercado de trabalho” (Sérgio Silva *apud* Martins 2010: 89, n.58).

trabalho na grande lavoura; mão-de-obra que, posteriormente, seria absorvida pela indústria.

A enorme concentração de renda no Brasil do século XIX pode ser bem quantificada consultando um dado político: o eleitorado de fins do Império. Caso singular no mundo ocidental, o Brasil da década de 1870 imbuíu-se do propósito de reduzir radicalmente seu eleitorado. A reforma que vingaria reduziu o eleitorado de pouco menos de 11%, cerca de 1,1 milhão de pessoas, para apenas 1,5% da população, cerca de 150 mil pessoas – obra da chamada Lei Saraiva, ou do Censo, de 1881 (Decreto 3.029/1881). A principal restrição eleitoral contida na reforma era censitária, mas não era nova, pois já se encontrava prevista na Constituição de 1824 (art. 94, I): podiam votar apenas os que comprovassem renda líquida anual de 200\$000 (duzentos contos de réis). A novidade da Lei Saraiva era o reforço da fiscalização, que exigia uma série de medidas burocráticas para comprovar a condição econômica dos eleitores habilitados. Citando Joaquim Nabuco, Lessa informa que em 1881, promulgada a lei, passaram a existir menos de 6 mil (seis mil) eleitores na própria capital do Império, “dos quais 37% eram funcionários públicos (civis e militares), 28% ligados ao comércio e 1% de profissionais liberais” (Lessa, 1988: 31). Em todo país, cuja população girava em torno de dez milhões de pessoas, nas primeiras eleições após a reforma de 1881 compareceriam menos de noventa e quatro mil proprietários para compor o governo! (Lessa, 1988: 31)

Este é um dado econômico importante para desdobramentos: noventa e quatro mil proprietários votantes, ante uma população estimada de dez milhões, no Brasil do fim do século XIX.

## PARTE II

### ESPINOSA E A PROPRIEDADE

*“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. Porque a alegria que assim se experimenta, a menos que seja infantil, não pode resultar de outra coisa que não seja a inveja e a má-vontade.”* (TTP, cap. 3)

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

**Sumário:** 1. Introdução: verdade, liberdade e política. 2. O “jurídico” imerso no político: os direitos, a cidade e a lei. 3. Propriedade: lógica de pensamento: 3.1 – *O que significa ser senhor, dono ou proprietário no texto de Espinosa?* 3.2 – *Os poderes do senhor, dono ou proprietário no texto de Espinosa.* 3.3 – *Propriedade-direito: conhecimento, liberdade e política;* 3.4 – *Propriedade-lei: conhecimento, liberdade e política;* 4. Principais questões propostas: 4.1 – *Propriedade-direito ou direito subjetivo de propriedade?* 4.2 – *Propriedade-direito ou posse individual?* 4.3 – *Propriedade-direito e desejo de apropriação dos mares;* 4.4 – *Propriedade-lei, interesse próprio e acúmulo proprietário;* 4.5 – *Propriedade-lei, revolução industrial e exploração do trabalho;* 4.6 – *Propriedade-lei: desejos de reforma, desejos de revolução e teorização política.*

#### 1.

### INTRODUÇÃO: VERDADE, LIBERDADE E POLÍTICA <sup>68 69</sup>

<sup>68</sup> Esta introdução inspira-se na seguinte explicação de Deleuze: “Em Espinosa, a verdade é como a liberdade: elas não são dadas em princípio, mas surgem como sendo o resultado de uma longa atividade através da qual produzimos ideias adequadas, escapando ao encadeamento de uma

Ah, a inocência da infância! A inconsciência dos vícios dos homens, das desigualdades! Quando mal sabíamos o que era mentir, num mundo fantástico em que sonho e realidade se misturavam e no qual entre pensar e falar não havia mediação... Nada menos espinosista do que esse ar nostálgico. A dura caracterização que, em vários momentos, Espinosa faz da condição da criança afasta-o decididamente de toda romantização da ignorância infantil e da suposição de que, num mundo onde não houvesse o *mal*, seríamos todos como crianças: inocentes e felizes. Para Espinosa, nem há *mal* em si nem há beleza, muito menos verdade, em estar privado do conhecimento de si e das coisas. A própria potência imaginativa da criança só se torna positiva quando associada à compreensão de que se fantasia ou inventa algo, ou seja, quando o raciocínio começa a impor suas regras para jogar conscientemente com as imagens, como fazem os poetas (*E*, II, prop. 17, escólio<sup>70</sup>). E quando isso acontece, já não há infância para Espinosa. Porque em sua obra a infância é a figura de um estado mental e corporal bastante limitado, característico da óbvia condição humana dos primeiros anos de vida – o que faz da educação das crianças uma prioridade social de Espinosa (*TEI*, §15<sup>71</sup>) – e que ainda persiste, como metáfora, para a condição de homens e povos que se deixam guiar quase completamente por fantasias, paixões do momento, superstição.

A figura da impotência infantil é uma metáfora para o problema do conhecimento, da ética e da política na obra de Espinosa. Como podemos conhecer e exprimir *a verdade* das coisas, se estamos imersos em um movimento

---

necessidade externa.” (Deleuze, 1969: 134) O autor retoma e desenvolve a ideia, inclusive com relação à infância, que será nosso fio condutor, em momento posterior (Deleuze, 1969: 238-243, principalmente 242).

<sup>69</sup> Ao leitor não familiarizado com o pensamento de Espinosa advertem-se duas coisas: primeiro, que nada substitui o contato direto com o texto do filósofo, rico em descobertas e interpretações, de forma que é importante o registro de que esta entrada que proponho, embora fruto de experiência intensa, apenas reflete o estágio atual do meu estudo e envolvimento com a obra de Espinosa, cujo início remonta a 2010; segundo, que dentre os intérpretes clássicos, considerado o objeto de pesquisa, elegi quatro referências principais, que são Gilles Deleuze (1969 e 2002), Marilena Chaui (2006a, 1995, 2003, 2011), Alexandre Matheron (1988 e 2011) e Antonio Negri (1993), a quem recomenda-se vivamente que o leitor recorra.

<sup>70</sup> “(...) as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, nada contêm de erro (...). Pois se a mente, quando imagina coisas não existentes como presentes a si, simultaneamente soubesse que tais coisas não existem verdadeiramente, decerto atribuiria esta potência de imaginar à virtude de sua natureza, e não ao vício; sobretudo se esta faculdade de imaginar dependesse de sua só natureza, isto é (...), se esta faculdade de imaginar da mente fosse livre.”

<sup>71</sup> “(...) Depois, há que se dedicar trabalho à filosofia moral, bem como à doutrina da educação das crianças; (...) deve-se compor uma medicina inteira.”

da vida que constantemente deixa marcas em nosso corpo; marcas que, por sua vez, geram impressões em nossa mente, como a do Sol que, ao olho humano, parece ter o tamanho de uma bola no horizonte? Como podemos ser livres – isto é, conduzidos apenas pela razão natural – se somos constantemente interpelados por paixões como o desejo de glória, a ambição, o ódio, a inveja, o amor confundido com a coisa amada, a alegria confundida com um objeto etc.? Como podemos construir uma vida em comum segura em que floresça a liberdade sem impor a obediência a uma lei ou regra de vida, se as paixões e interesses que historicamente reinam entre os homens parecem comprometer toda sorte de argumento racional na política?

Esse é o drama que perpassa a parte da obra de Espinosa que mais interessa a este trabalho.

A potência do pensamento é conceber *ideias*. Ideias não são *imagens* nem *palavras*. *Ideias* são conceitos da mente, isto é, concepções do intelecto para negar ou afirmar algo; em si mesmas, *palavras* são modificações corporais sob a forma de signos; *imagens* são impressões fixadas em nossa mente a partir dos vestígios deixados pelo encontro de outro corpo com o nosso (*E*, II, prop. 49, esc.; *E*, II, prop. 17, cor. e esc.). Enquanto palavras e imagens que já tenhamos experimentado – mantidas irrefletidas, isto é, em si mesmas – formam *memória* em nossa mente, a partir da percepção, confusa, do encontro de nosso corpo com outros corpos, ideias produzem ativamente conhecimento. As ideias concebem algo, que afirmam ou negam por uma ordem lógica que é própria do intelecto. *Conhecer verdadeiramente não é lembrar ou experimentar vagamente*, porque há uma diferença de natureza nesses processos mentais: só conhecemos verdadeiramente as coisas cujas causas primeiras concebemos, ou seja, o conhecimento depende de um movimento *ativo* do intelecto, que persegue e adere ao processo produtivo de todas as coisas, que é o mesmo para todos os homens: a razão, que nos permite conhecer, é *comum*. Já no caso da memória e da experiência vaga, nossa mente concatena registros que recebe *passivamente*, conforme a ordem aleatória do encontro do nosso com outros corpos, que é variável entre os homens (*E*, II, prop. 18, dem. e esc.; *TEI*, §19, II). O problema está em que, tanto nos processos ativos como nos passivos, produzimos concatenações mentais; tanto quanto de uma ideia verdadeira deduzimos outra

ideia verdadeira e assim ao infinito, das imagens (dos signos, da memória, da experiência vaga...) também concluímos coisas e, destas, outras coisas, confusamente (*E*, II, prop. 36<sup>72</sup>).

Daí o uso da figura da criança, por Espinosa, para representar o drama do conhecimento. No *escólio da proposição 44 da parte II da Ética*, Espinosa sugere o exemplo de uma criança que observa a rua, pela primeira vez, de sua janela. Ela vê pela manhã Pedro passar; depois, ao meio dia, Paulo; enfim, ao entardecer, Simão. No dia seguinte, volta à janela pouco depois do sol nascer e vê, de novo, Pedro passar: imediatamente, imaginará que o sol irá percorrer todo o céu até o horizonte oposto e que, ao meio dia, verá Paulo; ao entardecer, Simão. Se num outro dia, à tarde na janela, tiver visto Simão, imediatamente imaginará que Pedro e Paulo já teriam passado por ali mais cedo. E quanto mais os vir nessa ordem e nesses horários não terá dúvida em fazer concatenações mentais para o futuro e para o passado, ligando Pedro, Paulo e Simão no tempo. Até que numa tarde aviste Jacó em lugar de Simão. Essa nova experiência não fará a criança perceber o erro de sua concatenação mental, ela continuará imaginando; mas agora imaginará, com a tarde, ora Simão ora Jacó, como possibilidades alternativas; e continuará concluindo coisas confusas, duvidosas, para o futuro e para o passado, a partir das impressões deixadas pelo que vê; permanecerá na contingência de sua experiência vaga, supondo futuros e passados possíveis, segundo a rotina e variação dos encontros visuais com os passantes embaixo de sua janela. No vocabulário espinosista, avistar Jacó em lugar de Simão promove a *flutuação da imaginação* da criança.

Segundo Espinosa, “a mente não erra pelo fato de imaginar” (*E*, II, 17, esc.); ela erra porque não percebe que está imaginando, como a criança que imagina um cavalo alado e supõe, mesmo cheia de dúvidas, que ele existe (*E*, II, prop. 49, esc.) – algo parecido com o adulto que “sonha de olhos abertos”, outra figura espinosista (*E*, III, prop. 2, esc.). Quando aprendemos a falar ou a ler, imagens e experiências são associadas, repetidamente, a signos linguísticos pela memória; sem eles não se educa adequadamente uma criança, o que revela utilidade. Mas saber concatenar palavras em uma frase, identificar significados e

<sup>72</sup> “Ideias inadequadas e confusas se sucedem com a mesma necessidade que ideias adequadas, ou seja, claras e distintas.”

utilizá-los dentro do contexto não é ainda *conhecer*, conceber ideias, e sim algo próximo do hábito particular de que fala Espinosa no trecho a seguir.

Por exemplo, um romano passará imediatamente da palavra *pomum* [maçã] para o pensamento de uma fruta, a qual não tem qualquer semelhança com o som assim articulado, nem qualquer coisa de comum com ele a não ser que o corpo desse homem foi, muitas vezes, afetado por essas duas coisas, isto é, esse homem ouviu, muitas vezes, a palavra *pomum*, ao mesmo tempo que via essa fruta. E, assim, cada um passará de um pensamento a outro, dependendo de como o hábito tiver ordenado, em seu corpo, as imagens das coisas. (*E*, II, prop. 18, esc.)

Ao escólio que propõe o exemplo da flutuação imaginativa da criança, que vê o mundo de sua janela, segue-se um corolário que diz: “é da natureza da razão perceber as coisas sob uma certa perspectiva de eternidade” (*E*, II, prop. 44, cor. 2). O que significa perceber as coisas numa “perspectiva de eternidade”? A resposta exige alguma digressão prévia.

A filosofia de Espinosa não é antropocêntrica. O homem não é o império de sentido do mundo. A primeira parte da *Ética* dedica-se a *Deus*, onde se estabelecem os fundamentos das outras quatro partes, a saber: *A natureza e a origem da mente* (parte II); *A origem e a natureza dos afetos* (parte III); *A servidão humana ou a força dos afetos* (parte IV); *A potência do intelecto ou a liberdade humana* (parte V). Um Deus *imanente*, *causa de si* e de todas as coisas, cuja essência implica necessariamente existência (Deus é e age na mesma medida, desmedida, de seu ser); substância única, *absolutamente infinita*, que existe por si, em si e em todas as coisas, nada podendo ser produzido *fora* dele ou *contra* ele; um Deus que não é criador, legislador ou juiz, não havendo, portanto, criaturas a quem se proíbam coisas e cujos atos serão julgados. Deus ou Natureza. Segundo Espinosa, todas as coisas finitas existem *em Deus* e, para serem compreendidas, devem ser pensadas sob essa perspectiva, que é uma perspectiva da necessidade eterna da produção divina de todas as coisas e de seus processos causais.<sup>73</sup>

Não significa uma perspectiva *panteísta*, pois esta continuaria divinizando coisas finitas, postas no centro do pensamento. As coisas finitas não *são* Deus: não são *causa de si* nem são *absolutamente infinitas*. As coisas finitas, como os homens, são modificações da substância, *modos* que *estão em Deus* e são por ele concebidos: “por modo entendo afecções da substância, ou seja, aquilo que é em

<sup>73</sup> Cf. as seguintes passagens da *Ética*: *E*, I, def. 1, 3, 6; esc. 2 da prop. 8; prop. 11; prop. 13, 14, 15; prop. 16, cor. 1, 2 e 3; prop. 28; prop. 29; prop. 33; prop. 36; e apêndice.



outro, pelo qual também é concebido” (*E*, I, def. 5). Tampouco significa uma perspectiva *ateísta* – acusação histórica contra a filosofia de Espinosa<sup>74</sup> e que, a meu ver, só se justificaria a partir do pressuposto do Deus-rei da tradição judaico-cristã. Além de negligenciar os próprios e repetidos termos de enunciação de Espinosa<sup>75</sup>, tachados de simulacro, a caracterização de ateísmo aparece como puro reflexo invertido do panteísmo: se Deus é tudo que é – e não algo acima das coisas –, então Deus não seria nada e as coisas se explicariam por si. Parece haver, contudo, um sentido profundo, que liga a razão a uma verdadeira religião, na afirmação constante de Espinosa de que as coisas estão *em* Deus, que não é o mesmo que dizer que elas sejam Deus; e na afirmação de que as coisas não apenas estão *em* Deus, mas existem e operam por *necessidade* do processo produtivo dessa substância absolutamente infinita, que é Deus (*E*, I, def. 7). Ou seja, nada de acaso ou contingência sob a perspectiva da produção divina (*E*, I, prop. 33, esc. 1 e 2). E não se trata de uma *necessidade* cuja compreensão e experiência nos oprime enquanto coisas finitas, mas que nos faz exercer no mais alto grau nossa potência de agir e de pensar (*E*, V, prop. 32, dem. e cor.; prop. 38 e esc.; prop. 39, dem. e esc. c/c *E*, III, def. 2 e prop. 1 c/c *E*, IV, prop. 59). A substância não apenas precede os modos como *causa efetiva*: une-os todos e explica como *causa imanente* (*E*, I, prop. 16, cor. 1 e 2 c/c prop. 18). Na verdade, a caracterização de ateísmo atribuída à filosofia de Espinosa é uma classificação apressada de seu combate contra o teísmo da tradição judaico-cristã. O ateísmo não é uma *ideia* para Espinosa, porque não afirma ou concebe nada.

Pois bem, diz nosso filósofo que “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve” (*E*, I, ax. 4). Daí que apreender, sob algum aspecto divino que nos seja acessível, esse processo causal divino sem *fora* do qual somos *modos* finitos, é compreender e tomar parte naquilo que é “princípio

<sup>74</sup> O verbete *Espinosa* do *Dicionário histórico e crítico*, de Pierre Bayle, publicado em 1697, inicia-se assim: “Espinosa (Bento). Judeu de nascença, depois desertor do judaísmo e, por fim, ateu, era de Amsterdã. Foi um ateu de sistema e com um método todo novo, embora o fundo de sua doutrina lhe fosse comum com outros filósofos antigos e modernos, europeus e orientais” (*apud* Chauí, 2006: 280). Em 1759, Diderot iniciaria o texto sobre Espinosa com a mesma qualificação e quase com as mesmas palavras de Bayle – e talvez aqui não por estar fortemente premido pela censura eclesiástica (Diderot, 2010: 19 e Tatián, 2010: 9-16).

<sup>75</sup> No XIII Colóquio, de 2016, realizado em Córdoba e intitulado *Spinoza Maledictus*, a comunicação de Felipe Andrade relata, como uma experiência intelectual, um passeio por ocorrências textuais de aparente religiosidade na obra de nosso filósofo, considerando inclusive seus círculos, para indagar se é de *Deus* mesmo que Espinosa está tratando; e expõe questões em lugar de conclusões. Vale a pena acompanhar o texto-experiência de Felipe (Andrade, 2016: prelo).

de realidade” e de “inteligibilidade” de todas as coisas, na expressão esclarecedora de Chauí (2006: 72). Dos infinitos *atributos* de Deus, participamos de dois (*E*, II, prop. 1 e 2): *extensão* (infinita potência produtiva dos corpos) e *pensamento* (infinita potência produtiva das concatenações da mente). Por eles, podemos de alguma forma conhecer a produção da substância, extensa e pensante; isto é, conhecer a *verdade eterna* da substância, que, como coisa eterna, “não pode ser explicada pela duração ou pelo tempo” (*E*, I, def. 8, explic.<sup>76</sup>). Essa verdade, embora tenha, como penso, um viés singularmente religioso, ao qual se liga a razão, nada tem de sagrado, no sentido de algo venerável que imponha cultos e liturgias.

Dito isso, podemos voltar à parte II da *Ética* e avançar: por que a razão percebe as coisas sob certa perspectiva de eternidade? Porque é o raciocínio que possibilita inteligir verdadeiramente as coisas, fazendo-nos ingressar ativamente no processo produtivo da substância, enquanto coisa pensante (*E*, II, prop. 11, cor. c/c *E*, II, prop. 43, esc.). Isto é, pela razão ingressamos, como *causa* e não como *efeito passivo*, num encadeamento de ideias que não é referente, senão ocasionalmente, a tempo ou lugar algum; um encadeamento *necessário*, e não contingente; um encadeamento que nos revela *noções comuns* das coisas, que são aquilo que permite o raciocínio adequado. (*E*, II, prop. 44, cor. 2 c/c *E*, II, prop. 38 e prop. 40, esc.)

Por que Paulo passa ao meio-dia em frente da janela da criança? Dirá a criança, a partir de sua experiência contingente: porque Pedro passou mais cedo, logo... O raciocínio terá uma primeira oportunidade de expressão, no entanto, se a criança um dia indagar a Paulo por que ele passa por ali; para então descobrir, p.ex., que Paulo está indo almoçar e que gosta de um restaurante perto da casa da criança. E se ela indagar: por que gosta do restaurante? Ao que Paulo responderia referindo-se a um prato bom e barato. E se a criança ainda perguntar: por que trabalha, e por que trabalha onde trabalha e não em outro lugar? E Paulo desconcertado tentar explicar, mas a hora do almoço já ir-se esgotando, ele pedir licença e deixar a criança com seus pensamentos. Vivido aquele diálogo, talvez a

<sup>76</sup> *E*, I, Def. 8: “Por eternidade entendo a própria existência enquanto concebida como se seguindo, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna.” Explicação: “Com efeito, uma tal existência é, assim como a essência da coisa, concebida como uma verdade eterna e não pode, por isso, ser explicada pela duração ou pelo tempo, mesmo que se conceba uma duração sem princípio nem fim.”

criança, que já vai deixando a inconsciência de si e do mundo, comece a rir-se da relação que fazia entre Paulo, ao meio-dia, e Pedro, ao amanhecer – mesmo não tendo perguntado a Paulo se eles se conheciam; talvez perceba que Paulo não poderia deixar de passar ali naquele mesmo dia porque, liberado para o almoço, decidiu ir ao restaurante que gosta; e talvez avance e entenda ainda mais, embora isto seja mais difícil, que Paulo não poderia tomar outra decisão, já que estava livre no trabalho e que, por algum motivo, gosta daquele restaurante ou, seja como for, já que ele não poderia fazer diferente porque efetivamente não fez: já passou a caminho do restaurante, determinado. E, como Paulo, há outras tantas pessoas passando: de onde vêm, para onde vão e por quê? E talvez a “criança”, já esquecida de Pedro e Simão, comece a se perguntar se também gosta de alguma coisa como Paulo gosta daquele almoço. E por que gosta? Gostariam ambos das mesmas coisas? E do que mais gostará Paulo; e do que mais gostará a “criança” – pergunta-se. E, como Paulo, do que mais gostarão outras pessoas? E, enfim, deixando a passos firmes o mundo infantil, a “criança” se perguntaria: como poderei descobrir apenas observando o mundo desta janela? Para afirmar em seguida: daqui da janela de todo dia estou muito limitado!

Algo novo acontece aqui. A “criança” – melhor darmos um nome, José –, José concebeu uma *ideia verdadeira*: da janela ele está muito limitado.

Todos temos algumas *ideias verdadeiras*. Mas elas não são suficientes. As ideias verdadeiras têm de ser encadeadas umas às outras, tal como causas verdadeiras a efeitos verdadeiros, para evitar que nosso pensamento se reduza a mero *efeito* de causas exteriores, deixando-se conduzir, passivamente, por impressões causadas por *imagens, palavras, memórias, experiências vagas*. Na bela expressão de Deleuze (1969: 262), existe um “esforço da razão” a ser desenvolvido. A primeira ideia verdadeira é o ponto de partida, porque vem acompanhada da *certeza* de que se tem uma ideia verdadeira (*E*, II, prop. 43); e de outra; e de outra: “assim que alguém sabe algo, por isso mesmo sabe que sabe isso e, simultaneamente, sabe que sabe o que sabe, e assim ao infinito” (*E*, II, prop. 21, esc.). Ou seja, formamos uma *ideia da ideia verdadeira*; e uma *ideia da ideia da ideia verdadeira*; e daí em diante. Isso significa a afirmação, presente em Espinosa, de uma *forma* do conhecimento racional, que é o que liga as ideias verdadeiras umas às outras no movimento do pensamento. A *forma* desse conhecimento racional são as *noções comuns* (*E*, II, prop. 38 e 39; carta 32):

ideias que ligam as partes entre si e ao todo, necessariamente, segundo aquilo que há de *comum* às coisas assim pensadas, e não segundo a singularidade de cada coisa. Enquanto a *singularidade* de cada coisa exprime sua *essência* (*E*, II, prop. 37), o *comum* nas coisas define a *conveniência* entre elas, ou seja, a forma de sua composição; e é essa conveniência o meio pelo qual podemos compreender as coisas deduzindo-as umas das outras, porque “de coisas que nada têm em comum entre si, uma não pode ser causa da outra” (*E*, I, prop. 3).

Aquela criança que não é mais criança – José – que teve sua primeira ideia verdadeira quando afirmou que de sua janela estava muito limitado, não necessita de provas: José simplesmente sabe o quanto aquela janela limita sua existência. Mas isso ainda é pouco. Há um esforço da razão que ele deve desenvolver para encadear essa a outras ideias verdadeiras. Ele pode ligar a ideia de que está limitado da janela à ideia, p.ex., de que, apesar disso, de algum modo todas as pessoas estão limitadas, o que também é verdadeiro: o próprio Paulo agora está no restaurante almoçando, e não no trabalho e não na janela ou na rua. Porque Paulo não é Deus. José pode concluir que Paulo também está limitado, e assim como ele todos, porque percebe propriedades comuns a ele a Paulo como a constatação, bastante genérica ainda, de que ambos são pessoas, que podem caminhar, ir e vir; por essa conveniência inteligida, José conclui que, assim como ele, Paulo e qualquer outro com propriedades comuns a eles estão limitados, porque não podem ir e ficar ao mesmo tempo. Ainda assim, José continua convicto de que está muito limitado de sua janela. Porque – pensa – embora Paulo e todas as pessoas estejam de algum modo limitadas, as limitações concretas são diferentes e ele, José, compreende a necessidade de outras experiências, porque vê que mal conhece a si e ao mundo.<sup>77</sup>

Ainda sobre o problema do *conhecimento*, algumas observações são necessárias, para avançarmos com mais segurança para o problema da *liberdade*.

Primeira observação. Segundo Espinosa, os homens constituem-se de *mente* e *corpo*, sendo que o objeto de nossa mente é o próprio corpo (*E*, II, prop. 13). A mente não percebe o próprio corpo senão pelas ideias que produz a partir das ocorrências de que o corpo é afetado (*E*, II, prop. 19). E “a ordem e a conexão

<sup>77</sup> Talvez seja útil, aqui, dar um salto no texto para a parte IV da *Ética*. Porque, na cadeia dedutiva do raciocínio de Espinosa, nosso filósofo dirá que “ninguém pode desejar ser feliz, agir bem e viver bem se, simultaneamente, não deseja ser, agir e viver, isto é, existir em ato” (*E*, IV, prop. 21).

das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas” (*E*, II, prop. 7). Nós somos uma essência singular da substância (Deus), compreendida sob dois aspectos: a mente e o corpo. Mas a essência singular que somos é uma só, assim como – ou melhor, justamente porque – Deus é único e nada existe fora dele, embora constituído de infinitos atributos que o exprimem. Cada ocorrência havida em nosso corpo (cada *afecção*) tem um correspondente em nossa mente, uma ideia de *afecção*; e, assim, quando ocorrências do corpo se ligam, as correspondentes da mente se concatenam; nossa mente é, portanto, a ideia que tem por objeto nosso próprio corpo e suas afecções, sem as quais sequer perceberíamos o corpo. Duas das muitas consequências dessas premissas são: (a) “as ideias diferem entre si tal como os próprios objetos”, de modo que “uma é superior e contém mais realidade do que a outra conforme o objeto de uma seja superior e contenha mais realidade do que o objeto da outra” (*E*, II, prop. 13, esc.); (b) “a mente humana é apta a perceber mutíssimas coisas, e é tão mais apta quanto mais pode ser disposto o seu corpo de múltiplas maneiras” (*E*, II, prop. 14). Há ideias mais potentes do que outras tal como, e porque, há coisas corpóreas com mais realidade do que outras. E quanto mais dispusermos nosso corpo para o múltiplo, em lugar de habituá-lo a um único tipo de disposição, tanto mais coisas perceberemos. E essa é mais uma razão para Espinosa apontar a impotência da criança, especialmente do bebê, e a necessidade de ultrapassarmos o quanto antes a infância:

[Q]uem tem um corpo como o do bebê ou da criança, apto a pouquíssimas coisas e maximamente dependente de causas externas, tem uma mente que, em si só considerada, quase não é cônica de si, nem de Deus, nem das coisas. (...) Portanto, esforçamo-nos antes de tudo, nesta vida, para que o corpo da infância, o quanto sua natureza permite e a isso o conduz, transforme-se num outro que seja apto a muitíssimas coisas, e que se refira a uma mente que seja muito cônica de si, de Deus e das coisas; e de tal maneira que tudo aquilo que se refere a sua própria memória ou imaginação quase não tenha peso em relação ao seu intelecto, como eu já disse no escólio da prop. 38. (*E*, V, 39, esc.)

Segunda observação. No léxico de Espinosa, as ideias que nossa mente forma a partir das afecções de nosso corpo podem ser *adequadas* ou *inadequadas*. A diferença entre ambas é dada pela *causa* de cada qual. As *ideias inadequadas* estabelecem-se como impressão irrefletida deixada em nossa mente por vestígios de imagens, palavras, memória e experiência vaga, os quais se ligam uns aos

outros de forma mutilada, ou seja, por meio de concatenações mentais que, por mais que fantasiemos, não se unem como partes de um todo sem cairmos em contradições, confusões; nas *ideias inadequadas* a causa determinante de nossas conclusões são as imagens, as palavras, a memória, a experiência vaga, isto é, *coisas ou causas exteriores* à nossa potência de pensar. Já as *ideias adequadas* estabelecem-se por um processo racional que encadeia uma ideia verdadeira a outra; e esta a outra, ao infinito; e que, portanto, está fundado em *noções comuns* que ligam as partes entre si e ao todo – ou a uma *intuição* do todo, que deriva das noções comuns, como veremos adiante; as *coisas ou causas exteriores* são oportunidades, ocasiões mais ou menos favoráveis, mas nunca causa determinante das nossas *ideias adequadas*; a causa determinante das ideias adequadas é a nossa própria potência de pensar. Enquanto as ideias inadequadas são às vezes simplesmente *falsas*, às vezes *parciais* – porque podem no máximo *envolver* o conhecimento de algum objeto confusamente, referindo-o exclusivamente a *imagens* p.ex. – as ideias adequadas são sempre verdadeiras, porque *explicam* o objeto de que se ocupam como uma parte que se liga a um todo e que se forma dentro dele, por um processo causal determinado da substância, que só podemos compreender pelo esforço da razão. Assim, também existem *causas adequadas e causas inadequadas* de nossas ideias. As *ideias* e as *causas adequadas* estão sempre referidas a uma ordem de pensar que encara as *partes*, os *modos*, as *coisas finitas* mirando o *todo* em que estão inseridos e os processos de produção que os determinam.<sup>78</sup> (TEI, §84<sup>79</sup> e E, II, prop. 17 e 18, dem. e esc., prop. 29, cor. e esc.; E, II, def. 4; prop. 38 e 39; prop. 40, esc. 2; prop. 41 e 42; E, III, def. 1)

<sup>78</sup> Em E, II, prop. 10, cor., esc., Espinosa critica a *ideia inadequada* que fazem de Deus aqueles que se fixam e partem, de forma determinante, dos objetos dos sentidos para, progredindo, tentarem entender Deus, ou seja, critica os que pensam as partes como se pudessem ser conhecidas por si, como se sua natureza fosse anterior ao todo. Este procedimento encobre a “ordem do filosofar”, segundo Espinosa: “A causa disso creio ter sido que não se ativeram à ordem do filosofar. Pois a natureza divina, que deviam contemplar antes de tudo, já que é anterior tanto por conhecimento quanto por natureza, acreditaram ser a última na ordem do conhecimento, e as coisas chamadas objetos dos sentidos, as primeiras de todas; donde ocorreu que, enquanto contemplavam as coisas naturais, em nada tenham pensado menos do que na natureza divina, e quando depois dirigiram o ânimo para a contemplação da natureza divina, em nada puderam pensar menos do que em suas primeiras ficções sobre as quais haviam construído o conhecimento das coisas naturais, dado que aquelas em nada podiam ajudar para o conhecimento da natureza divina; e por isso não é de admirar que a cada passo tenham caído em contradição”.

<sup>79</sup> “[A]s ideias fictícias, as falsas e as demais têm sua origem na imaginação, isto é, em algumas sensações fortuitas e (por assim dizer) soltas, que não se originam da própria potência da mente, mas de causas externas, na medida em que o corpo, seja sonhando, seja em vigília, recebe vários movimentos.”

Terceira observação. Segundo Espinosa, “a mente humana não conhece o próprio corpo humano nem sabe que ele existe senão pelas ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado” (*E*, II, prop. 19). Esta é uma proposição central. Porque mesmo as *ideias adequadas* dependem de uma *afecção* (ocorrência) do nosso corpo. A sua distinção com relação às *inadequadas* é que, ao fazermos uma *ideia adequada* de um objeto, a ideia que fazemos da *afecção* ocorrida identifica as suas *propriedades* e refere-se apenas ocasionalmente ao corpo exterior que nos afeta; e determinantemente à nossa potência de pensar. Aquelas *noções comuns* que são “fundamento do raciocínio” e critério de *adequação* também dependem das ideias que temos de nossas *afecções* (*E*, II, prop. 39, dem.). A mente humana não produzirá ideias adequadas sem que o corpo receba *afecções* e produza ideias dessas afecções. As ideias de afecções são *afetos*. O esforço da razão, portanto, é o esforço da mente para tornar-se ativa e formar uma ideia adequada das afecções e de seus afetos, ou seja, esforço para que não sejam as afecções exteriores as causas determinantes de nossas ideias – o que nos afastaria da verdade eterna da produção da substância – mas apenas causas ocasionais. (*E*, V, prop. 4, dem., cor. e esc.).

Quarta e última observação. Para Espinosa, assim como ideias que formamos na mente têm mais ou menos realidade, existem gêneros de conhecimento que exprimem mais ou menos realidade da nossa mente atual. O primeiro é aquele determinado exteriormente pelas imagens, pela experiência vaga, pelos signos e pelas ideias inadequadas que deles fazemos; *opinião, imaginação ou primeiro gênero de conhecimento* são sinônimos na obra de Espinosa. Não somos ativos quando deixamos nossa mente ser determinada desse modo. No segundo e no terceiro gênero de conhecimento nossa mente é ativa, capaz de compreender, experimentar tranquilidade de ânimo e felicidade. O segundo é aquele que deduz o encadeamento causal das coisas por meio das noções comuns e das ideias adequadas das propriedades das coisas; são sinônimas em Espinosa as expressões *segundo gênero de conhecimento e razão*. O terceiro, por fim, procede da compreensão racional dos atributos de Deus para a *intuição* da essência das coisas, isto é, para a intuição da expressão de Deus nas coisas singulares; não nos é possível, pela nossa própria limitação de coisas finitas, parciais, compreender racionalmente todo o processo de produção da substância divina, mesmo porque só participamos de dois dos atributos divinos: pensamento

e extensão. Mas do conhecimento racional, tão logo alcançada a intelecção dos atributos de Deus, pode *intuir-se* a essência singular das coisas, a partir de um salto para fora do puro encadeamento dedutivo-demonstrativo do raciocínio (*E*, II, prop. 40, esc. 2). Assim como o segundo, o terceiro gênero de conhecimento também produz ideias adequadas, já agora referidas, por intuição, à essência singular das coisas (*E*, V, prop. 25, esc.). “O sumo esforço e a suma virtude da mente é entender as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento” (*E*, V, prop. 25), que prepondera e é mais potente do que o segundo (*E*, V, prop. 36, esc.).

Os três gêneros de conhecimento são, contudo, concomitantes. A ocasião que nos propicia conhecer são as *afecções* do corpo, que geram ideias de *afecções*. O drama do conhecimento é que, como partes, coisas finitas e determinadas, não somos *afirmação absoluta*, mas negação parcial (*E*, I, prop. 8, esc.); atingir o segundo ou o terceiro gênero do conhecimento não nos faz nunca infensos ao primeiro; não nos faz infensos às ideias inadequadas (*E*, IV, prop. 4): não somos sempre racionais ou, menos ainda, capazes de intuir essências que nos permitam conhecer Deus. Conhecer é um exercício ou provação diária. Por isso são tão presentes na obra de Espinosa a ideia de *esforço* – conceito central – e a expressão *tanto quanto possível* (ou *tanto quanto está em si*) a ela ligada<sup>80</sup>: conhecer é um *esforço*, limitado pela nossa condição finita e parcial, não uma revelação ou dádiva recebida por um “eu” que mira o mundo soberanamente.

A *liberdade humana*, em Espinosa, liga-se ao *conhecimento*; é um efeito congênito do conhecimento adequado, sua causa: tão logo compreendemos, tornamo-nos mais livres; tão mais compreendemos, mais livres somos. Podemos, entretanto, distinguir, para comunicar melhor, *liberdade de conhecimento* porque, enquanto este se refere à produção de nossas ideias, aquela se refere à produção das ações decorrentes das ideias. A liberdade humana é efeito congênito do conhecimento – de segundo ou terceiro gênero – em Espinosa. O escólio da proposição 29 da parte II da *Ética* enuncia a continuidade:

<sup>80</sup> A própria definição de *conatus*, ou esforço que move cada coisa a perseverar, está ligada à expressão *tanto quanto está em si*, cf. *E*, III, prop. 6: “Cada coisa *esforça-se*, *tanto quanto está em si*, por perseverar em seu ser.” No que diz respeito ao *esforço da mente*, note-se ainda esta consideração de Espinosa sobre a fortaleza do homem: “O homem forte (...) se *esforça* primeiramente para conceber as coisas como elas são em si e para afastar o que impede o verdadeiro conhecimento, tal como o ódio, a ira, a inveja, o escárnio, a soberba e outras coisas deste tipo, que mostramos no que precede; e, assim, *esforça-se o quanto pode*, como dissemos...” (*E*, IV, prop. 73, esc.) – todos os grifos são meus.



Digo expressamente que a mente não tem de si própria, nem de seu corpo, nem dos corpos externos conhecimento adequado, mas apenas confuso e mutilado, toda vez que percebe as coisas na ordem comum da natureza, isto é, toda vez que é determinada *externamente*, a partir do encontro fortuito das coisas, a contemplar isso ou aquilo; mas não toda vez que é determinada *internamente*, a partir da contemplação de muitas coisas em simultâneo, a entender as conveniências, diferenças e oposições entre elas; com efeito, toda vez que é internamente disposta desta ou daquela maneira, então contempla as coisas clara e distintamente, como abaixo mostrarei. (grifos meus)

O movimento da liberdade humana é aquele orientado para a determinação *interna* de nossas ações, sem a qual dependeremos totalmente da *fortuna* dos encontros. É a compreensão adequada das conveniências, diferenças e oposições entre nós e as coisas que nos permite, mesmo que não absolutamente, intervir no encadeamento dos encontros e verdadeiramente *agir*.

Isso também é um problema, que precisa ser mais desenvolvido.

Realmente livre, eternamente livre, livre por definição, somente a substância absolutamente infinita é. Segundo a definição 7 da parte I da *Ética*, “diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e operar de maneira certa e determinada”. E por isso só Deus é causa livre, já que só ele existe e age exclusivamente pela necessidade de sua natureza (*E*, I, prop. 17, cor.2).

Os homens, enquanto partes da potência de Deus, não existem por si nem se explicam por si, ou seja, não existem ou agem pela necessidade exclusiva de sua natureza (*E*, I, prop. 24 e cor. c/c *E*, IV, prop. 4, esc.). A *mente humana*, sendo *parte, modo, modificação* do *atributo pensamento*, não é causa livre das nossas ações; ela é determinada a querer isto ou aquilo por uma causa, que também é determinada por outra, e esta de novo por outra etc. (*E*, I, prop. 28 e 32 c/c *E*, II prop. 48)

Somos, portanto, seres que existem e agem por *necessidade*.

Ainda assim, podemos afirmar que a liberdade humana é um dos grandes temas da obra de Espinosa. No final da parte II da *Ética*, Espinosa já anuncia a compatibilidade da necessidade dos homens e de suas ações com a verdadeira liberdade, para destacar a utilidade de sua teoria do conhecimento (*E*, II, prop. 49, esc.). Além disso, o *homem livre* é a figura a cuja compleição e maneira de viver

Espinosa dedica as 8 proposições finais da parte IV da *Ética* (*E*, IV, prop. 66 esc. a 73). E a última parte da *Ética*, por fim, é toda centrada na verdadeira liberdade humana.

A liberdade humana é o reflexo ou, como dito antes, o efeito congênito da compreensão da *necessidade* que está em nós, nas coisas e nos processos causais determinantes. Essa compreensão é que nos torna capazes, tanto quanto está em nós, de moderar o poder das *paixões* sobre nossas ações e exprimir nossa essência. Se não somos causa de nós mesmos, pois só a substância é *causa de si*, a compreensão da necessidade que somos – e que as coisas e as relações que com elas estabelecemos também são – pode ser causa de nossas ações. As ações que decorrem da potência de compreender as coisas pelo segundo e pelo terceiro gênero de conhecimento fazem o homem livre. As “ações”, ou melhor, as *reações* decorrentes da imaginação típica do primeiro gênero caracterizam a servidão humana. E a máxima intensidade de nossa liberdade só pode ser experimentada pelo terceiro gênero de conhecimento, quando então liberdade se confunde com nossa própria felicidade ou salvação (*E*, V, pref. e prop. 36, esc.). Como dirá Espinosa no final da *Ética*, essa felicidade “não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude” (*E*, V, prop. 42).

Daí a diferença ética, ou de *potência*, entre o sábio e o ignorante, isto é, entre aquele que age porque compreende e aquele que reage ao estímulo determinante das paixões:

[O] ignorante, além de ser agitado pelas causas externas de muitas maneiras, e de nunca possuir o verdadeiro contentamento do ânimo, vive quase inconsciente de si, de Deus e das coisas; e logo que deixa de padecer, simultaneamente deixa também de ser. Por outro lado, o sábio, enquanto considerado como tal, dificilmente tem o ânimo comovido; mas cômico de si, de Deus e das coisas por alguma necessidade eterna, nunca deixa de ser, e sempre possui o verdadeiro contentamento do ânimo. (*E*, V, prop. 42, esc.)

A máxima ignorância é representada em Espinosa pela figura recorrente da criança – não por desprezo à criança, cuja ignorância é uma condição natural e a princípio temporária; mas para produzir uma metáfora da diminuição de potência a que a vida individual e coletiva pode ser reduzida, se modos de pensar tipicamente infantis não forem ultrapassados. No final do escólio da proposição 42 da parte V da *Ética*, Espinosa afirma que o caminho que conduz à felicidade da

mente é negligenciado por quase todos. Por quê? A resposta passa decisivamente pelas imagens que, comodamente, fazemos do que significaria ser livre. *Livre arbítrio*, *livre determinação da vontade*, segundo Espinosa, são apenas imagens que revelam o quanto ignoramos o poder das paixões sobre nossos apetites e “ações”, como crianças.

Se a mente só é capaz de formar uma ideia do nosso e de outros corpos a partir de *afecções* (ocorrências) corporais, como vimos, então dependemos dessa experiência física para, quem sabe, *conhecer e ser verdadeiramente livres*. As *afecções* que promovem o aumento ou a diminuição da nossa potência de agir atual – como um exercício físico adequado ou exagerado, p.ex. – são definidas como *afetos* por Espinosa. E também são definidas como *afetos* as ideias simultâneas que produzimos de tais afecções (*E*, III, def. 3). Ou seja, os *afetos* são efeitos, simultâneos à mente e ao corpo, de *afecções* corporais que aumentam ou diminuem nossa potência de agir. Nem todas as *afecções* do corpo são *afetos*; há *afecções* (ocorrências) indiferentes (*E*, III, post. 1). Das *afecções* que são afetos podemos, então, dizer que são verdadeiros *encontros* – mesmo que Espinosa só se utilize ocasionalmente do termo – para diferenciar as *afecções que são meras ocorrências*, das *afecções que são encontros geradores de afetos*.

Compreender essas premissas é importante porque, segundo nosso filósofo, nós só agimos verdadeiramente quando somos *causa adequada* de nossos encontros; do contrário, padecemos.

Digo que agimos quando ocorre em nós ou fora de nós algo de que somos causa adequada, isto é (...), quando de nossa natureza segue em nós ou fora de nós algo que pode ser entendido clara e distintamente só por ela mesma. Digo, ao contrário, que padecemos quando em nós ocorre algo, ou de nossa natureza segue algo, de que não somos causa senão parcial. (*E*, III, def. 2)

Assim, se podemos ser causa adequada de alguma destas afecções [*encontros*], então por afeto entendo *ação*; caso contrário, *paixão*. (*E*, III, def. 3, explic.)

Essas definições que abrem a parte III da *Ética* devem ser lidas em conjunto com o já citado escólio da proposição 29 da parte II. *Agir* é ser, tanto quanto podemos, causa de nossos encontros, para nos unirmos àquilo e àqueles que aumentam nossa potência e para evitar aquilo e aqueles que diminuem nossa potência. Não se trata de um movimento puramente receptivo ao externo; um

movimento à mercê dos encontros ocasionais que a experiência vaga nos apresente. Mas, ao contrário, de um movimento ativo com relação ao exterior, um movimento que busca refletir sobre conveniências, diferenças e oposições das coisas entre si e conosco e, a partir dessa reflexão, conduzir tanto quanto possível nossos encontros.

Tal reflexão interna que nos faz *agir* não se confunde com qualquer tipo de *consciência*: não é porque estamos convictos do que queremos (“meu sonho é morar no Leblon”) que seremos determinação *interna* de nossas ações. A liberdade humana não se confunde com a consciência de nossos atos, apetites, vontades. Porque estar consciente de nossos atos, apetites, vontades não nos faz compreender a *causa* pela qual agimos desta ou daquela maneira; a causa pela qual queremos ou afirmamos isto ou aquilo. Ao contrário, estar consciente e mesmo convicto de algo pode apenas refletir uma *paixão*: o poder determinante de coisas exteriores (“o Leblon”) sobre nossos atos, que encobre a potência de compreender de nossa mente.

Só nos determinamos, tanto quanto possível, internamente, isto é, só somos causa adequada de alguns de nossos encontros, quando nossa mente *age*. E nossa mente só age enquanto tem ideias adequadas (*E*, III, prop. 1). São elas, as ideias adequadas, que nos fazem livres, isto é, capazes, enquanto as temos, de organizar os encontros de modo a favorecer o aumento da nossa potência. Daí a crítica de Espinosa, muitas vezes carregada de ironia, às imagens de *livre arbítrio*, *livre determinação da vontade*. Aqueles que creem que falam ou calam, fazem ou deixam de fazer algo por livre decisão da mente, são como...

...a criança que acredita apetecer, livremente, o leite; um menino furioso, a vingança; e o intimidado, a fuga. Um homem embriagado também acredita que é pela livre decisão de sua mente que fala aquilo sobre o qual, mais tarde, já sóbrio, preferia ter calado. Igualmente, o homem que diz loucuras, a mulher que fala demais, a criança e muitos outros do mesmo gênero acreditam que se expressam por uma livre decisão da mente, quando, na verdade, não são capazes de conter o impulso que os leva a falar. Assim, a própria experiência ensina, não menos claramente que a razão, que os homens se julgam livres apenas porque estão conscientes de suas ações, mas desconhecem as causas pelas quais são determinados. Ensina também que as decisões da mente nada mais são do que os próprios apetites: elas variam, portanto, de acordo com a variável disposição do corpo. Assim, cada um modera tudo de acordo com o seu próprio afeto e, além disso, aqueles que são afligidos por afetos opostos não sabem o que querem, enquanto aqueles que não têm nenhum afeto são, pelo menor impulso, arrastados de um lado para o outro. (*E*, III, prop. 2, esc.)

Produzir uma doutrina da liberdade a partir do pressuposto do *livre arbítrio* é, para Espinosa, amarrar os homens ao estado original de sua ignorância. Pois ninguém nega que nascemos ignorantes das *causas* das coisas; e, apesar disso, muitos julgam que, passada a fase da infância, pelo simples fato de termos consciência daquilo que nos apetece ou que queremos, somos livres. O que normalmente orienta essas escolhas são critérios de utilidade. E, por isso, um dos propósitos de Espinosa, desde o Apêndice da parte I da *Ética*, é estabelecer a diferença entre *imagens de utilidade* e *ideias adequadas de utilidade*, isto é, distinguir entre imagens e ideias adequadas do que seja *bom* para nós, algo central para a liberdade humana.<sup>81 82</sup>

São as ideias adequadas da utilidade que organizam nossos encontros, racionalmente; e é essa organização que faz o homem livre. Este, tanto quanto pode, não se conduz determinado por apetites contingentes, conduz-se pela razão comum a todos os homens. Deixar-se guiar por apetites contingentes retrata reações nossas a imagens do que nos é útil. Só a razão nos faz compreender o que é verdadeiramente bom ou útil.

Aquela nossa criança que já se faz homem, José, do exemplo anterior, quando abandona sua janela, e vai conhecer o mundo, conhece pessoas e lugares; descobre preferências; faz amigos e inimigos; namora; trabalha para ganhar dinheiro e gastá-lo com isto ou aquilo; decepciona-se; indigna-se; percebe simpatias e antipatias políticas; e, com base nessas experiências, começa a formar uma memória do que lhe apetece ou não, logo, imagens do que lhe é *útil*, as quais moldarão suas decisões caso a caso. Algumas dessas experiências são *paixões*

<sup>81</sup> Este é um dos fundamentos do Apêndice da parte I da *Ética*: “Será suficiente que eu tome como fundamento aquilo que deve ser reconhecido por todos, a saber, que todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas e que todos tendem a buscar o que lhes é útil, estando conscientes disso. Com efeito, disso se segue, em primeiro lugar, que, por estarem conscientes de suas volições e de seus apetites, os homens se creem livres, mas nem em sonho pensam nas causas que os dispõem a ter essas vontades e esses apetites, porque os ignoram.”

<sup>82</sup> A distinção entre *imagens de utilidade* e *ideias adequadas de utilidade* fundamenta-se em passagens como as seguintes. **E, IV, prop. 18, esc.**: “Como a razão nada postula contra a natureza, ela postula portanto que cada um ame a si mesmo, que busque o seu útil, *o que deveras é útil*, que apeteça tudo que *deveras* conduz o homem a uma maior perfeição...”; **E, IV, Ap. cap. 31**: “jamais poderá ser má a alegria que é moderada pela *verdadeira regra da nossa utilidade*” (grifos meus). Nesta tese, por *imagens de utilidade* e *interesses* (palavra que aparecerá com frequência nos textos políticos do filósofo) entendo a mesma coisa. Essa equivalência assenta em passagens como esta: “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**).

*alegres*, isto é, paixões que aumentam nossa potência de agir, mas que não deixam de ser paixões e, como tais, produzir excessos. P.ex.: José apaixona-se por Cátia e constrói um amor por ela. O *amor* em Espinosa é uma *paixão alegre*; uma paixão que aumenta nossa potência de agir. Mas, ainda assim, é uma paixão, porque a alegria depende radicalmente, no caso do amor-paixão, de uma causa externa (Cátia); e porque, nessa condição, pode transformar-se em outra paixão, conforme oscilem as imagens que José forme da causa externa (Cátia): se Cátia vai embora, o *amor* pode transformar-se em *ódio* ou *desprezo*, *paixões tristes* que diminuem a potência de agir. Ora, se José se guiar no mundo a partir de um critério que vincula sua alegria à união com Cátia; ou, após transformado em ódio ou desprezo o amor, se ele vincula sua alegria ao sofrimento e à tristeza de Cátia, em qualquer dos casos José *padece*; apenas imagina que conhece o que lhe é *bom* ou *útil*; não forma um conhecimento racional sobre o que é realmente bom ou útil. E está longe de *agir*. Porque mesmo o *amor*, no auge de sua alegria, o amor não é Cátia; o amor é o afeto produzido pela união, contingente, de José e Cátia; nenhum dos dois, José ou Cátia, é o próprio *amor*, mas um meio para o amor. Do contrário, absolutamente todos desejariam Cátia (ou José) e quase todos seriam privados de amor e eternamente infelizes, o que é absurdo. Tampouco o *amor* é um conceito abstrato ou transcendente; como afeto que é, o amor é uma produção concreta e depende da compleição das coisas que une. Mas mesmo no auge da potência do amor-paixão de um casal, p.ex., para que ele deixe de ser uma *paixão* e se torne mais potente como *ação*, é preciso fazer dessa paixão uma ideia adequada, estabelecendo de forma clara e distinta as causas pelas quais o amor se produz; as causas pelas quais a união do casal é boa ou *útil*; causas que, uma vez desaparecidas, transformam a relação de José e Cátia em outra coisa.

No final da parte III da *Ética* (*E*, III, def. afetos), Espinosa define o que considera os 48 principais afetos. *Desejo*, *alegria* e *tristeza* são os primordiais, presentes em todos os outros, que são: a *admiração*, o *desprezo*, o *amor*, o *ódio*, a *atração* (ou propensão), a *aversão*, a *adoração*, o *escárnio*, a *esperança*, o *medo*, a *segurança*, o *desespero*, o *gáudio* (ou gozo), a *decepção* (ou remorso), a *comiseração*, o *reconhecimento* (ou apreço), a *indignação*, a *consideração* (ou superestima), a *desconsideração* (ou despeito), a *inveja*, a *misericórdia*, a *satisfação consigo mesmo* (ou contentamento), a *humildade*, o *arrependimento*, a *soberba*, o *rebaixamento* (ou abjeção), a *glória*, a *vergonha*, a *saudade* (ou

carência), a *emulação*, o *agradecimento* (ou gratidão), a *benevolência*, a *ira*, a *vingança*, a *crueldade* (sevícia ou ferocidade), o *temor*, a *audácia*, a *covardia* (ou pusilanimidade), o *pavor* (ou consternação), a *cortesia* (polidez, humanidade ou modéstia), a *ambição*, a *gula*, a *embriaguez*, a *avareza*, a *luxúria* (ou lascívia).

É dentro dessa teia inevitável de paixões, umas alegres outras tristes, que José formará *imagens de utilidade* quando sair da janela de casa. Será tão mais potente quanto mais vivenciar *paixões alegres*: alegria, amor, gratidão, esperança, segurança etc.. Mas só será livre realmente se buscar compreender as paixões para orientar-se como causa adequada de seus encontros, *internamente*, o que o fará vivenciar mais encontros potencializadores, sem depender da pura sorte.

A teoria dos afetos de Espinosa tem dois vetores característicos notáveis: contra o senso comum e contra teorias filosóficas predominantes, ela (a) considera todas as paixões coisas naturais; e (b) não atribui à mente poder de determinação sobre o corpo.

Todas as paixões são coisas naturais porque nada existe fora do processo produtivo da substância; nada há fora de Deus ou Natureza. Assim, em vez de satirizar, ridicularizar, desprezar a impotência humana imersa nas paixões; em vez de propor um modelo de vida afetiva concreto a perseguir, Espinosa propõe investigar as causas certas pelas quais esta ou aquela paixão se dá, isto é, Espinosa propõe buscar fazer dos afetos uma ideia adequada.

Nada se produz na natureza que se possa atribuir a um defeito próprio dela, pois a natureza é sempre a mesma, e uma só e a mesma, em toda parte, sua virtude e potência de agir. Isto é, as leis e as regras da natureza, de acordo com as quais todas as coisas se produzem e mudam de forma, são sempre as mesmas em toda parte. Consequentemente, não deve, igualmente, haver mais do que uma só e a mesma maneira de compreender a natureza das coisas, quaisquer que sejam elas: por meio das leis e regras universais da natureza. É por isso que os afetos do ódio, da ira, da inveja etc., considerados em si mesmos, seguem-se da mesma necessidade e da mesma virtude da natureza das quais se seguem as outras coisas singulares. Eles admitem, pois, causas precisas, que nos permitem compreendê-los, assim como possuem propriedades precisas, tão dignas de nosso conhecimento quanto as propriedades de todas as outras coisas cuja mera contemplação nos causa prazer. (*E*, III, pref.)

Segundo Espinosa, mente e corpo são uma só e a mesma coisa, exprimida por formas distintas: o corpo, por uma modificação singular do atributo *extensão*; a mente, por uma modificação singular do atributo *pensamento*, no mesmo e único processo produtivo da substância. E, como também já vimos, nossa mente só

percebe o próprio e os outros corpos a partir das afecções do corpo, que geram uma ideia na mente (*E*, II, prop. 19). Nossa própria mente é a ideia que fazemos de nosso corpo (*E*, II, prop. 13). Logo, não há poder de determinação da mente sobre o corpo, nem deste sobre aquela: são ideias que se encadeiam de e a ideias, na mente; são corpos que produzem o movimento ou repouso uns nos outros; e isso se dá em simultâneo e sob a mesma ordem de conexão, na mente e no corpo.

Quando a mente *age* (compreende por ideias adequadas), o corpo também *age*; quando a mente *padece* (por ideias inadequadas), o corpo também *padece*. Não há, portanto, um poder direto ou, menos ainda, soberano da mente sobre o corpo, mas um encadeamento simultâneo das ações e paixões na mente e no corpo. Daí a conclusão lógica de Espinosa segundo a qual “um afeto não pode ser coibido nem suprimido a não ser por um afeto contrário e mais forte que o afeto a ser coibido” (*E*, IV, prop. 7): sem *afecções* que sejam causa de alegria, ou seja, sem *bons encontros*, não se coíbe uma tristeza, sendo que a alegria específica deve sobrepujar a tristeza específica para vencê-la. Isso não se dá por decisão da mente! Explica-se, então, por que o esforço da razão, que caracteriza a liberdade humana, orienta-se para a organização dos encontros, a fim de tornar mais frequentes e intensos os bons encontros, ou seja, os encontros realmente úteis, os encontros que geram afetos que convêm à razão: sem encontros, encerrada em si mesma, a mente é pobre de ideias, a mente *padece*. (*E*, III, prop. 2 e esc.)

Somos a unidade mente-corpo que se esforça para perseverar em seu ser tanto quanto pode (*E*, III, prop. 6). Compreender gera imediatamente um afeto, que é o gozo da *alegria*: sentimos que passamos a uma realidade ou perfeição maior quando compreendemos (*E*, III, prop. 68; III, Def. afetos 2 c/c *E*, II, def. 6). E *desejamos* perseverar nessa perfeição maior, a ser tanto quanto possível conservada e aumentada. O esforço da razão de que falávamos é esse *desejo racional*. E, num momento de inflexão decisivo, no escólio da última proposição da parte III da *Ética*, Espinosa afirma que todas as ações que decorrem desse desejo racional estão referidas à nossa *fortaleza*, o que nosso filósofo explica assim:

Todas as ações que seguem dos afetos referidos à mente enquanto entende eu refiro à *fortaleza*, que distingo em *firmeza* e *generosidade*. Pois por *firmeza* entendo o desejo pelo qual cada um se esforça para conservar seu ser pelo exclusivo ditame da razão. Por *generosidade* entendo o desejo pelo qual cada um



se esforça para favorecer os outros homens e uni-los a si por amizade pelo exclusivo ditame da razão. Assim, as ações que visam apenas ao *útil do agente* refiro à firmeza, e as que visam também ao *útil do outro*, à generosidade. (*E*, III, prop. 59, esc. – grifos meus)

Agimos quando, compreendendo adequadamente os encontros, somos *firmes* no esforço de buscar o que nos é racionalmente útil: nosso *útil próprio*. Agimos quando, compreendendo adequadamente os encontros, somos *generosos* e favorecemos o *útil próprio* do outro, a quem nos unimos. Mas, como a razão é comum, isto é, como ela aconselha igualmente todos os homens, o *útil próprio* buscado pelo desejo racional refletido na firmeza e na generosidade não pode ser um bem exclusivo, muito menos nocivo a terceiros; ao contrário: o *útil próprio* racional convém a todos; convém à *utilidade comum*. Leio o escólio acima em conjunto, dentre outros, com esta parte do escólio da proposição 18 da parte IV da *Ética*: “os homens que buscam o seu útil sob a condução da razão nada apetezem para si que não desejam também para os outros e, por isso, são justos, confiáveis e honestos.”

E é aqui que, já muito distantes daquele mundo infantil dos apetites, começamos a sair, em definitivo, de uma perspectiva que poderia parecer simplesmente *individual* para uma perspectiva *comum* da liberdade humana. O homem livre de Espinosa não é livre sozinho; ele precisa de bons encontros; ele deseja para o outro o mesmo que deseja para si, age nesse sentido e estima o verdadeiro *útil* a partir desse critério (*E*, IV, prop. 37 e esc. 1).

É certo que, conduzido pela razão, o *homem livre*: de dois bens prefere o maior, assim como de dois males, o menor; entre um bem maior futuro e um bem menor presente, prefere o primeiro; entre um mal menor presente e um mal maior futuro, também prefere o primeiro; sua sabedoria é uma meditação sobre a vida; quase não pensa na morte; evita os perigos tanto quanto busca superá-los; empenha-se para unir-se por amizade aos outros homens e evita benefícios dos ignorantes que visam a retribuições, em lugar da união pela amizade; é muitíssimo grato aos outros homens livres de quem recebe bens; e age sempre de boa-fé. (*E*, IV, prop. 65-72) Tudo isso parece ainda ligado a uma perspectiva individual da liberdade. No entanto, a última proposição da parte IV da *Ética* reforça a perspectiva comum dentro da qual todas as caracterizações anteriores, individuais apenas na aparência, devem ser lidas: “o homem que é conduzido pela razão é

mais livre na cidade, onde vive de acordo com as leis comuns, do que na solidão, onde obedece apenas a si mesmo” (*E*, IV, prop.73). E essa perspectiva comum se demonstra, ainda, pelo fato de no escólio da mesma proposição Espinosa voltar a afirmar, como é frequente no texto, que, em suas ações de *firmeza e generosidade*, o homem livre “deseja também para os outros o bem que apetece para si”<sup>83</sup>.

Não há dúvida: a *liberdade humana* a ser conquistada e conservada por nosso esforço, tanto quanto a razão que a fundamenta, é comum. Mas não nascemos livres (*E*, IV, prop. 68, esc.); nem podemos agir sempre como homens livres, tanto quanto não podemos ter apenas ideias adequadas. Com frequência vemos o melhor e o aprovamos, mas, arrastados pela força das paixões, seguimos o pior – na citação que Espinosa faz de Ovídio (*E*, IV, prop. 17, esc.). E esse é o drama da liberdade humana para nosso filósofo.

Há uma distinção conceitual importante no pensamento de Espinosa entre *ordem necessária da natureza* e *ordem comum da natureza*, realçada nos trabalhos de Chauí<sup>84</sup>. A ordem necessária é o “nexo infinito de causas, numa cadeia de determinações necessárias postas pela essência e pela potência dos atributos divinos e pelas operações dos modos infinitos” (Chauí, 2003: 99), ou seja, é a ordem de produção divina por meio de seus infinitos atributos infinitos em seu gênero, dos quais só conhecemos e participamos de dois: pensamento e extensão. Nesse processo divino, que põe a perspectiva de eternidade de forma ininterrupta e total, não há *contingente*, não há *possível*, não há *ignorância*, *padecimento* ou *paixão*: tudo é *necessário, conhecimento adequado, liberdade ou ação*. Mas a experiência das coisas humanas não alcança, total e ininterruptamente, essa perspectiva da eternidade própria da produção divina. Por isso, impelidos por causas externas à nossa natureza, causas que desconhecemos,

<sup>83</sup> Essa é uma constante na obra de Espinosa, desde seu primeiro texto conhecido, o *TEI*: “Aqui está então o fim ao qual tendo, a saber: adquirir tal natureza [isto é, o conhecimento da união que mente tem com a natureza inteira] e *esforçar-me para que muitos a adquiram comigo; isto é, também pertence à minha felicidade trabalhar para que muitos outros intelijam o mesmo que eu (...)*”. (*TEI*, §14) Outra ocorrência similar: “Já que não encontramos nada, entre as coisas singulares, de mais excelente que o homem conduzido pela razão, por conseguinte, em coisa alguma pode alguém mostrar mais sua destreza no engenho e na arte do que em educar os homens para que vivam por fim sob o império próprio da razão.” (*E*, IV, Ap. cap. 9)

<sup>84</sup> A questão está posta decisivamente na *Ética*, de modo explícito: na proposição 4, com sua demonstração e seu corolário, da parte IV; no corolário e no escólio da proposição 29 da parte II; no axioma I da parte II; no início do prefácio da parte III; na proposição 29, e sua demonstração, da parte I. *E* também no *TP*: cap. 2, §§8º e 22.

defrontamo-nos com as coisas como se elas fossem contingentes e possíveis: estamos imersos na ignorância e no padecimento, dos quais nos esforçamos para emergir por meio da razão. A essa perspectiva das *coisas humanas* Espinosa nomeia *ordem comum da natureza*; perspectiva limitada pela potência finita e parcial dos homens, que não são causa de si e que, portanto, não são livres *em si* e *por si*: os homens *esforçam-se* para serem livres, *esforçam-se* para serem causa de suas ações, tanto quanto possível. Deus (Natureza ou Substância) não *se esforça*: é e age.<sup>85</sup>

Por isso, as *ideias* ditas *inadequadas* sob a perspectiva da mente dos homens – que são as ideias confusas, mutiladas, apartadas de suas causas – são *adequadas* em Deus, concebido sob a *ordem necessária da natureza*. Porque as ideias inadequadas simplesmente refletem a ação de causas exteriores à razão humana sobre nossa mente, causas que nos *envolvem* e que não se explicam pela nossa essência; mas que são causas que estão em Deus, como todas as coisas estão, necessariamente; logo, a ideia inadequada sob a perspectiva da mente humana é adequada sob a perspectiva da eternidade, própria da produção divina. (*E*, II, prop. 11, cor. c/c *E*, III, prop. 1, dem.)

É como uma criança diante do perigo, que desconhece, e dos pais, a quem desobedeceu, que Espinosa retrata Adão diante de Deus no *TTP*:

Adão, o primeiro a quem Deus se revelou, ignorava que Deus está em toda parte e é onisciente, pois escondeu-se e tentou desculpar-se do seu pecado como se estivesse perante outro homem. Isso mostra que também a ele Deus se revelou de acordo com a sua capacidade de compreensão, quer dizer, como alguém que não estivesse em toda parte e que desconhecesse, tanto o pecado de Adão, como o lugar onde ele se escondia. Por isso ouviu, ou pareceu-lhe ouvir, Deus andar pelo jardim a chamá-lo e a perguntar-lhe onde estava, inquirindo depois, ao vê-lo envergonhado, se tinha comido o fruto da árvore proibida. (*TTP*, cap. 2)

Todos nós, diante da *ordem necessária da natureza*, somos mais ou menos como Adão: imaginamos coisas; nem sempre a razão nos conduz – muito menos a razão potencializada pela intuição da produção divina. E não sabemos por quê. A

<sup>85</sup> Na observação de Chauí sobre o texto de Espinosa, a experiência da *fortuna* é a característica da *ordem comum da natureza* no que diz respeito aos homens: “[a] fortuna, escreve Espinosa, é o governo das coisas humanas por Deus quando este usa causas externas desconhecidas e inopinadas. Passamos à *ordem comum da Natureza*, isto é, à ordem dos encontros fortuitos ou contingentes entre as coisas, porém, essa ordem está referida às ‘coisas humanas’, de maneira que concerne não à *ordem necessária da Natureza*, mas à relação imaginária que os homens mantêm com ela e entre si.” (Chauí, 2003: 109)

*capacidade de compreensão* dos homens é flutuante e variável, seja do ponto de vista individual ou coletivo. E a política, como produção da vida em comum, continua a ética espinosista por desdobramento, a meu ver, exatamente desta premissa: a flutuante e variável *capacidade de compreensão* dos homens, que põe sempre ignorância, interesses e paixões humanas como bases necessárias da produção e comunicação da vida em comum. A política espinosista também é um esforço de emersão: produzir a vida em comum mais potente. Mas não alimenta entusiasmos quanto à comunidade dos homens. A teoria do conhecimento de Espinosa continua sua teoria da liberdade humana, ou ética, por meio de uma ideia de *adequação*: formar ideias adequadas, fazer-se causa adequada dos encontros, intuir a ideia adequada de si mesmo, das coisas e de Deus. A teoria política de Espinosa não é o último momento desse movimento de *adequação*, do pensamento para a ação; a política espinosista incorpora imagens, maneja paixões e interesses e orienta-se, em grande medida, determinada pela experiência histórica. A razão trabalha, na política, lidando e adaptando-se sempre a diversas e flutuantes *capacidades de compreensão*<sup>86</sup>, com linguagem e regras apenas parciais da produção do *conhecimento adequado* do segundo gênero, ainda que com o mesmo propósito: o aumento da potência individual e coletiva, dos cidadãos e da cidade. Há algo na ética espinosista que, a meu ver, a política não alcança e,

<sup>86</sup> No capítulo 3 do *TTP*, p.ex., Espinosa realça o fato de Moisés precisar adaptar-se à “mentalidade infantil” dos primeiros hebreus para que compreendam e obedeçam a lei; e, no mesmo capítulo, também o fato de o apóstolo Paulo pregar de acordo com a capacidade de compreensão de seu auditório: fazendo-se “grego entre os gregos e judeu entre os judeus”. Já no capítulo 4 da mesma obra, tratando da lei humana e de sua finalidade, escreve Espinosa: “[p]orém, uma vez que a verdadeira finalidade das leis não costuma ser clara senão para um pequeno número, ao passo que a maioria dos homens são praticamente incapazes de a perceber e levam uma vida que se rege por tudo menos pela razão, os legisladores, para obrigar a todos sem distinção, estabeleceram sabiamente uma outra finalidade bem distinta daquela que deriva necessariamente da natureza das leis: prometem aos defensores das leis aquilo de que o vulgo mais gosta e ameaçam, por outro lado, os que as violam com o que ele mais teme”. No mesmo capítulo 4 do *TTP*, tratando dos modos de falar do Cristo, escreve Espinosa: “Cristo percebeu verdadeiramente e adequadamente as coisas reveladas e, portanto, se alguma vez as prescreveu como leis, foi por causa da ignorância e da obstinação do povo. Fez, deste modo, as vezes de Deus, adaptando-se à maneira de ser do povo e, por isso mesmo, se bem que falasse um pouco mais claramente do que os outros profetas, ensinou as coisas reveladas de forma obscura e muitas vezes por parábolas, especialmente quando se dirigia a homens a quem ainda não era dado conhecer o reino dos céus”. No capítulo 5 do *TTP*, tratando da função política de ritos e cerimônias, Espinosa escreve: “Assim, se alguém quiser ensinar uma doutrina a toda uma nação, para não dizer a todo o gênero humano, e quiser ser entendido por todos e em todos os pormenores, terá de a demonstrar unicamente pela experiência e adaptar os seus argumentos e as definições das coisas que vai ensinar à capacidade de compreender própria da plebe, que constitui a maior parte do gênero humano, em vez de os encadear e de apresentar as definições que melhor serviriam para esse efeito.” E, por fim, no §8º do capítulo 10 do *TP*, tratando da importância do cumprimento espontâneo da lei, nosso filósofo escreve: “Os homens devem ser conduzidos de modo que não se vejam a si próprios conduzidos, mas a viver segundo a sua compleição e a sua livre decisão”

realisticamente, não almeja alcançar: a intuição das essências e de Deus – uma experiência singular, e interior, do *indivíduo orientado para o comum*<sup>87</sup>.

A razão pode menos na política do que na ética espinosista, porque a política está mais aferrada à perspectiva da *ordem comum da natureza*. Dois trechos da obra de Espinosa, lidos em conjunto, reforçam essa afirmação: o *corolário 2 da proposição 44 da parte II da Ética* e o *§8º do capítulo II do TP*. Já vimos que “é da natureza da razão perceber as coisas sob uma certa perspectiva de eternidade” (*E*, II, prop. 44, cor. 2). E a partir desse corolário já refletimos sobre o esforço ou desejo racional. Cabe, agora, atentar rapidamente para a expressão “uma certa”, que não é vã. Por que a razão, para Espinosa, percebe as coisas “sob uma certa” perspectiva da eternidade, e não simplesmente sob “a” perspectiva da eternidade? Porque no pensamento de Espinosa a razão humana não absorve todas as leis da *ordem necessária da natureza*; ela adere às leis da Natureza que pode conhecer e dirige-se, no fluxo dessas mesmas leis, àquilo que é mais útil aos homens. A perspectiva específica da eternidade à qual a razão humana adere é a da máxima potência e liberdade dos homens, que não é, todavia, a causa de todas as leis da Natureza. E, portanto, se, por experiência histórica, da qual a razão não pode duvidar, vemos em toda parte as mais diversas formas de paixão, apetites e interesses, que causam ódio, ira, conflitos, é porque, mesmo sendo nocivos aos homens, de algum modo a eles não se opõe a *ordem necessária da natureza*.

Com efeito, a natureza não está limitada pelas leis da razão humana, as quais não se destinam senão à verdadeira utilidade e à conservação dos homens, mas por uma infinidade de outras leis, que respeitam à ordem eterna da natureza, da qual o homem é uma parte, e só por cuja necessidade todos os indivíduos são determinados a existir e operar de um certo modo. Por conseguinte, tudo aquilo que nos parece ridículo, absurdo ou mau, é assim porque só parcialmente conhecemos as coisas e ignoramos na maior parte a ordem e coerência de toda a natureza, e porque queremos que todas as coisas sejam dirigidas pelo que prescreve a nossa razão, quando aquilo que a razão diz ser mau não é mau em relação à ordem e às leis da natureza universal, mas unicamente em relação às leis da nossa natureza. (*TP*, cap.2, §8º)

Em Espinosa, a produção da vida em comum, isto é, a *política* almeja *favorecer* o que é mais útil aos homens; almeja *favorecer* a razão e a liberdade dos

<sup>87</sup> Embora o conhecimento de terceiro gênero seja intuição de essências singulares, uma vez que ele depende do segundo gênero – que se produz por ideias adequadas e noções comuns –, não há dúvida de que somente a orientação do pensamento e da ação *para o comum* propicia as condições para aquela ciência intuitiva. (*E*, II, prop. 40, esc. c/c *E*, V, prop. 28 e prop. 24)

homens. Mas não é, ela mesma, uma atividade racional e livre – no sentido que nosso filósofo dá aos termos. A política é *meio* – meio necessário – para a liberdade; mas não contém, nela mesma, a liberdade.

No *Tratado Político*, vemos essa condição de *meio* para a liberdade em pelo menos três pontos centrais. Primeiro, preocupado com a estabilidade das instituições da cidade, nosso filósofo alerta para o risco de fundá-las na lealdade daqueles que conduzem as coisas públicas e explica: “a liberdade de ânimo, ou fortaleza, é com efeito uma virtude privada, ao passo que a segurança é a virtude do estado” (*TP*, cap.1, §6º). Posteriormente, ao se defrontar com a questão da obediência à lei comum em si mesma irracional, nosso filósofo se indaga: quem se conduz pela razão, o sábio, estaria obrigado à obediência de uma lei irracional? Após ressaltar que nem tudo pode ser objeto da lei da cidade (como veremos no item 2 desta Parte), uma das explicações de Espinosa para afirmar a necessária obediência à lei comum, mesmo que aparentemente irracional, é o fato de ser mais vantajosa ao homem a vida em comum, orientada para a paz, do que a vida isolada, o que impõe plena observância da lei da cidade como mal menor ante o proveito que se retira do estado civil (*TP*, cap. 3, §6º c/c *E*, IV, prop. 66, cor.).

E, por último, Espinosa indica quais as melhores condições de ordenação das instituições da cidade: são aquelas que, por meio da paz e da segurança da vida, permitem aos homens viver em concórdia, com seus direitos inviolados, reforçando o sentido de cooperação (*TP*, cap. 5, §2º).

Já na *Ética*, de forma semelhante, nosso filósofo afirma que nada é mais *útil* aos homens do que os próprios homens e é aos homens, não a coisas ou animais, que devemos antes de tudo nos unir (*E*, IV, prop. 18, esc.; prop. 37, esc. 1; cap. 26); mesmo o convívio de homens que não nutrem qualquer desejo racional, isto é, homens “ignorantes”, pode fornecer um auxílio que nenhuma coisa ou animal propicia (*E*, IV, prop. 70, esc.). E, dentre as coisas singulares, nada é mais útil aos homens do que o convívio de quem vive sob a condução da razão (*E*, IV, prop. 35, cor.1 e Ap., cap. 9).

A ênfase, no *Tratado Político*, sobre virtudes públicas – deixando em segundo plano as privadas – e o realce da paz, da segurança da vida, da concórdia e da efetividade do direito da cidade, que favorecem a cooperação; bem como a ênfase, na *Ética*, sobre a *utilidade* do convívio dos homens e, dentre as coisas singulares, acima de todas, o convívio daquele que se conduz pela razão, são

vetores que norteiam o elogio crítico da política em Espinosa, como *meio* para a vida livre, que não põe, todavia, em si mesmo, a vida livre.

A política faz-se como produção da vida em comum pelo *auxílio mútuo* (ou cooperação) entre os homens, para melhor prover suas necessidades e desejos; para melhor evitar os perigos que os ameaçam; para favorecer a liberdade.

O que acabamos de mostrar, a própria experiência também atesta cotidianamente e com tantos e tão luminosos testemunhos, que está na boca de quase todo mundo: o homem é um Deus para o homem. Contudo é raro que os homens vivam sob a condução da razão, estando de tal maneira dispostos que, na sua maioria, são invejosos e nocivos uns aos outros. Por outro lado, dificilmente podem passar a vida na solidão, de modo que a quase todos agrada bastante aquela definição de que o homem é um animal social; e de fato a coisa se dá de tal maneira que da sociedade comum dos homens originam-se muito mais comodidades do que danos. Portanto, que os satíricos ridicularizem o quanto quiserem as coisas humanas, que os teólogos as amaldiçoem e que os melancólicos louvem o quanto puderem a vida inculta e rústica, desprezem os homens e admirem os animais; ainda assim, experimentarão que os homens, com o auxílio mútuo, podem prover-se muito mais facilmente das coisas de que precisam, e só com as forças reunidas podem evitar os perigos que em toda parte os ameaçam; para nem mencionar o quão preferível e mais digno de nosso conhecimento é contemplar os feitos dos homens do que os dos animais. (*E*, IV, prop. 35, esc.)

Percebo dois sentidos para a política espinosista, refletidos nos dois *escólios da proposição 37 da parte IV da Ética*.

O primeiro, ostensivo na obra, é o esforço para promover o auxílio mútuo entre os homens por meio das instituições comuns da cidade: lei comum ou civil, direitos comuns, práticas comuns e afetos favorecidos. Nesse primeiro sentido, múltiplas *capacidades de compreensão*, desde a do ignorante que se guia pelo desejo cego até a do sábio que se guia pelo desejo racional, estão abrangidas; todos fazem parte da cidade, submetendo-se a suas instituições. Esse primeiro sentido da política espinosista é aquele do *escólio 2 da proposição 37 da parte IV da Ética*, que se desdobra, especialmente, no *Tratado Político*<sup>88</sup>, onde Espinosa visa a estabelecer as melhores condições para a cidade ser senhora de si, governando-se e regenerando-se, tanto quanto possível, conforme a razão. Porque “uma coisa é comandar e cuidar da república segundo o direito, outra é comandar

<sup>88</sup> 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.

e governar da melhor maneira” (*TP*, cap. 5, §1º). A melhor situação que uma cidade, como corpo social, pode construir é a paz, a concórdia e a segurança da vida, buscando favorecer a cooperação e a liberdade humana, com prudência e respeito à fé interior e à faculdade de julgamento e de expressão de cada um (*TP*, cap. 5, §§2º; *TP*, cap. 3, §§8º e 10 c/c *TTP*, cap. 19 e 20). Sobre o que sejam os vetores da *paz* e da *concórdia*, em Espinosa, não paira dúvida: são virtudes, “ações” positivas, expressões da potência da multidão, que resolve e repõe seus conflitos sob a lei e o direito que a maioria reconhece e sustenta; paz e concórdia não são *negatividades*, não são ausência de guerra, de diversidade de pensamento ou de qualquer sorte de conflitos (*TP*, cap. V, §§4º e 5º)

Os poderes públicos e os cidadãos que, coletivamente, suportam ou derogam a lei comum ou civil, neste primeiro sentido ostensivo da política, pensam e estabelecem o *auxílio mútuo* entre os homens por meio das *instituições da cidade*. Na melhor situação, esforçam-se para fundá-la e regenerá-la segundo a razão. Mas, mesmo na melhor situação, não há em Espinosa traço de despotismo esclarecido a impor um ideal civil ou religioso universal para a vida em comum: primeiro, porque partiria de um *dever-ser* humano em si mesmo irracional (*E*, III, prefácio); segundo, porque desconsideraria a compleição de cada corpo social, isto é, consideraria apenas a potência do agente político (o déspota esclarecido), mas não a aptidão do paciente para o “remédio” (*TP*, cap. 4, §4º); terceiro, porque pretenderia combater ou manejar o desejo cego e a ignorância fora da lógica própria dos afetos, que é a de contrapor o afeto a ser superado a outro que lhe seja contrário e mais forte (*E*, IV, prop.7).

Os poderes públicos, investidos de soberania pela potência da *multidão*, decidem, quanto à vida em comum da cidade, sobre o que é bom ou mau, justo ou injusto; instituem leis comuns e as interpretam; decidem conflitos; declaram a guerra ou pactuam a paz (*TP*, cap. 4, §1º). Mesmo que imponham a obediência apenas pelo *medo* comum, desde que esse medo não se converta em indignação da maioria, fazem-no por *direito*, segundo Espinosa. Sem preservar as mínimas causas do medo e da reverência, a cidade se dissolve e cada um passa a julgar, decidir e agir na vida em comum segundo sua própria compleição e arbítrio, prevalecendo o estado de guerra sobre o civil. (*TP*, cap.4, §§4º e 6º c/c cap. 3, §§3º-5º)



Mas o *medo* é uma paixão triste, referida ao futuro ou ao passado; uma paixão que diminui nossa potência de agir atual em razão de uma coisa futura ou passada, a respeito da qual temos dúvidas (*E*, III, def. afetos 13). Se o medo é a principal base do estado civil, então os “cidadãos” aproximam-se de escravos, que se submetem aos poderes públicos apenas para escapar da morte. É assim que, no caso mais extremo, Espinosa caracteriza o poder do conquistador sobre os povos conquistados: reconhece o *domínio* do conquistador, que provém do direito de guerra; mas ressalta quão mais suportados pela multidão estão os poderes públicos que, sem deixarem de cultivar o medo e a reverência mínimos, preferem o cultivo da esperança. A *esperança* é uma paixão alegre (*E*, III, def. afetos 12). Para Espinosa, diz-se livre a *multidão* que, em oposição a escravos de um dominador soberano, conduz-se mais pela esperança que pelo medo; a multidão que procura antes estabelecer as melhores condições para cultivar a vida do que agarrar-se ao que pode para escapar da morte. (*TP*, cap. 5, §6º) Os poderes públicos podem ajudar a regenerar, ou estimular o florescimento, dessa virtude da multidão livre, dirigindo as instituições da cidade, tanto quanto possível, para a segurança da vida, a paz e a concórdia – conforme orienta a razão; e uma tal ordenação das instituições da cidade, por sua vez, investe de mais potência os poderes públicos assim instituídos, porque tende a favorecer a compreensão particular (seja por imagens ou pela razão) do valor da vida em comum e enseja a multiplicação de uma espécie de sabedoria civil, que é a observância do direito da cidade por *amor ao estado civil*; uma tal ordenação, em uma palavra, favorece o florescer e a regeneração da liberdade e, reciprocamente, reforça os poderes públicos assim instituídos. (*TP*, cap. 2, §15; cap.3, §8º c/c cap.5, §§1º-5º)

É por esses motivos que Espinosa atribui antes à má instituição dos poderes públicos que governam, do que aos próprios cidadãos, as guerras, revoltas e a cultura do desprezo às leis comuns da cidade. Porque “ninguém nasce cidadão”; a cultura civil produz-se pelo complexo intercâmbio de *multidão*, *instituições da cidade* e *cidadãos*: se o estado de guerra prevalece sobre a observância do direito da cidade é porque há uma grave separação entre o que está instituído para a vida em comum, pelos poderes públicos, a multidão que coletivamente os sustenta e os grupos e cidadãos, que, como indivíduos, desejam desenvolver suas vidas segundo o que lhes parece o melhor.

Qual seja, porém, a melhor situação para cada estado, conhece-se facilmente a partir da finalidade do estado civil, que não é nenhuma outra senão a paz e a segurança da vida, pelo que o melhor estado é aquele onde os homens passam a vida em concórdia e onde os direitos se conservam inviolados. É, com efeito, certo que as revoltas, as guerras e o desprezo ou violação das leis não são de imputar tanto à malícia dos súditos quanto à má situação do estado. Porque os homens não nascem cidadãos, fazem-se. (*TP*, cap. 5, §2º)

Promover paz, concórdia e segurança da vida, favorecendo a cooperação e cultivando mais esperança do que medo, é o que se pode esperar maximamente das instituições da cidade. Ainda assim, por melhor que esteja instituída, abrangendo sempre, necessariamente, os mais diversos e flutuantes *graus ou capacidades de compreensão*, a cidade nunca escapa das imagens, interesses e paixões: pode orientá-las para o melhor; não mais do que isso.

Além do sentido ostensivo, há um outro, subterrâneo, da política espinosista, que está justamente no fato de que os *homens livres* – isto é, aqueles que vivem sob a condução da razão – desejam que outros, como eles, compreendam; desejam para os outros o mesmo bem (comum) que desejam para si. E procuram unir-se pela verdadeira *amizade*, que é aquela fundada na razão. Ou seja, os homens livres desejam multiplicar-se; desejam multiplicar a liberdade e felicidade. Nesse desejo há um sentido emergente da política, que se encontra no *escólio 1 da proposição 37 da parte IV da Ética* e em vários outros momentos do texto<sup>89</sup>. O homem livre ama o estado civil; ele obedece leis e observa direitos comuns porque reconhece nisso um meio necessário para a liberdade e felicidade. E sabe que quanto mais bem ordenadas forem as instituições comuns da cidade, quanto mais forem obedecidas e observadas leis e direitos, mais favoráveis serão as condições sociais para a multiplicação da liberdade e da felicidade. E ele deseja e age para que a primeira condição ocorra, intervindo como cidadão, *parte da cidade*, nos processos de instituição da cidade<sup>90</sup>; como indivíduo, um *modo de Deus*, o homem livre deseja e age para que os processos de ampliação da razão e da liberdade se multipliquem, por meio da generosidade, favorecendo a amizade entre os homens. Não há dúvida de que para Espinosa esse sentido subterrâneo e

<sup>89</sup> *E*, III, 59, esc.; *E*, IV, prop. 70, dem.; *E*, IV, cap. 12, cap. 14 e cap. 26; *E*, V, prop. 10, esc.

<sup>90</sup> Exemplo textual de Espinosa sobre a intervenção do homem livre na cidade: “[s]uponhamos, por exemplo, que alguém demonstra que determinada lei é contrária à reta razão e, em consequência, julga que ela deve ser revogada; se esta pessoa submeter a sua opinião à apreciação dos poderes soberanos (a quem cabe exclusivamente promulgar e revogar leis) e se abster, entretanto, de qualquer ação contrária ao que está prescrito na mesma lei, nesse caso, ele é sem dúvida alguma, tão bom servidor do Estado como qualquer cidadão exemplar” (*TTP*, cap. 20)

emergente da política, fundado na *generosidade* característica do homem livre, seja limitado: nem todos os homens são ou serão preponderantemente conduzidos pela razão; a maioria, repete o filósofo algumas vezes, é arrastada pelas paixões, por algum encadeamento de causas da *ordem necessária da natureza* que desconhecemos. Mas o limite da expansão da razão e da liberdade não é conhecido, nem está dado de antemão, o que realça o caráter político daquele desejo – sem excesso, enquanto racional (*E*, IV, prop. 61) – de multiplicar a liberdade; que também é um desejo de produção de vida em comum. Os homens livres pensam o *auxílio mútuo* (a cooperação) sob duas perspectivas, portanto: a da cidade em que vivem e suas instituições, que é a perspectiva do sentido ostensivo da política; e a perspectiva da verdadeira liberdade, cuja instituição eterna é a razão e, a amizade, a cidade nela fundada – sentido subterrâneo da política.

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.). Mas como distinguir o favor do *generoso* do benefício oferecido pelo *ignorante*, que o homem livre repele? Enquanto o desejo de união pela verdadeira amizade é *honesto* e voltado para o comum (*E*, IV, prop. 37, esc. 1), o desejo de união do ignorante é *interessado* e fundado em uma paixão triste (*E*, IV, prop. 70, dem.): o ignorante quer ser estimado e reconhecido, segundo o que supõe merecer; por isso oferece benefícios. O esforço da razão exige, em sua base, um *desejo honesto* para formar verdadeiras amizades; um desejo implicado no esforço de conduzir-se pela razão comum. Esse desejo honesto é a *noção comum* que une os homens livres sob a forma da amizade. A amizade espinosista não é, conseqüentemente, uma união de sábios instituídos, mas uma união de todos que desejem honestamente o mesmo: viver tanto quanto possível sob a condução da razão. Os homens racionais convêm em natureza não porque sejam sábios; convêm na medida em que alimentem, honestamente, o desejo de razão por meio de suas ações; e só são sábios na medida em que agem efetivamente orientados pela razão. E parece ser por isso que Espinosa ressalta que nada dentre as coisas singulares é mais útil ao homem do que o convívio daquele que vive sob a condução da razão: porque há um sentido formador nesse convívio com o hábito da razão; sentido que também diz respeito à produção da vida em comum e, portanto, à política (*E*, IV, prop. 35, cor. 1 c/c Ap. cap. 9). Logo, a menos que se

deixe de lado o desejo honesto de amizade do *escólio 1 da proposição 37 da Ética* para limitar, contra Espinosa, a generosidade do sábio a uma elite de pares em conhecimento, também neste segundo sentido da política espinosista, subterrâneo e emergente, há diversos e flutuantes *graus ou capacidades de compreensão* com os quais se deve lidar e adaptar. A condição é que haja “ouvidos amigos”, como a seguinte sequência do *Tratado da Emenda do Intelecto (TEI)*, primeira obra escrita por Espinosa, já alertava:

§14. Aqui está, então, o fim ao qual tendo, a saber: adquirir tal natureza [*o conhecimento da união que a mente tem com a Natureza inteira*] e esforçar-me para que muitos a adquiram comigo (...).

§16. Antes de tudo, porém, há que se excogitar um modo de remediar o intelecto e expurgá-lo, o quanto permite o início, para que entenda as coisas com felicidade, sem erro e da melhor maneira (...).

§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, a saber, as seguintes:

I – *Conforme a compreensão do vulgo* falar e fazer tudo aquilo que nada ofereça de impedimento para que atinjam nosso escopo. Pois não pouca gratificação podemos adquirir disso, *se fizermos concessões, tanto quanto se possa fazer, à sua compreensão; acrescente-se que, desse modo, hão de se apresentar ouvidos amigos para ouvir a verdade.* (TEI, §§14, 16 e 17)

A grande diferença entre este sentido subterrâneo da política com relação ao sentido ostensivo – aquele das instituições da cidade – é que, entre amigos unidos pela razão, não há qualquer relação de ordem e obediência, que é própria da cidade e de sua lógica de frear, como pelas rédeas se freia um cavalo (*TTP*, cap. 4), desejos cegos hostis ao corpo social. O que são os principais *escólios* da *Ética* – com seus personagens (dentre os quais a criança), exemplos, imagens e retórica – senão uma adaptação da comunicação a um auditório maior do que aquele dos sábios instituídos; um auditório que, cientificamente menos sábio, alimenta o mesmo desejo honesto de Espinosa e que, por isso, recebe a sua oferta de amizade? As *ideias adequadas*, próprias da razão, não dependem de imagens; não utilizam exemplos ou personagens; nem fazem uso retórico em suas concatenações dedutivas; são as ideias características do segundo gênero de conhecimento; são as ideias que *explicam* pela causa, certamente, e exprimem nossa potência de compreender; não se limitam a *envolver* dubiamente o conhecimento. Mas a *generosidade* de Espinosa, voltada para a expansão da liberdade e da razão – um desejo eminentemente político –, dirige-o para o uso de

todos os recursos honestos da comunicação, que vão muito além das *demonstrações e corolários*, próprios das ideias adequadas.

O drama inicial da política 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: 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 cidade<sup>91</sup>. 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 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.

## 2.

### O “JURÍDICO” IMERSO NO POLÍTICO: OS DIREITOS, A CIDADE E A LEI

No que diz respeito ao sentido ostensivo da política, outro problema fundamental se põe: o da *proporção de potências* entre a cidade e suas instituições, a multidão que coletivamente a sustenta e os desejos, particularmente considerados, dos grupos e cidadãos. Isto é, o problema da *coesão social*. A questão passa decisivamente pelas relações entre direitos, lei e potência, o que justifica que antes de tudo identifiquemos o estatuto do “jurídico” em Espinosa.

Espinosa vale-se frequentemente de termos e figuras historicamente ligados ao campo jurídico. No *escólio do corolário da proposição 63 da parte IV da Ética* encontramos a figura do juiz que age pela razão: segundo o filósofo, “o juiz que condena o réu à morte, não por ódio ou ira etc., mas só por amor ao bem-estar público, é conduzido pela razão”. Quer dizer, os homens que fazem as instituições da cidade, como os juízes e tantos outros, podem ser conduzidos por paixões irrefletidas ou pela razão: se forem conduzidos pela razão, afirmam uma virtude do homem livre e exprimem, pelo exemplo desta ação racional, uma

<sup>91</sup> 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)

espécie de sabedoria civil ou amor ao estado civil. Além de figuras como a do juiz, encontramos em diversas ocasiões do *TP* e do *TTP* (cap. 4 e 16, p.ex.), bem como no decisivo *escólio 2 da proposição 37 da parte IV da Ética*, o uso de noções fundantes dos textos da tradição jurídica: lei (*lex*), direito (*jus*), dono/senhor/proprietário (*dominus*), justo e injusto (*justum et injustum*) etc..<sup>92</sup> A mais conhecida e importante afirmação de nosso filósofo nesse particular é a plena identidade entre *direito* e *potência* do *TP* (cap. 2 e 3) e do *TTP* (cap. 16): “tanto direito quanta potência”. Essa identidade é o fundamento da cidade, como veremos à frente. Agora, o que convoca nossa reflexão é a seguinte indagação: existe realmente um *pensamento jurídico* em Espinosa, refletido no uso desses e de outros termos e figuras (*pacta, suum cuique tribuere, obnoxius*)<sup>93</sup> tradicionalmente característicos do “jurídico”?

Como vimos na primeira parte da tese, no *Leviathan*, duas noções centrais dos textos jurídicos, direito (*jus*) e lei (*lex*), distinguem-se tanto quanto *liberdade* e *obrigação*: para Hobbes, a *lei* estabelece deveres, obrigações; o *direito* reflete, por sua vez, a liberdade do indivíduo e é, por isso, *direito subjetivo* – na expressão que se consagrou modernamente (*Lev. II*, cap. 26<sup>94</sup>; *DFJ*, cap. 2). E, como também vimos anteriormente, essa tradição de leitura do *jus* como *direito subjetivo* contrapõe-se a uma outra, antiga, que liga a ideia de direito (*jus*) à medida objetiva do justo (*id quod justum est?*), típica da tradição aristotélico-tomista do pensamento jurídico. Espinosa sem dúvida recusa, no que diz respeito ao *jus*, a tradição aristotélico-tomista que põe como um *a priori* da Natureza dita

<sup>92</sup> Note-se também que nosso filósofo reproduz de passagem os famosos preceitos de direito segundo as Institutas de Justiniano (Inst., 1.3), que são “viver honestamente, não lesar os outros e dar a cada um o que é seu”. No *capítulo 20 do TTP*, a propósito da liberdade de expressão em Amsterdam, escreve: “não existe absolutamente nenhuma seita, por mais odiada que seja, cujos membros (*desde que não prejudiquem ninguém, deem a cada um o que lhe é devido e vivam honestamente*) não sejam protegidos pela autoridade dos magistrados e pela guarda” (grifos meus).

<sup>93</sup> Chaui chama atenção para a relação do termo *obnoxius* com o *nexum* do Direito Romano clássico: uma *obrigação* ou uma *garantia da obrigação* arcaica (sobre as duas possibilidades, cf. Alves, 2000: 117-8) que, na origem, ligava corporalmente o devedor ao credor. Espinosa utiliza o termo *obnoxius* repetidamente para referir-se às ocasiões em que os homens estão *submetidos* a algo, como as paixões. (p.ex., Chaui, 2011: 205) E na *Ética*, p.ex.: E, IV, pref., prop. 37, esc. 2 etc.

<sup>94</sup> “Penso que as expressões *lex civilis* e *jus civiles*, quer dizer, *lei e direito civil*, são usadas promiscuamente para designar a mesma coisa, mesmo entre os mais doutos autores, e não deveria ser assim. Porque *direito é liberdade*, nomeadamente a liberdade que a lei civil nos permite, e a *lei civil* é uma *obrigação*, que nos priva da liberdade que a lei de natureza nos deu. A natureza deu a cada homem o direito de se proteger com sua própria força, e o de invadir um vizinho suspeito a título preventivo, e a lei civil tira essa liberdade, em todos os casos em que a proteção da lei pode ser imposta de modo seguro. Nessa medida, *lex* e *jus* são tão diferentes como *obrigação* e *liberdade*.” (Hobbes, *Lev. II*, cap.26)

medida do justo: o injusto só surge no estado civil (*E*, IV, prop. 37, esc. 2; *TP*, cap. 4, §1º; *TTP*, cap. 16). Mas nosso filósofo não reproduz a distinção hobbesiana entre *jus* e *lex* nem é tão cuidadoso, quanto Hobbes, no uso de termos tipicamente jurídicos. Usa *jus* por *lex* frequentemente.

Há duas hipóteses a sondar sobre a relação de Espinosa com o “jurídico”. A primeira é a de que nosso filósofo simplesmente não se tenha dedicado tanto ao campo por desconsiderá-lo como produtor de realidade; se for assim, embora haja incorporações de termos e figuras de origem jurídica em sua obra, Espinosa não faria de suas definições e distinções verdadeiras *causas* do raciocínio: *jus*, *lex* e outros termos e figuras não seriam ideias (conceitos da mente) a serem rigorosamente definidas, mas *signos* ou *palavras* utilizados para comunicar as verdadeiras ideias, que são políticas.

Outra hipótese é a de que haja uma elaboração conceitual própria de Espinosa sobre o “jurídico”, dotado em si mesmo de realidade. Nesse caso, o uso corriqueiro de um termo pelo outro – *jus* e *lex*, p.ex. – teria um sentido conceitual a ser compreendido e, a partir dele, o “jurídico”, seria em si mesmo, uma *ideia*, que afirmaria algo próprio para o filósofo.

Tendo à primeira hipótese: em Espinosa, o que habitualmente designamos como conceitos jurídicos não são *causa efetiva* de raciocínio algum, mas *palavras*, *signos* do encadeamento das verdadeiras *causas*, as *ideias* ético-políticas. É expressamente ao *escólio da proposição 49 da parte II da Ética* que me refiro nesta afirmação; nele, Espinosa pede atenção à diferença entre *ideias*, de um lado, e *imagens* e *palavras* de outro. Só as ideias são verdadeiros *conceitos da mente*. E o que me parece é que, para Espinosa, a insistência no tratamento autônomo do “jurídico” produz, historicamente, *imagens* e *palavras* ou *signos*, que apenas envolvem confusamente a realidade genuína, encoberta pelos nomes.

As definições de lei, direito, pacto ou contrato, justiça e injustiça, árbitro, propriedade etc. são elos causais eleitos como necessários no encadeamento do raciocínio do *Leviathan* (*Lev.* I, cap. 14, 15 e 18, *Lev.* II, cap. 26, p.ex.). Há, inclusive, uma distinção – comum na tradição jurídica – entre *questões de fato* e *questões de direito*, que reconhece, ao que historicamente se constituiu como campo “jurídico”, uma realidade própria para Hobbes: a da imputação normativa.

[P]or mais desejosos de cumprir estas leis que os homens estejam, é não obstante sempre possível que surjam controvérsias relativas às ações – primeiro, se foram ou não praticadas, e segundo (caso tenham sido praticadas) se foram ou não foram contrárias à lei, à primeira das quais se chama questão *de fato*, e à segunda, questão *de direito* – e, portanto, se as partes em presença não fizerem mutuamente um pacto no sentido de aceitar a sentença de um terceiro, estarão longe da paz como antes. (*Lev.* I, cap. 15)

Hobbes produz consequências a partir da instituição do “jurídico”. E faz todo sentido que seja assim, uma vez que, segundo ele, a renúncia aos direitos naturais em favor do soberano absoluto significa a instituição de uma “nova” realidade, verdadeiramente: o estado civil e suas instituições – dentre as quais as da tradição jurídica têm proeminência – praticamente suprimem e substituem o estado e os direitos naturais.<sup>95</sup> Hobbes ocupa-se do “jurídico” com atenção semelhante à que Espinosa dedica à teologia, tendo, inclusive, deixado por publicar uma obra na qual ecoa pensamento jurídico próprio, em parte já presente no *Leviathan* e agora desenvolvido, sobre *razão e Direito, soberania, direito de propriedade, unificação dos poderes legislativo e jurisdicional, equidade e justiça, essência da lei, essência do direito, funcionamento dos tribunais etc.* (Hobbes, *DFJ*: principalmente caps. 1 e 2) Essa obra é um diálogo imaginário entre um filósofo (Hobbes) e um jurista (supostamente Edward Coke – 1552 a 1634), e não abdica sequer de análises de estatutos vigentes na Inglaterra da época.

O que se diz de Hobbes, com a mesma razão, se diz dos que seguem a tradição aristotélico-tomista. Quando juristas da Roma clássica produziram um padrão, ancorado em Aristóteles, que viraria tradição ao aplicar o *jus* como medida concreta do justo – segundo as indicações da Natureza e da sociedade que preexistem ao indivíduo –, eles e seus seguidores também já haviam reconhecido ao “jurídico” uma realidade própria: estabelecer e praticar critérios equitativos de julgamento, que, diante de circunstâncias concretas, definiriam a justa proporção entre coisas e pessoas. Vimos isso suficientemente no item 2.2.1 da Parte I.

Podemos citar ainda uma terceira referência da tradição jurídica distinta das anteriores: aquela fundada por Grotius. O famoso jurista não só inscreve o justo na natureza, como premissa de sua teoria; não só indica o cuidado com a vida social como fundamento do direito, como também defende que, pela razão

<sup>95</sup> Em Espinosa não é assim: estado civil e direito natural coexistem, necessariamente (Carta 50).



humana, podemos deduzir verdadeiro sistema de preceitos e direitos naturais partindo daquela premissa. E, conseqüentemente, distingue o *útil* do *justo* de maneira decisiva (Grotius, *DGP*: Proleg., §§5º-8º e 57), atribuindo, assim, autonomia conceitual ao jurídico frente ao político:

Eu me abstive de tocar em questões que pertencem a outro assunto, tais como as que ensinam o que pode ser vantajoso fazer, pois estas questões constituem uma arte especial, a política, que Aristóteles trata com razão igualmente à parte, nada misturando de estranho. (...) Em algumas partes, no entanto, eu mencionei o útil, mas brevemente, mais para distingui-lo claramente da questão do justo. (Grotius, *DGP*: Proleg., §57)

Não vejo em Espinosa nada de semelhante. Na identidade espinosista entre *direito* e *potência*, o termo definidor de realidade (a *ideia*) é *potência*: o que nosso filósofo afirma nessa é que o *direito* deve ser pensado sempre como *potência*, conceito elaborado desde a parte I da *Ética* (prop. 11, esc.; prop. 34) e, no que tange aos homens, conceito identificado na parte III ao *desejo*: *direito é potência que, sendo potência humana, é desejo* (E, III, Def. Af. 1). Essa é a premissa. E estes são os desdobramentos: na concepção de *lei comum ou civil*, a ideia forte é a equiparação da lei à *potência específica da mente humana* que, quando virtuosa, faz equivalerem a lei comum e a *mente comum* da multidão (*TP*, cap. 3, §7º); e quando Espinosa põe na base da vida em comum da cidade os *direitos comuns*, a ideia forte não é a de *direitos*, mas a de *auxílio mútuo* por meio de *desejos comuns*, que promovem o *aumento da potência* de agir de homens que se unem (*TP*, cap.2, §15). O “jurídico” não tem autonomia; seu campo semântico é apropriado pelo filósofo para comunicar algo que, apenas por costume, está ligado a nomes “jurídicos”. Quando no *TP* praticamente desaparece a noção de *pacto* como base do estado civil, mas mantém-se o raciocínio básico do *capítulo 16 do TTP*, onde a noção de *pacto* parecia central; e, ainda, quando, no início do *capítulo 4 do TTP*, Espinosa diz que a *lei* que os homens prescrevem a si mesmos seria mais propriamente nomeada *direito* – mas, mesmo assim, não desenvolve o raciocínio e dirige-se o mais depressa possível para seu assunto, que é a noção de *lei divina* e a possibilidade de, apenas pelo entendimento humano, conhecer e amar a Deus –, revela-se nesses procedimentos argumentativos antes uma utilização de termos tipicamente jurídicos como *signos* para comunicar uma ideia

– esta sim importante – do que algum valor conceitual atribuído, realmente, ao “jurídico” no encadeamento causal do raciocínio.

Na obra de nosso filósofo, o sentido político parece absorver por completo o que historicamente conhecemos como “jurídico”. E talvez a grande força renovadora de seu pensamento, para os juristas, esteja justamente nisto: na reflexão que impõe sobre a ausência de uma realidade propriamente jurídica e, ante a perplexidade, no retorno à questão central dos fundamentos. Quando no já citado *escólio do corolário da proposição 63 da parte IV da Ética*, para dar mais um exemplo desdobrado, Espinosa nos fala do juiz que condena movido pela razão, a razão não tem aí qualquer conotação especificamente jurídica; não é nem mesmo a aplicação de uma lei; sua conotação é política e diz respeito à *coesão social*: é por sincero “amor ao bem-estar público” – isto é, por amor ao estado civil, na expressão do *TP* – que se reconhece a ação racional de um juiz, mesmo quando condena alguém à morte, expressão mais contundente de seu poder.<sup>96</sup>

Portanto, na minha leitura, não é por redefinir pontualmente alguns termos clássicos (como no *TTP*, cap. 4 e 16; e no *TP*, caps. 2 a 4), mas pela lógica ético-política que fundamenta o seu uso, às vezes terminologicamente confuso, que a filosofia de Espinosa pode fornecer aos juristas uma contribuição relevante. É com base nessa conclusão – que privilegia a *lógica do pensamento* de Espinosa ao suposto rigor de novas “definições” jurídicas – que trataremos da *propriedade* adiante e, antes dela, de alguns signos apropriados pelo filósofo para explicar a permanente tensão que pesa sobre a *coesão social* – uma proporção de desejos! – na vida em comum da cidade: *direito natural ou de natureza; direitos comuns; lei humana; lei civil ou comum*.

O que distingue o estado civil do natural, segundo Espinosa, é que no estado civil as *instituições da cidade* visam a conduzir os homens “como que por

<sup>96</sup> Hobbes, por contraponto, vê na razão do ato do juiz um puro reflexo da autoridade do rei: **“Filósofo:** (...) Agora, para chegar a pormenores: que punição é prevista por lei para alta traição? **Jurista:** Ser arrastado numa grade da prisão para o patíbulo, e lá ser enforcado pelo pescoço, e estendido ainda vivo sobre o solo e ter seus intestinos arrancados e queimados, enquanto ele ainda vive; ter sua cabeça cortada, seu corpo dividido em quatro partes, e sua cabeça e partes a serem colocadas onde o Rei designar. **Filósofo:** Visto que um juiz deve dar julgamento de acordo com a lei, e que esse julgamento não é designado por algum estatuto, como o justifica *sir* Edward Coke, pela razão, ou pelo costume? **Jurista:** Apenas assim: ‘Está de acordo com a razão que seu corpo, terras, bens, posteridade etc., de quem pretendeu destruir a majestade do governo sejam lacerados, cortados em pedaços e destruídos.’ **Filósofo:** Veja como ele evita a menção da majestade do Rei. (...)” (DFJ, cap. 7)

uma só mente”, para que tenham as mesmas coisas, segundo a mesma regra de vida e causas comuns de segurança. Com isso, no que diz respeito à vida em comum da cidade, afasta-se, tanto quanto possível, a natural perseguição do interesse próprio – que move cada um dos homens – do risco de degeneração em verdadeiro estado de guerra. Mas estado civil e estado natural coexistem. O estado civil, em Espinosa, não anula ou reduz a quase nada o direito natural, que impele e continua sempre impelindo os homens a agirem segundo aquilo que lhes parece conveniente, esperando e temendo coisas particulares ao seu interesse e compleição. As faculdades de julgar e de expressar-se são notórios exemplos disso: não estão sob poder da lei e, mesmo quando são inutilmente proibidas, não são controláveis. Da mesma forma, como proibir que alguém deseje o que deseja, ame o que odeia? O estado civil não substitui ou suprime o estado natural. O que acontece no estado civil é que, seja porque amem a tranquilidade, seja porque temam a sanção da lei, as coisas particulares que naturalmente movem os homens devem ser alcançadas dentro do que determina a cidade para a vida em comum. (TP, cap. 3, §§3º e 8º; carta 50; TTP, cap. 20)

É sob permanente pressão do estado natural, coexistente, que as *instituições da cidade* são postas e se firmam – ou declinam e caducam. Num extremo, se as instituições se firmam e perseveram, prevalece o *direito civil* (a *lei comum*); no outro, se caducam, prevalece o *direito de guerra* (a lei dos desejos mais fortes). E, em qualquer configuração, é *por direito*, isto é, *potência, desejo*, que a cidade (o corpo social) é conduzida. Há sempre a possibilidade de os desejos *explodirem* quando estão precariamente *acomodados* pelas instituições da cidade. A explosão dos desejos escancara o *direito de guerra* latente numa sociedade em ruína: fenômeno histórico, verificável pela observação e experiência.<sup>97</sup> A tarefa a que Espinosa se propõe no *Tratado Político* será estabelecer critérios de *organização proporcional* dos desejos, segundo instituições da cidade, de forma a fazer prevalecer o *direito civil* (a *lei comum*), para produzir a *coesão social* orientada para a razão.

No capítulo 4 do TTP, Espinosa indica o que entende por *lei* em geral e *lei humana* em particular. Espinosa define *lei* por conveniência<sup>98</sup>, como “uma regra

<sup>97</sup> Sobre o direito de guerra, cf. Bove, 2008: 91-97.

<sup>98</sup> “convirá defini-la...” (TTP, cap. 4).

de vida que o homem prescreve a si mesmo ou aos outros em função de um determinado fim”. E distingue a *lei humana* do que chama de *lei divina*: enquanto a *lei humana* é a regra de vida que serve unicamente para a segurança do indivíduo e da coletividade, a *lei divina* é aquela cuja finalidade concerne apenas ao verdadeiro conhecimento e amor de Deus e, por isso, pode chamar-se divina. Ou seja, a *lei divina* concerne ao esforço ou desejo de conhecer adequadamente – por *noções comuns* e pela *essência* das coisas – e de fazer-se homem livre, racional, que são meios que ensejam o terceiro gênero de conhecimento; a *lei humana*, bem mais restrita, concerne à insuperável *ordem comum da natureza* em que os homens estão imersos, a qual, por experiência histórica, nos arrasta por diversas e conflituosas paixões. A *lei humana* é uma defesa posta pela potência da mente do homem ou dos homens contra a possibilidade de serem totalmente submergidos por essas paixões, que diminuem nossa potência de agir. A *lei humana individual* é uma espécie de autodisciplina que a potência da mente estabelece. A *lei humana coletiva*, embora Espinosa não o afirme diretamente, é a *lei comum ou civil*, a regra da mente do poder instituído – seja lei escrita ou costume (*TP*, cap. 4, §1º).

O fim da *lei humana* – individual ou coletiva – é a *segurança*, que é, esta sim, verdadeiro conceito espinosista: “a segurança é a alegria originada da ideia de uma coisa futura ou passada da qual foi suprimida a causa de duvidar” (*E*, III, def. afetos 14) A *lei comum ou civil*, que institui o estado civil, busca prover a segurança de uma regra de vida comum para os cidadãos, distinguindo o justo do injusto; o que é socialmente bom do que não é. É essa lei que, quando virtuosa, contém eficazmente o risco do estado de guerra em que se degeneraria a vida de homens agindo determinados por suas mentes isoladas, ou seja, agindo por sua exclusiva compleição e interesse, segundo critérios particulares do que é justo ou bom.

A essa *lei comum ou civil* Espinosa também chama textualmente *direito civil ou direito da cidade* (p.ex., *TP*, cap. 3, §6º) e, em alguns casos, *decreto ou direito comum* (p.ex., *TP*, cap. 1, §3º e cap. 3, §2º). Convém, entretanto, não sermos fiéis à *forma* do texto de Espinosa quando virmos que o sentido é o daquela *lei humana* do capítulo 4 do *TTP* (uma “regra de vida prescrita pelos homens a si mesmos ou aos outros”) justamente porque o uso indiscriminado

desses signos por Espinosa pode dificultar a compreensão do sentido que ele atribui aos *direitos* quando os vincula, direta e totalmente, à potência humana.

Há direito-regra (lei) e direitos-potência (direitos) em Espinosa. Note-se bem: a *lei comum ou civil* também é posta pela *potência humana*, a *potência da multidão*, o *desejo* que sustenta as instituições da cidade e estabelece a regra de vida comum (*TP*, cap. 2, §17); mas há uma característica destacada no texto de Espinosa que permite distinguir, para comunicar melhor, os termos *lei* e *direitos*. É que quando se refere ao que chamo *lei comum ou civil*, Espinosa realça a característica relação entre *lei* e *potência da mente*, denotando o sentido de *regra da mente* que visa a organizar os encontros. Nesses casos, mesmo que o filósofo use o termo *direito* (*jus*), substituirei por *lei* (*lex*). Ora, uma *regra instituída*, uma *lei humana* qualquer, escrita ou costumeira, embora posta pela potência humana que a deseja, fixa limites para o exercício dessa mesma potência, que se estenderia em tese além da regra instituída – do contrário, não seria necessária qualquer regra. Uma *regra* não é um simples *enunciado*; é uma espécie de *disciplina*, *ordenação*, adquirida por hábito ou projetada pelo desejo.<sup>99</sup> E é o próprio Espinosa quem o diz no início do *capítulo 4 do TTP*, quando aceita o sentido comum de lei (*lex*) para designá-la como *regra de vida* e prosseguir no raciocínio que lhe interessa:

[V]isto que, *de costume*, só se entende por lei *uma ordem que os homens tanto podem executar como desrespeitar, até porque restringe a potência humana dentro de certos limites para lá dos quais esta se estende ainda* e, por outro lado, não impõe nada que exceda as suas forças, convirá defini-la mais especificamente, a saber, como uma regra de vida que o homem prescreve a si mesmo ou aos outros em função de um determinado fim. (*TTP*, cap. 4 – grifos meus)

É por isso que convém não sermos fiéis à terminologia indiferente de Espinosa. Porque a *potência* que pode ir além dos limites dessa regra de vida ou lei também é chamada *direito* (*jus*) por nosso filósofo. E aqui, quando identifica

<sup>99</sup> Esse sentido de *regra* como *disciplina* aparece em momentos importantes da obra de Espinosa: além do próprio *cap. 4 do TTP*, no §17 do *TEI* (anteriormente citado), no §3º do cap. 3 do *TP* (onde se fala que “no estado civil todos temem as mesmas coisas e é idêntica para todos a causa de segurança e a regra de vida...”), no escólio 2 da proposição 37 (onde se fala do estado civil e sua regra comum de vida) e no *escólio da proposição 10 da parte V da Ética*, onde se lê: “Portanto, o melhor que podemos fazer enquanto não temos o conhecimento perfeito de nossos afetos é conceber uma reta regra de vida 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.”

*direito e potência*, Espinosa o faz de forma direta e total, sem restringir o sentido à potência da mente para pôr regras. Existem, então, o direito-regra, a que chamo *lei*, e os direitos-potência, a que chamo *direitos*. Ambos são fruto da potência humana, que os deseja. Mas os direitos-potência, sob a perspectiva de cada agente, não são uma regra que pode ser quebrada, desobedecida, violada (*TP*, cap. 5, §2º); direitos-potência são a potência humana total, individual ou coletiva, em ato, produzindo imediatamente efeitos, na exata medida da extensão dos desejos (*TP*, cap.2, §§4º, 8º, 15, 16). São os direitos-potência da multidão o fundamento de todo poder político e de todas as suas instituições, inclusive da *lei*. E a conservação e desenvolvimento desses direitos-potência, mantida a coesão social, é a virtude da cidade, o projeto político de Espinosa.

Numa nota de rodapé de trabalho dedicado à epistemologia jurídica – única menção feita a Espinosa<sup>100</sup> – Miguel Reale (1910-2006) ironiza a concepção espinosista dos direitos, e sua identificação com a *potência* (um fato), para ele sintetizada nesta passagem do *TTP*: “[o]s peixes, por exemplo, são por determinação da natureza feitos para nadar e os maiores dentre eles para comer os menores, pelo que os peixes são, de pleno direito natural, donos da água da mesma forma e com os mesmos direitos com que os grandes comem os menores.” (*TTP*, cap. 16)

Há dois equívocos na ironia de Reale. O primeiro é ter compreendido mal, ou não ter compreendido, o fato de esse trecho ser simples *premissa ontológica* – não conclusão – de um raciocínio sobre a instituição do estado civil, premissa fundada na *ideia* de *conatus* da *Ética* (*E*, III, prop. 6). O segundo é não ter submetido sua imagem de Espinosa ao crivo do restante do capítulo 16 e ao capítulo 17 do *TTP*, bem como ao *TP*.

Espinosa identifica *direito natural e potência*. Não compara os homens a peixes ou quaisquer animais. Apenas identifica o esforço presente em todos os seres vivos para perseverarem, tanto quanto podem, na existência, que é essência e potência mesma de todas as coisas (*E*, III, prop.6). A esse esforço – animal, vegetal ou humano; racional ou cegado pelas paixões – Espinosa chama *conatus*.

<sup>100</sup> “Quem admite que do fato puro e simples se origina o direito, não pode deixar de aceitar as conclusões de Espinosa sobre o ‘direito natural’ que têm os peixes maiores de comer os menores, chegando assim à destruição do próprio direito”. (Reale, 2010: 129, n. 7)

Agimos determinados por esse esforço e não há, na Natureza, nenhuma medida do “justo” que defina o que cabe ou não cabe a alguém (*E*, IV, prop. 37, esc. 2), de modo que tudo aquilo que a potência de cada um alcança no estado natural, alcança por *direito*. É no estado civil, com a instituição de *direitos comuns* e da *lei comum ou civil*, que o justo e o injusto surgirão; que as potências individuais terão, portanto, lei a obedecer e direitos a observar. Esse estado civil nada tem a ver com um cardume. É estado propriamente humano, coerente com uma linha de raciocínio de expansão da potência humana, individual e coletiva, fundada na *Ética*. O admirável esforço de Espinosa – que não deve ser desconsiderado em sua própria lógica, mesmo por quem dele discorde – é o de, ao mesmo tempo em que estabelece ontologicamente a continuidade entre Natureza e política para, com isso, afastar o erro de supor o homem como medida de todas as coisas, buscar identificar e produzir as condições para a conservação e o aumento da potência humana contra os caprichos da *fortuna*<sup>101</sup>; o projeto político de Espinosa é reconhecer e produzir – realisticamente, com base na experiência histórica – as condições mais estáveis para o florescimento da liberdade humana.

Por isso, esclarecendo o que entende sobre a *paz* e a *concordia*, escreve Espinosa:

Da cidade cujos súditos, dominados pelo medo, não pegam em armas, deve antes dizer-se que está sem guerra do que dizer-se que tem paz. Porque a paz não é ausência de guerra, mas virtude que nasce da fortaleza do ânimo: a obediência, com efeito (pelo §19 do cap. 2), é a vontade constante de executar aquilo que, pelo decreto comum da cidade, deve ser feito. Além disso, aquela cidade cuja paz depende da inércia dos súditos, os quais são conduzidos como ovelhas, para que aprendam só a servir, merece mais o nome de solidão do que de cidade. Quando, por conseguinte, dizemos que o melhor estado é aquele onde os homens passam a vida em concordia, entendo a vida humana, a qual não se define só pela circulação do sangue e outras coisas que são comuns a todos os animais, mas se define acima de tudo pela razão, verdadeira virtude e vida da mente. (*TP*, cap. 5, §§4º e 5º)

Pelo mesmo motivo, sobre a virtude da cidade, nosso filósofo escreve:

<sup>101</sup> Por coisas da *fortuna*, Espinosa entende aquelas que não estão no poder dos homens. Acerca da *fortuna*, e sua relação com o *conhecimento adequado*, Espinosa diz que sua teoria é útil “enquanto ensina como devemos proceder quanto às coisas da fortuna, ou seja, aquelas que não estão em nosso poder, isto é, quanto às coisas que não seguem da nossa natureza; a saber, devemos esperar e suportar com ânimo igual as duas faces da fortuna, visto que todas as coisas seguem do decreto de Deus com a mesma necessidade com que da essência do triângulo segue que seus três ângulos são iguais a dois retos” (*E*, II, prop. 49, esc.)

[U]m estado que não tem outro objetivo senão que os homens se conduzam por medo será mais um estado sem vícios que um estado com virtude. Os homens, porém devem ser conduzidos de modo que não se vejam a si próprios conduzidos, mas a viver segundo sua compleição e sua 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. Quanto ao resto, as estátuas, as condecorações e outros incentivos à virtude são sinais de servidão, mais do que de liberdade. Porque é a servos e não a homens livres que se atribuem prêmios de virtude. (TP, cap. 10, §8º)<sup>102 103</sup>

E, no parágrafo seguinte à última transcrição, Espinosa insistirá sobre a importância de “instituir corretamente os direitos”, aqui querendo significar ambas as coisas: direito-regra (lei) e direitos-potência (direitos). Se bem instituídos, socialmente observados e mantidos inviolados, *lei* e *direitos* exprimirão a potência de uma cidade que tende à liberdade, não alimenta, internamente, qualquer causa para a própria ruína e só se dissolverá por um inevitável capricho da fortuna. Afirma o filósofo: “a alma do estado são os direitos. Mantidos estes, mantém-se necessariamente o estado”. (TP, cap. 10, §9º)

É hora, então, de refletirmos sobre o caminho pelo qual se chega neste ápice da vida civil, se é que se chega, dos direitos como “alma do estado”, a partir daquela longínqua premissa que identifica uma distante, mas existente, *noção comum* entre todas as coisas vivas: o esforço de perseverar na existência (*conatus*), que determina o direito natural dos peixes, das árvores, das formigas, dos homens. A diferença, encoberta pela má ironia de Reale, está no conteúdo dos esforços: o esforço (*conatus*) humano é o de apetites propriamente humanos, segundo o que a experiência fartamente ensina, e não segundo um conceito abstrato de espécie; a diferença é que existem *noções comuns* compartilhadas apenas pelos homens e são elas que nos permitem conhecer os fundamentos e o fim do estado civil, uma *associação humana de potências*.

Somos expressões da potência de Deus (E, I, prop.34, dem.). Potência é existência (ser e agir) em Espinosa, e não virtualidade (E, I, prop. 11, 3ª dem.).

<sup>102</sup> Tanto esta como as duas passagens anteriores do TP explicitam o que Espinosa, já no fim da parte II da *Ética*, dissera sobre a sociedade comum: “[f]inalmente, essa doutrina também contribui muito para a sociedade comum, enquanto ensina de que maneira devem ser governados e conduzidos os cidadãos, a saber, para que não sejam servos, mas para que façam *livremente* o que é melhor” (E, II, prop. 49, esc. – grifo meu).

<sup>103</sup> O fato de este trecho, assim como outros que serão citados, estar inserido num capítulo dedicado às instituições do regime aristocrático mais apto a conservar-se não inibe seu uso geral. Com efeito, os capítulos dedicados à monarquia, à aristocracia e à democracia são projeções de argumentos gerais, para todos os regimes, apresentados nos cinco primeiros capítulos do TP e, embora não em pormenores institucionais, em sua lógica são generalizáveis.



Quando nos esforçamos para perseverar na existência, portanto, somos e agimos segundo a *potência* que está em nós, quer tenhamos ideias adequadas ou inadequadas; quer estejamos realmente *agindo*, quer estejamos *padecendo* em nossa relação com as coisas e com os outros (*E*, III, prop. 6 e prop. 7, dem.; prop. 1 e def. 1 e 2; prop. 9). E o que conduz esse esforço nos homens são os nossos *apetites*, tenhamos ou não consciência deles, variem o quanto variarem. Julgamos o que nos convém e o que não nos convém, o que nos é útil ou não, segundo esses apetites forjados pelos encontros que experimentamos, isto é, o julgamento do que é bom ou útil para nós não é anterior, mas posterior e conforme aos nossos apetites. Quando temos consciência desses apetites, Espinosa os nomeia *desejos* (*E*, III, prop. 9, esc.); e, como já vimos suficientemente, esses desejos podem ou não ser conduzidos pela razão: não é por estarmos conscientes do que nos apetece que agimos racionalmente, pois, revelando uma fraqueza nossa diante de causas exteriores, desejamos muitas coisas cegados pelas paixões; é quando nos fazemos, tanto quanto possível, *causa adequada* de nosso desejo, que agimos segundo a razão e somos mais *fortes* (isto é, firmes e generosos – *E*, III, prop. 49, esc.). Mas em qualquer caso, fortes ou fracos de espírito, o *desejo* é a própria *essência* dos homens, isto é, aquilo que põe ou retira a existência dos homens ou, em outras palavras, o esforço propriamente humano de perseverar na existência (*E*, III, def. af. 1; *E*, II, def. 2)<sup>104</sup>. O desejo é o *afeto naturalmente humano* sem o qual nenhum outro afeto existiria e comporta, por isso, “quaisquer esforços, ímpetos, apetites e volições de um homem que, segundo a variável constituição do mesmo homem, são variáveis e não raro tão opostos uns aos outros que ele é arrastado de diversas maneiras e não sabe para onde voltar-se” (*E*, III, def. af. 1, explic.). O *desejo racional*, que também é um *afeto natural*, é o que, dentre todos, nos faz mais *fortes*, porque ele combate, com firmeza e generosidade, as *imagens de utilidade*, as *ideias inadequadas da utilidade*, produzidas por apetites irrefletidos, orientando-nos para ideias adequadas de *utilidade*, ou seja, para o que nos é verdadeiramente bom ou útil (*E*, IV, prop. 18, esc.).

Quando Espinosa diz “direito é potência”, e quando diz que o direito de cada indivíduo “estende-se até onde se estende a sua potência” (*TP*, II, cap. 4;

<sup>104</sup> Aqui vale a referência de que, segundo a ética espinosista, aquele que se mata é totalmente vencido pelas causas externas, isto é, nada mais persiste nele que seja algum esforço ou desejo essenciais, de forma que sua existência é retirada (*E*, IV, prop. 18, esc.)

*TTP*, cap. 16), ele está identificando o direito natural dos homens a toda a gama de desejos dos indivíduos que a Natureza pode conceber:

Se (...) a natureza humana fosse constituída de tal maneira que os homens vivessem unicamente segundo o prescrito pela razão, sem se esforçarem por outras coisas, então o direito de natureza, na medida em que se considera ser próprio do gênero humano, seria determinado só pela potência da razão. Porém os homens são conduzidos mais pelo desejo cego do que pela razão, e por conseguinte a sua potência ou direito natural deve definir-se não pela razão, mas por qualquer apetite pelo qual eles são determinados a agir e com o qual se esforçam por conservar-se. (...) uma vez que estamos aqui a tratar da potência ou direito universal da natureza, não podemos admitir nenhuma diferença entre os desejos que em nós são gerados pela razão e os que são gerados por outras causas, pois tanto estes como aqueles são efeitos da natureza e explicam a força natural pela qual o homem se esforça por perseverar no seu ser. (*TP*, cap. 2, §5º)

Por *direito natural*, isto é, por expressão de sua própria potência individual, cada um deseja viver segundo sua própria compleição; cada um deseja adaptar os desejos dos demais àquilo que convém com os seus, para assim melhor perseverar na existência. E isso implica exercício de *poder*, uma vez que os *desejos cegos* constroem imagens de *utilidades*, melhor designadas *interesses*, que não convêm entre si: todo tipo de passividade, os conflitos, os ódios, a ira, o dolo são efeitos naturais (*propriedades*) desses desejos (*E*, IV, prop. 37, esc.2; *TP*, cap. 1, §5º e cap. 2, §11). Segundo Espinosa, somos a maior parte do tempo arrastados pelos desejos cegos, que geram constante temor com relação aos outros (*TP*, cap. 2, §14). Somente aquele que não fosse totalmente oprimido pelo medo, no estado natural, seria *senhor de si*; ou seja, somente em tal caso o indivíduo exprimiria potência e exerceria realmente seu direito natural. Mas esse indivíduo do estado natural – que age isoladamente e é senhor de si e das coisas, capaz de repelir toda a força e vingar como quer os danos que por ventura sofra – não passa de uma hipótese. Não se exerce direito natural sem *auxílio mútuo* que instaure alguma associação humana, por mais modesta que seja, capaz de assegurar algum desenvolvimento à potência humana. Sem estar minimamente garantida, ou seja, sendo mera *virtualidade*, potência simplesmente não há, tampouco direito natural. Para Espinosa, a potência do direito natural humano é inversamente proporcional ao *medo*: quanto mais medo temos, menos direito ou potência temos. E o hipotético direito natural de indivíduos isolados que precisam se precaver de tudo e de todos seria pura impotência, não um *ente*. (*TP*, cap. 2, §15; *PM*, I, cap. 1)

Mesmo o tirano que domina os poderes públicos não se conserva apenas pelo *medo*: do contrário, causa indignação generalizada e cai.

Se quisermos pensar no que seria viver exclusivamente sob o *medo*, isto é, no que seria viver sem um mínimo de esperança, precisamos imaginar um modo de existência que duvida a todo instante de tudo e de todos; um modo de vida intersubjetivo sem qualquer comunicação ou composição com o outro, constituído apenas para repelir o outro. Não haveria afirmação humana em vidas totalmente dominadas pelo *medo*; não haveria exercício de potência propriamente humana, porque não haveria *desejo*. Haveria circulação de sangue e outras coisas comuns a todos os animais, mas não potência humana, que é o que o direito natural humano exprime.

O direito natural se exerce, isto é, existe efetivamente no estado civil – ainda que este seja um rudimento de associação humana que o assegure. O direito natural é, portanto, fundamento congênito de algum tipo de estado civil. Os homens têm medo, antes de tudo, da completa solidão e experimentam alegria quando, juntando forças, se veem mais potentes do que se estivessem totalmente isolados – associação que garante realmente alguma potência humana, ou desejo, ou direito natural. Uma vez experimentada a associação humana, e assegurados direitos, ela nunca se dissolve por completo. Direito natural e estado civil coexistem, mesmo em meio a muitas revoltas e discórdias; mesmo que as cidades mudem totalmente a forma de suas instituições; mesmo que prevaleça o direito de guerra (*TP*, cap. 2, §13; cap. 6, §§1º e 2º).

É por esse raciocínio e sob tal condição – totalmente diferente dos argumentos dos escolásticos ou de Grotius, que põem *deveres* humanos na Natureza – que Espinosa concorda com a célebre caracterização dos homens como *animais sociais* (*TP*, cap. 2, §15<sup>105</sup>). Os homens são sociais porque desejam unir-se. Na *Ética* e no *TTP* (*E*, IV, prop. 37, esc. 2; *TTP*, cap. 16), nosso filósofo figura

<sup>105</sup> Este parágrafo é fundamental no *TP*: “Como (...) no estado natural cada um está sob jurisdição de si próprio na medida em que pode precaver-se de modo a não ser oprimido por outro, e como um sozinho em vão se esforçaria por precaver-se de todos, segue-se que o direito natural do homem, enquanto é determinado pela potência de cada um e é de cada um, é nulo e consiste mais numa opinião que numa realidade, porquanto não há nenhuma garantia de o manter. E o certo é que cada um pode tanto menos e, conseqüentemente, tem tanto menos direito quanto mais razão te para temer. A isto acresce que os homens, sem auxílio mútuo, dificilmente podem sustentar a vida e cultivar a mente. (...) quantos mais forem os que assim se põem de acordo, mais direito têm todos juntos. E se é por esta razão, a saber, porque os homens no estado natural dificilmente podem estar sob jurisdição de si próprios, que os escolásticos querem chamar ao homem um animal social, nada tenho a objetar-lhes”

a instauração do estado civil por um ato de *cessão mediante pacto* do direito natural dos indivíduos para a sociedade, que, investida de poder pela multidão, prescreve uma *lei comum* ou *civil*, garante *direitos*, institui poderes públicos encarregados da defesa comum. Depois de escrever o *TTP* e a parte IV da *Ética*, mas antes do *Tratado Político*, respondendo à carta de um amigo, Espinosa diz: “perguntas qual a diferença entre mim e Hobbes. Consiste nisto: conservo o direito natural sempre bem resguardado e considero que em qualquer cidade o magistrado supremo só tem direito sobre os súditos na medida exata em que seu poder supere o deles, como sempre ocorre no estado natural” (Carta 50). O *TP*, última obra escrita por nosso filósofo, foi elaborado por sugestão de um amigo, provavelmente o mesmo (Carta 84). E é justamente nesse último texto político que fica mais explícita a diferença entre Espinosa e Hobbes quanto ao direito natural: a ausência de demarcação da importância do ato de “cessão” ou “transferência” por meio de um *pacto*, no *TP*, é deliberada e explícita a continuidade da Natureza, naquilo que diz respeito aos homens, na política; isto é, a Natureza ou, mais especificamente, o direito natural humano é explicitado como *causa* não só *efetiva*, mas também *imanente* ao exercício do governo e da soberania pelos poderes instituídos. Da atividade produtiva divina decorrem infinitas coisas (isto é, Deus é *causa efetiva* das coisas), todas as coisas *estão em Deus e dependem de Deus*, pois nada há fora dele (isto é, Deus é *causa imanente* das coisas); de forma semelhante, o direito natural, expressão de Deus ou Natureza por meio do desejo nos homens, produz-se e é exercido no estado civil.

É pelo *auxílio mútuo* (ou cooperação) que se concebe o exercício do direito natural, isto é, o exercício do desejo, ou seja, a potência propriamente humana. E, quando referido auxílio mútuo agrega muitos com intuito de permanência, como se fossem um só, institui-se a cidade, o corpo social, como uma *coisa singular* composta de múltiplos:

Por coisas singulares entendo coisas que são finitas e têm existência determinada. *Se vários indivíduos concorrem para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente causa de um único efeito, nesta medida considero-os todos como uma única coisa singular.* (E, II, def. 7 – grifos meus)

[O]s homens com auxílio mútuo podem prover-se muito mais facilmente das coisas de que precisam, e *só com as forças reunidas podem evitar os perigos que em toda parte os ameaçam* (E, IV, prop. 35, esc. – grifos meus)

Sem estado civil instituído por *auxílio mútuo*, mesmo que rudimentarmente, o exercício do desejo humano é hipotético. Mas Espinosa nega que seja por um mandamento racional que as pessoas agreguem esforços: não é por compreenderem que seu desejo é nulo fora do auxílio mútuo que os homens se agregam, e sim porque formam imagens de *desejos comuns* a um determinado grupo. O desejo precede e forma qualquer compreensão ou julgamento, principalmente se for adequado ou racional. Isso está de pleno acordo com um dos princípios da teoria dos afetos de Espinosa, segundo o qual “não nos esforçamos, queremos, apeteçemos, nem desejamos nada porque o julgamos bom; ao contrário, julgamos que algo é bom porque nos esforçamos por ele, o queremos, apeteçemos e desejamos” (*E*, III, prop.9, esc.). A experiência histórica mostra que, “sejam bárbaros ou cultos, onde quer que se juntem [os homens] formam costumes e um estado civil” (*TP*, cap.1, §7º). Forma-se um *corpo social* – uma cidade (*TP*, cap. 3, §1º) – por meio de afetos e imagens comuns de utilidade para um dado grupo. Logo, como direito é potência, e como a potência propriamente humana é desejo, a causa do estado civil são *direitos ou desejos comuns*: são direitos ou desejos comuns mínimos que, pela comunhão de afetos, explicam o estado civil.<sup>106</sup> (*TP*, cap.2, §15 e cap. 6, §1º)

E, assim, concluímos que o direito de natureza, que é próprio do gênero humano, dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns e podem, juntos, reivindicar para si terras que possam habitar e cultivar, fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum de todos eles. Com efeito, quantos mais forem os que assim se põem de acordo, mais direitos têm todos juntos. (*TP*, cap. 2, §15)

É, em suma, o desejo básico de “defender-se e reunir o necessário para a vida” (*TP*, cap. 6, §1º); ou o desejo de “sustentar a vida e cultivar a mente” (*TP*, cap. 2, §15); ou o desejo de “eliminar o medo comum e afastar as misérias comuns” (*TP*, cap.3, §6º), o que, variando conforme as circunstâncias, agrega grupos de homens em auxílio mútuo, instaura um grau mínimo de coesão social e

<sup>106</sup> Deixo de lado uma única exceção – indicada por Espinosa como tal quantos aos *fins* do estado civil melhor instituído, que também parece exceção quanto à causa (*TP*, cap. 5, §6º): a causa do estado civil instituído em cidades e territórios conquistados e governados por direito de guerra não são desejos ou direitos comuns instituídos pela multidão, mas a lei da conquista e os desejos (ou direitos) do vencedor sobre a multidão vencida. E por isso mesmo, dificilmente se mantém o poder instituído que mantém essa configuração de guerra.

caracteriza os direitos comuns; e é em decorrência dessa configuração inicial de desejos que se institui uma *lei comum ou civil*. A multidão agregada em auxílio mútuo *deseja* estabelecer para si uma regra comum de vida. Uma vez instituída, a cidade tem *conatus* próprio, isto é, deseja conservar-se e produzir a concórdia que previne o direito de guerra. A lei comum, desejada pela multidão que a institui, é como a mente da cidade, que, numa regra que institui para si mesma, visa a inibir a cada parte que compõe o todo social (indivíduos e grupos) a faculdade de agir segundo sua própria “lei” nas questões que digam respeito à comunidade: o justo e o injusto, a produção e interpretação das leis, a decisão sobre sua aplicação e a imputação de penas, a declaração da guerra, o acordo de paz (*TP*, cap. 4, §1º).

Para conservar-se, a cidade precisa impor obediência à sua lei comum, ou civil, e observar os direitos comuns, que são causa de sua instituição. A *obediência* à lei impõe-se mediante a previsão e aplicação efetiva de sanções às transgressões: porque não é por exortações da razão que se contêm paixões ou se combatem interesses. A *observância* dos direitos comuns, por sua vez, implica a permanente instituição e reinstituição da cidade, pois os desejos comuns que agregam o corpo social e conservam a cidade devem constantemente prevalecer sobre a pressão de desejos particulares de dissolvê-la: sem comunicar suficientemente sua própria utilidade, o que só se faz mediante a observância efetiva de *direitos comuns*, os desejos comuns que explicavam a gênese da cidade escapam da memória ou perdem sentido atual e, em qualquer caso, cedem frente a desejos particulares de inimigos reunidos ou a desejos particulares difusos, que fazem explodir as potências em *direito de guerra*.

Disso se retira uma importante consequência: mesmo que o justo e o injusto só sejam instituídos pela lei comum ou civil, isso não significa que a lei seja uma simples *forma* enunciativa da autoridade, que admita qualquer conteúdo. O conteúdo mínimo de toda lei comum ou civil, para Espinosa, está diretamente atrelado à garantia, como regra de vida, dos direitos comuns mínimos que agregam a cidade pelo auxílio mútuo. Isto é: a lei comum exige um mínimo de desejo social (ou potência) que a sustente – e isso impõe conteúdo à forma legal. O conteúdo mínimo da lei comum são os desejos comuns que, concretamente, explicam a formação da cidade e que, variando conforme as circunstâncias, são desejos genericamente referidos à defesa e reunião do necessário para vida; desejos referidos ao sustento da vida e cultivo da mente; desejos voltados para

eliminar o medo comum e afastar as misérias comuns<sup>107</sup>. Essa é a configuração genérica sem a qual a coesão social se esfacela. A lei não é uma forma que o *agente* – os detentores dos poderes públicos – simplesmente impõe aos *pacientes*, os cidadãos.

[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. (...) [E]mbora digamos que os homens estão sob jurisdição não de si, mas da cidade, não entendemos que os homens percam a natureza humana e adquiram uma outra (...). [E]ntendemos, sim, que 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)

Se a lei “comum” causa *indignação* da maioria, o *conatus* da cidade, isto é, seu *direito ou potência* passa a ser muito reduzido, alimentando a agregação afetiva de desejos de conspiração e, fatalmente, cedendo diante do inimigo interno mais forte (*TP*, cap. 3, §9º; cap. 4, §6º; *E*, IV, prop. 7). É o que a *organização* das instituições no *TP* procura evitar. Caso a caso, experiência por experiência, há um conteúdo mínimo para a lei comum ou civil; conteúdo que é desejo comum mínimo; conteúdo que são imagens comuns de utilidade e que dizem respeito, radicalmente, às causas afetivas mínimas do auxílio mútuo, que instituem (e reinstituem) a cidade no tempo. Existe uma *proporção* mínima entre o poder instituído pela multidão – em favor de quem detém a soberania do corpo social – e os direitos (ou desejos) comuns que fundam a cidade, proporção que precisa ser conservada e regenerada para que a cidade dure (*TP*, cap.2, §16). Essa proporção – que não é um postulado racional, mas uma determinação histórica e variante conforme este ou aquele caso – integra o conteúdo mínimo da lei comum ou civil. Como acontece com todas as coisas, também para as cidades vale o axioma de que “para continuarem a existir [as coisas] precisam da *mesma* potência de que precisam para *começar* a existir” (*TP*, cap.2, §2º). Assim como ocorre com o corpo humano, para conservar a cidade é necessário observar uma *proporção*: no

<sup>107</sup> Vê-se, na descrição do regime monárquico mais apto a perseverar, um exemplo expresso de Espinosa a respeito do conteúdo da lei. Embora considere, no regime monárquico, o rei como a *mente da cidade* e a sua vontade, direito, nosso filósofo escreve: “não repugna de modo algum à prática que se constituam direitos tão firmes que nem o próprio rei os possa abolir. (...) E em parte nenhuma, que eu saiba, se escolhe um monarca sem absolutamente nenhuma condições expressas. (...) Assim, o estado monárquico, para ser estável, deve ser instituído de modo que tudo se faça de acordo somente com o decreto régio, isto é, que todo o direito seja a vontade do rei explicitada, mas não de modo que toda a vontade do rei seja direito.” (*TP*, cap. 7, §1º – grifos meus)

caso do corpo, uma proporção de movimento e repouso<sup>108</sup>; no da cidade, uma proporção de direitos ou desejos, comuns e individuais<sup>109</sup>. O que inaugura e conserva o estado civil são, então, ao fim e ao cabo, *direitos comuns* – e não, diretamente, a regra de vida comum, a lei comum ou civil.<sup>110</sup>

É preciso atentar para o tipo de *direitos comuns* que está na origem do auxílio mútuo fundador da cidade. São *desejos* comuns de toda espécie: alguns são desejos racionais (a procura da paz, p.ex.); muitos, desejos cegos. Basta notar a indicação do desejo comum de vingança, feita por Espinosa no §1º do capítulo 6 do *TP*, para afastar ilusões otimistas sobre esses direitos comuns de base. Ou seja, trata-se frequentemente de uma comunicação parcial, grupal, não extensível a todos os homens. Espinosa aproxima a relação entre cidades da relação entre homens em estado de guerra: é senhora de si a cidade que governa a si mesma e que pode precaver-se da ameaça de outras cidades; está sob poder de outra cidade aquela que receia e depende da dominante para conservar-se e desenvolver-se. (*TP*, cap. 3, §§11-12) Vale para as cidades a mesma regra que para os homens: tanto direito quanta potência. Ora, quando o desejo de vingança é um dos direitos comuns que funda a cidade, esta orienta-se para vencer e subjugar o adversário. A coesão social radica, nesse caso, em *imagens de utilidade* próprias do ódio: afastar e destruir a cidade inimiga; alegrar-se com sua desgraça; odiar suas aliadas e amar suas adversárias; e todas as flutuações próprias daquela paixão<sup>111</sup>. Isso mostra a

<sup>108</sup> “Quando alguns corpos de mesma ou diversa grandeza são constrangidos por outros de tal maneira que aderem uns aos outros, ou se se movem com o mesmo ou diverso grau de rapidez, de tal maneira que comunicam seus movimentos uns aos outros numa proporção certa, dizemos que esses corpos estão unidos uns aos outros e todos em simultâneo compõem um só corpo ou indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos” (*E*, II, def. depois do lema 3); “As coisas que fazem com que se conserve a proporção de movimento e repouso que as partes do corpo humano têm entre si são boas; e más, ao contrário, as que fazem com que as partes do corpo humano tenham entre si outra proporção de movimento e repouso” (*E*, IV, prop. 39). “[O] corpo morre quando suas partes são dispostas de tal maneira que obtenham entre si outra proporção de movimento e repouso.” (*E*, IV, prop. 39, esc.)

<sup>109</sup> Tratando do regime monárquico mais apto a perseverar, desta vez em lógica generalizável para todo o seu pensamento ostensivamente político, Espinosa alerta: “se os direitos do estado, ou seja, a liberdade pública, se apoia unicamente no fraco auxílio das leis, não só os cidadãos não terão nenhuma garantia de a manter (...) como, inclusive, ela estará em extinção. É, com efeito, certo que não existe condição mais miserável do que a de uma cidade que era ótima e começa a ser abalada, salvo cair com um só gesto e um só golpe e ser reduzida à escravidão, o que sem dúvida parece ser impossível.” (*TP*, cap. 7, §2º)

<sup>110</sup> Questão que mereceria aprofundamento, não fosse uma fuga de nosso assunto, diz respeito àquilo que aproxima e àquilo que afasta esses *direitos ou desejos comuns* de base da cidade das ideias de *cultura* e *religião*, assim como a relação destas com as causas de reverência e medo a que alude Espinosa.

<sup>111</sup> *E*, III, prop. 46; prop. 13, esc.; prop. 23; prop. 24; prop. 35; prop. 38; prop. 43; prop. 47; prop. 48; prop. 49



extrema parcialidade que pode caracterizar os desejos comuns que fundam e orientam a cidade – e, não sendo o direito mais do que a própria potência, tais desejos cegos e parciais instituem esta ou aquela cidade por *direito*.

Mas existe um projeto político em Espinosa; projeto que sem dúvida está condicionado pela experiência histórica, das causas afetivas de instituição desta ou daquela cidade e da forma de governo que concebeu – as quais não podem deixar de ser consideradas, permanentemente; mas que se faz projeto na medida em que procura manipular esse barro em favor da razão, isto é, na medida em que procura orientar afetos, lei e direitos ou desejos segundo a razão. Trata-se, portanto, de um projeto político que visa a conciliar, tanto quanto possível, o “afeto comum dos homens” à razão. (*TP*, cap. 2, §21; *TP*, cap. 3, §7º; cap. 10, §9º).

Para demonstrar a lógica do projeto, podemos, uma vez mais, seguir os passos de Espinosa e inicialmente comparar a situação da lei e dos direitos mais bem instituídos entre cidades confederadas àquela situação da melhor instituição da lei e dos direitos de cada cidade. Assim como dois ou mais homens têm mais direito quando unem esforços (*TP*, cap.2, §13), quando duas ou mais cidades se unem em auxílio mútuo, e instituem uma confederação, são mais fortes (têm mais direito) do que se estivessem isoladas (*TP*, cap. 3, §12). Tanto quanto os homens se unem em virtude de algum medo ou benefício (*TP*, cap.2, §15), as cidades se unem, e acordam a paz para evitar algum dano ou na esperança de algum lucro (*TP*, cap. 3, §14). Entre cidades, havendo um acordo de paz cujas causas desapareçam, é por direito natural que simplesmente quebram a aliança (*TP*, cap. 3, §14); já entre os homens, uma vez instituído o estado civil, não ocorre o mesmo, mas, analogamente, a lei da cidade não deve causar o esvaziamento de direitos dos cidadãos, sob pena de alimentar a indignação e o desejo de conspiração da maioria (*TP*, cap.3, §9º e cap.4, §6º). No projeto político que Espinosa parece propor, o estado de guerra entre cidades e homens, que são tão inimigos quanto são discrepantes suas paixões (*TP*, cap. 2, §14 e cap. 3, §13), só é efetivamente combatido quando se avoluma o número cidades (logo, de homens) que pactuam a paz e conservam suas causas.

Quanto mais cidades contraem juntas a paz, tanto menos cada uma delas é temível para as outras, ou seja, quanto menor é o poder que cada uma tem de declarar guerra, mais ela tem de observar as condições de paz. Quer dizer (*TP*,

cap. 3, §16), quanto menos está sob jurisdição de si própria, mais ela tem de se conformar com a vontade comum das confederadas. (*TP*, cap.3, §16)

A mesma ideia de *proporção* política garantidora da paz, presente nesse trecho para cidades confederadas, já aparecera no capítulo 2 do *TP*, referida à instituição de cada cidade individualmente considerada:

Onde os homens têm direitos comuns e todos são conduzidos como que por uma só mente, é certo (...) que cada um deles tem tanto menos direito quanto os restantes juntos são mais potentes que ele, ou seja, não tem realmente sobre a natureza nenhum direito para além daquele que o direito comum lhe concede. Quanto ao mais, tem de executar tudo aquilo que por consenso comum lhe é ordenado, ou (...) é coagido a isso pelo direito. (*TP*, cap. 2, §16)

O paralelo explícito entre o melhor direito de cidades confederadas e a melhor instituição interna de cada cidade termina aí. Ou seja, Espinosa não explicita, na formação de confederações, qualquer vetor de conteúdo para a proporção de potências garantidora da paz. A proporção de forças que faz o melhor direito e a melhor lei entre cidades confederadas parece atribuir, por isso, mero conteúdo negativo à paz: garantir a ausência de guerra. Assim, seguindo escrupulosamente o texto, poderia parecer que para Espinosa as possibilidades de orientação da razão nos arranjos entre cidades seriam inferiores àquelas internas a cada cidade, conforme o caso. Porque é na configuração interna de cada cidade ou Estado que Espinosa avançará em seu projeto político, para afirmar que, sem orientar afetos comuns “para o melhor”, a forma da cidade se dissolverá. “O melhor”, diz-nos o filósofo, é aquilo que faz de homens ou cidades, tanto quanto possível, senhores de si, o que só se alcança sob a condução da razão (*TP*, cap. 5, §1º). E a razão é comum a todos os homens e destina-se à sua verdadeira utilidade – não a *imagens de utilidade*. Orientar afetos, leis e direitos segundo a razão significa, para Espinosa, orientar a regra comum de vida e os desejos para a paz, a concórdia e a segurança, que favorecem a cooperação entre os homens (o tão citado “auxílio mútuo”), tornando-os mais potentes (*TP*, cap.5, § 2º).

Assim, se é algo apenas parcialmente *comum* o que está na base do estado civil, já agora é algo *comum* a todos os homens o fim a que se dirige a cidade mais bem instituída e apta a conservar-se; a cidade que é, tanto quanto possível, senhora de si. Somente nessa direção há a mais estável união afetiva entre a multidão e as instituições da cidade; e como é a potência da multidão que sustenta

tais instituições, sem tender maximamente a essa união, cedo ou tarde a forma da cidade se dissolve e é substituída por uma nova configuração.

Há que ter em conta (...), que assim como no estado natural (...) o homem mais potente e que mais está sob jurisdição de si próprio é aquele que se conduz pela razão, assim também a cidade mais potente e mais sob jurisdição de si própria será aquela que é fundada e dirigida pela razão. Com efeito, o direito da cidade determina-se pela potência da multidão que é conduzida como que por uma só mente. *Porém, esta união de ânimos não pode de maneira nenhuma conceber-se, a não ser que a cidade se oriente maximamente para o que a sã razão ensina ser útil a todos os homens.* (TP, cap. 3, §7º)

Para haver unidade da mente da cidade (lei) com a mente da multidão (direito natural de todos e de cada um), é preciso que as leis daquela orientem-se ao máximo pela razão. O que Espinosa nos diz é que, para conservar e desenvolver a cidade, é preciso produzir e regenerar, tanto quanto possível, sob a direção da razão o *desejo de cidadania* que a sustenta. A razão entra em cena aqui, na instituição e reinstituição da cidade, como causa e horizonte da cidade mais potente. A razão entra em cena, como *causa*, não para impor a verdade, mas para *orientar* o corpo social tanto quanto possível ao melhor: paz, concórdia e segurança da vida, que favorecem a cooperação; e como *horizonte*, a razão entra em cena não para fazer dos cidadãos efetivamente indivíduos racionais, mas para favorecer o florescimento da razão; não para fazer dos cidadãos verdadeiros amigos, mas para *orientá-los* à concórdia e cooperação, que favorecem a amizade. Nesse caso, há uma retroalimentação permanente entre o *direito natural da multidão coletivamente considerada*, que funda o poder político, a *lei comum*, instituída por esse mesmo poder político, e o *direito natural de cada cidadão individualmente considerado*; ou seja, orientando-se para a liberdade (desejo mais potente dos homens), a cidade sustenta-se absolutamente na multidão e propicia as melhores condições para que, individualmente, os homens se sintam mais livres e felizes, mais capazes de agir segundo lhes pareça melhor, sem a constante opressão do medo, com motivos para alimentar esperança e, por tudo isso, mais propensos a cultivar a vida do que ávidos por agarrar-se ao que podem contra a morte. Uma cidade assim instituída e reinstituída não causaria, jamais, a própria ruína; dependeria o menos possível da fortuna; e instauraria, por isso, embora sob

reticências do próprio Espinosa quanto à expressão, um “estado eterno”<sup>112</sup>, pelo fato de promover o fortalecimento de afetos sociais que referem (pela imaginação e pela razão) a fruição do direito natural de cada cidadão à própria conservação das instituições da cidade; o poder desta cidade de conservar-se seria total – exceto pelo efeito de uma causa externa incontrollável –, dada a coincidência existente entre o desejo das instituições de perseverarem sob determinada forma e o desejo comum da multidão de mantê-las, todos desejando resolver os conflitos segundo a lei comum. (*TP*, cap. 10, §9º) Haveria aqui a mais estável *proporção* entre os direitos de cada cidadão e aqueles da cidade, orientando a coesão social para o “estado eterno”.

E eis que reaparece então, alusivamente, a hipótese de um “estado eterno” entre cidades confederadas no texto de Espinosa, sugerindo que tudo quanto foi dito da melhor instituição de cada cidade também pode referir-se a várias cidades reunidas, pensadas cada qual como um cidadão: “[p]osso, portanto, afirmar absolutamente que o estado, quer o que é detido por uma só cidade, quer principalmente aquele que é detido por várias, é eterno, quer dizer, não pode ser dissolvido por nenhuma causa interna nem assumir uma outra forma” (*TP*, cap. 10, §10)<sup>113</sup>. Não creio que esse reaparecimento da união de esforços entre cidades deva alimentar interpretações favoráveis a uma paz, concórdia e segurança universais, tendentes à cooperação entre todos os homens. Por três motivos. O primeiro é histórico: a referência à união de cidades indica a utilidade da formação de Estados confederados, que, tanto quanto as cidades isoladas que espraíam sobre outras seu poder central, rivalizam com o externo, como a Holanda do tempo de Espinosa – uma confederação formada para combater o inimigo comum (a Espanha) com maior chance de êxito. O segundo diz respeito a um sentido de unidade da obra de Espinosa: nosso filósofo, como vimos em vários trechos, não alimenta ilusões quanto à universalização da razão. O terceiro diz respeito a uma característica própria da guerra: diferentemente da paz, basta que uma cidade ou Estado queira fazer a guerra para que esta se instaure: “os direitos de guerra são de

<sup>112</sup> “[S]e há estado eterno, é necessariamente aquele cujos direitos, uma vez corretamente instituídos, permanecem inviolados. Porque a alma do estado são os direitos. Mantidos estes, mantém-se necessariamente o estado. Os direitos, contudo não pode ser invencíveis a não ser que sejam defendidos não só pela razão, mas também pelo afeto comum dos homens (...). [A] haver estados eternos, estes sê-lo-ão necessariamente (...).” (*TP*, cap. 10, §9º)

<sup>113</sup> A reunião de várias cidades sem a centralidade de uma só reaparecera, e fora elogiada, no capítulo 9 do *TP*.

cada cidade, enquanto os direitos da paz não são de uma só cidade, mas de pelo menos duas, as quais se dizem por isso confederadas” (*TP*, cap.3, §13).

Entendo o “estado eterno” como aquele que produz e mantém (porque regenera) uma proporção estável de direitos, porque orientado tanto quanto possível pela razão. A diferença entre a cidade que promove paz, segurança e concórdia e favorece a cooperação, e a cidade que simplesmente mantém a proporção mínima que inaugurara o estado civil, e que governa predominantemente sob o medo, é diferença de potência e perfeição: existe muito mais realidade e abertura para o múltiplo da vida no primeiro tipo de coesão social do que no último.

O fato a notar é que, no dito “estado eterno”, revela-se uma semelhança entre o círculo virtuoso da razão na orientação da política – que refere o exercício do direito natural dos indivíduos à própria lei e ao direito soberano da multidão – e as ideias de *útil próprio* e *útil comum* segundo a verdadeira utilidade, da *Ética*: aquilo que é verdadeiramente útil a cada um (o *útil próprio*), diz Espinosa, coincide e reforça a *utilidade comum*, segundo a razão (*E*, IV, prop. 18, esc.). O problema do “jurídico” segundo o projeto de Espinosa parece ser, então, o drama da proporção de desejos na política<sup>114</sup>: para evitar a explosão das potências em direito de guerra, o filósofo teoriza sobre a produção da melhor medida e conciliação entre os desejos comuns que sustentam a coesão social e os desejos particulares de cada grupo ou cidadão; parte do pressuposto histórico de que a experiência afasta a ilusão de uma multidão que se conduza exclusivamente pela razão (*TP*, cap.1, §5<sup>115</sup>), mas admite a hipótese de que, dadas certas condições, a proporção pode constituir um “estado eterno” (*TP*, cap. 10, §9º). E é em meio a essa tensão que consideraremos a propriedade privada.

### 3.

#### PROPRIEDADE: LÓGICA DE PENSAMENTO

<sup>114</sup> Para o aprofundamento desta questão da *proporção política* e sua relação com a lei e os direitos, na qual busquei inspiração, remeto ao trabalho de Chauí (2003: 254-264).

<sup>115</sup> “Mostramos (...) que a razão pode certamente muito a reprimir e a moderar os afetos, mas vimos também que o caminho que a mesma razão ensina é extremamente árduo; de tal modo que aqueles que se persuadem de poder induzir, quer a multidão, quer os que se confrontam nos assuntos públicos, a viver unicamente segundo o que a razão prescreve, sonham com o século dourado dos poetas, ou seja, com uma fábula.” (*TP*, cap.1, §5º)

A *propriedade privada* refere-se, no imaginário do campo jurídico moderno e antes de tudo, ao que Espinosa qualificaria como uma garantia de poder exclusivo sobre as coisas. Ou seja, na terminologia aqui utilizada (cf. item anterior), a propriedade é um *direito-regra*, uma *lei*, especificamente estabelecida para a disciplina da relação homens-coisas enquanto visa a separar o que cabe, exclusivamente, a cada um. Como ocorre com toda *lei*, na base dessa regra há um desejo que a sustenta, que é o que move, conscientemente, o indivíduo a reivindicar um bem apenas para si. Ou seja, na mesma terminologia proposta, a propriedade também é um *direito-potência*, ou somente *direito*, no sentido de *desejo de separar e garantir o “meu”*.

Trataremos daqui em diante da *propriedade-lei* (regra para a relação homens-coisas quanto ao “meu” ou “seu”) e da *propriedade-direito* (desejo de separar e garantir o “meu”).

Um rápido esclarecimento terminológico. Espinosa utiliza o nome *proprietates* no sentido filosófico, para definir o que decorre, de singular ou de comum, da essência das coisas. P.ex.: “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-lei e a propriedade-direito de que trataremos não têm um termo correspondente único na obra de Espinosa. E isso é explicável: propriedade-lei e propriedade-direito não são *conceitos*, mas modos de pensar. Quando trata da propriedade de que nos ocupamos, segundo a construção da Parte I, 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-lei e da propriedade-direito como questão proposta ao próprio sistema de pensamento da obra.

### 3.1

**O que significa ser *senhor*, *dono* ou *proprietário* no texto de Espinosa?**

A ocorrência mais importante sobre a propriedade (regra ou direito) 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 *direito*, porque o *desejo* de separar e garantir o “meu” só pode ter efetividade sob a lei civil. Não há propriedade-direito, ou desejo efetivo de propriedade, 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 sinalização: ser *senhor*, *dono* ou *proprietário* a princípio significa 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.<sup>116</sup> Para Espinosa, quem governa não detém poder equivalente ao de quem domina. Para ele, já o vimos, 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 conviência 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)

E aqui se nota um choque frontal entre Espinosa e Grotius. Como vimos na Parte I (item 2.1.1, 2.1.1.3 e 2.1.1.4), 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*: 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:

<sup>116</sup> 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).



[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 dos homens a 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, §10<sup>117</sup>). Mas Espinosa denuncia a que se reduzem os homens quando, entre eles, tudo parece se resolver segundo a lógica do domínio: reduzem-se a ovelhas (TP, cap. 5, §4º), 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 humanos<sup>118</sup>. 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

<sup>117</sup> 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)

<sup>118</sup> “[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.)

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 os últimos 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-lei como a propriedade-direito, referem-se unicamente a coisas em Espinosa. E, acessoriamente, conclui-se também que está excluído do domínio qualquer *poder de jurisdição* (próprio do governo entre homens). Espinosa aproxima-se sob esse aspecto do moderno (Parte I, item 2.2, introdução).

### 3.2

#### 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, poder absoluto, pleno, supremo? Expandindo o raciocínio: quais são os poderes do senhor, dono ou proprietário indicados no texto de Espinosa?

Na Parte I, vimos que a complexidade das relações de propriedade anteriores à dupla revolução deve-se, segundo a tese de Grossi acatada 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 prevalência da ótica das coisas na definição dos direitos adviria a divisão do domínio em *domínio direto*, ou *eminente*, e *domínio útil* – tão característica do sistema feudal. Também dessa prevalência resultaria a proteção jurídica independente da *posse*, desde que efetivamente exercida sobre alguma utilidade da coisa (principalmente da terra), contra o titular nominal do domínio. (Cf. final da introdução do item 2.1 e 2.1.1, 2.1.1.3 da Parte I)

Veremos destacadamente a posição da posse frente a propriedade, segundo a lógica espinosista, no item 4.2 desta parte. Centremo-nos agora no papel da ótica das coisas na definição dos direitos. 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, tratando-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)

Portanto, 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 (cf. Parte I, final da introdução do item 2.1). Espinosa define *lei* (direito-regra) e *direitos* (direitos-potência) dos homens a partir da potência humana. No que diz respeito à propriedade especificamente, num tempo em que estava por toda a 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.<sup>119</sup> 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).<sup>120</sup> 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,

<sup>119</sup> Matheron chama atenção para isso e tem toda razão (Matheron, 2011: 266).

<sup>120</sup> O tema será desenvolvido no item 3.4.

coleta de madeira, exploração de minerais, caça, comércio etc. – e não é por essa ótica infundável que Espinosa envereda.<sup>121</sup>

Será, então, que, como defende Villey (Parte I, item 2.2.1), Espinosa realmente adere ao movimento de afirmação dos direitos sob a ótica soberana e individualista dos homens, constitutiva do direito subjetivo de propriedade? 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 aceite qualquer conteúdo, isto é, não tem relação específica com os poderes do proprietário<sup>122</sup>.

Não obstante, Espinosa trata da propriedade na relação homens-coisas. Por que, então, é omissa 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 em 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 direitos* em

<sup>121</sup> Não obstante, como será visto no item 3.4, a consideração das utilidades das coisas reaparecerá como um dos possíveis determinantes de conteúdo da propriedade-direito.

<sup>122</sup> Leia-se parte da sequência: “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)

cada cidade, que é variável. Como veremos nos itens 3.3 e 3.4, parece que tanto os regimes de propriedade (ou seja, a *propriedade-lei*) como, consequentemente, os desejos de propriedade garantidos (ou seja, a *propriedade-direito*) são maleáveis em Espinosa, mas não podem ser simplesmente ignorados pelas instituições da cidade, sob pena de ruína. E como veremos no item 4.1, por tais particularidades, a propriedade-direito em Espinosa afasta-se da linha argumentativa que favorece a construção de um direito subjetivo de propriedade simplificado, presente em Hobbes e em Locke.

### 3.3

#### Propriedade-direito: conhecimento, liberdade e política

A propriedade pode ser encarada sob a perspectiva de *direito-potência*, ou simplesmente: *propriedade-direito*. Nesse sentido, ela é *desejo* em ato, porque a potência propriamente humana, ou seja, o direito propriamente humano é desejo em ato, como vimos no item 2 desta Parte. A que se refere esse *direito-desejo*? No presente, refere-se à separação, dentre as coisas existentes, daquilo que é só “meu”; e no futuro, 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 alegria, portanto. 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-direito é o próprio *desejo de separar e garantir “o meu”*.

A propriedade-direito não é um problema difícil de situar na produção do conhecimento e da liberdade espinosistas. Pelo que vimos na introdução desta parte, duas coisas devem estar claras.

Primeira: 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 a “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*<sup>123</sup> que propicia condições materiais para o desenvolvimento da vida: tornada fim em si mesma, a propriedade-direito 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 produzir<sup>124</sup>.

Segunda: 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-direito domina nosso desejo de tal modo que passa a conduzir nossas “ações”; sendo o desejo de gozar e

<sup>123</sup> *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 (...)”

<sup>124</sup> Note-se a sequência 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 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)

acumular coisas exteriores, em si, o que conduz nossa vida, padecemos o efeito dominador das coisas sobre nossa potência de pensar e agir.<sup>125</sup>

O sentido subterrâneo da política – aquele da expansão da liberdade por meio de amizades fundadas na razão – refere-se diretamente à própria liberdade dos homens. E, embora lide com graus distintos e variáveis de compreensão (cf. introdução desta Parte), as verdadeiras amizades exigem por isso um compromisso com a razão. Logo, não há dúvida: a propriedade-direito também aqui ocupa a simples condição de *meio* parcial para conservação de corpo e mente sãos – o que não significa simples subsistência (cf. item 3.4). É por isso que, coerentemente, logo no início de sua correspondência com um interlocutor, Espinosa dirá (como quem, sem deixar transparecer, determina as condições de comunicação): entre verdadeiros amigos, “tudo deve ser comum, principalmente [*mas não apenas*] as coisas do espírito” (Carta 2<sup>126</sup>). E 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 dissesse 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 não formam verdadeiras amizades, 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

<sup>125</sup> 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.”

<sup>126</sup> 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 sábios de riquezas, mas sua própria vontade”.

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 e à liberdade, portanto, a *propriedade-direito* 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. item 3.4). 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-direito 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*, §1º)? 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*, §9º) 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 ainda maior felicidade nossa, 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-direito 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 fruímos 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 referido lugar da propriedade-direito no conhecimento e na liberdade humanas, que já vinham indicados na primeira epígrafe desta Parte:

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*<sup>127</sup>, que deseja apenas garantir “o seu”; que nega o outro e, por isso, necessariamente *padece*. Porque o egoísta conduz-se por 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.<sup>128</sup>

*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 (cf. introdução desta Parte). 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 amante<sup>129</sup>. Pois, como deduz

<sup>127</sup> A origem grega de idiota é *idios* – pessoal, próprio, particular; *idiotes* era o indivíduo privado, sem instrução, que não participava das coisas públicas – o contrário de *polites*, cidadão. (Cunha, 2007; Máximo, 2016)

<sup>128</sup> 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.

<sup>129</sup> Tipos de oscilações: *E*, III, prop. 35; prop. 36, cor. e esc.; prop. 38; prop. 40, cor.; prop. 42; *E*, IV, cap. 19.

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).

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-direito, 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 (cf. introdução desta Parte) o problema da propriedade-direito 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 podem ser tão cegos quanto a vingança e o ódio. E ainda assim 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 (lei e direito) 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, §6°), para ficarmos em três exemplos de que o cenário é outro.<sup>130</sup> O que se retira dessas e

<sup>130</sup> Outras ocorrências semelhantes encontram-se p.ex. em: *TTP*, cap. 16 (“mente inundada pela avareza, glória, inveja, ódio...”); *TP*, cap. 7, §4° (“cada um busca com máximo afeto o seu interesse privado...”); *TP*, cap. 7, §6° (“somos todos, com efeito, maximamente atraídos pela glória”); *TP*,

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, a política em seu sentido ostensivo, por meio de 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-direito) e suas composições, pois, sendo próprio do projeto político de Espinosa orientar as instituições para o “melhor” (Cf. introdução e item 2 desta Parte), é preciso compreender previamente a compleição de cada corpo social, seus interesses, paixões e as propriedades dessas paixões.

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-direito, 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-direito, cuja base afetiva pode variar do *amor* ao *ódio*; da *segurança* ao *desespero*. Seguindo a linha de raciocínio de 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

---

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 mor da humana cupidez...”).

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-direito, transformam o *desejo de separar e garantir o “meu”* em *desejo de acumular o “meu”*. A propriedade-direito, quando é amor-excessivo, transforma-se em *desejo de acumulação*. E é como tal que se apresenta o problema da propriedade-direito no sentido ostensivo da política, não enquanto desejo moderado (TEI, §11).

Compreender a propriedade-direito 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-direito. O desejo de acumular livros ou quadros também caracteriza propriedade-direito 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. 51<sup>131</sup>). 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. 56<sup>132</sup>). É preciso, portanto, entender a acumulação 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 talvez de um ódio de classe: o *ódio*

<sup>131</sup> “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.”

<sup>132</sup> “Dão-se tantas espécies de alegria, tristeza e desejo e, conseqüentemente, 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.”

*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.).

### 3.4

#### **Propriedade-lei: conhecimento, liberdade e política**

A propriedade também pode ser encarada sob a perspectiva de *direito-regra* (lei), ou simplesmente: *propriedade-lei*. Nesse sentido, propriedade é um regime ou *regra* que regula a relação homens-coisas, considerando o *desejo de separar e garantir o “meu”* que, por experiência, quem estabelece a regra reconhece. Como vimos no item 2 desta Parte, 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). A *propriedade-lei* 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, os indivíduos regulam diretamente suas relações de propriedade-direito (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.

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

Antes de respondê-lo, é importante atentar para uma questão ontológica levantada por Chaui (2011: 218 e ss. e notas). A autora, cuja obra é central para esta tese, 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*, paralelo, 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 (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:

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*. (Chauí, 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 (cf. Introdução desta Parte), 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 dúvidas 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 analisando 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>133</sup> Nesta tese, focada na propriedade privada, procuro mostrar que o *desejo de separar e garantir o “meu”*, sem indicação prévia de objeto e poderes do agente, aparece no texto de Espinosa e, pelos fundamentos apresentados no item 3.3 desta Parte, tal desejo pode ser identificado ao que denominei *propriedade-direito*. Ou seja, 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-direito*, sem objeto ou conteúdo prévio dos poderes (cf. final do item 3.2). O objetivo de Chaui no texto citado era outro, portanto; e o sentido e alcance do nome propriedade também. Dito isso, e privilegiado o sentido atribuído nesta tese à *propriedade-direito*, 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* 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 e item 2 desta Parte): na perspectiva do processo de produção divina

<sup>133</sup> 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)

que, pela razão, de um certo modo acessamos, a relação que se estabelece entre as coisas é de *causalidade imanente e eficiente*, e não de *propriedade* de autores sobre suas obras. Mas mesmo dentro dessa perspectiva, convém com a razão intervir 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, necessita e deseja condições materiais que atendam a si: alimentos, trajes, livros, instrumentos de trabalho, investimento em instrução, cultura, algum lazer etc..

Já sob a perspectiva das *leis humanas*, especialmente da *lei comum ou civil*, parece que o fundamento ontológico da propriedade-lei dado por Espinosa – já agora incluindo o próprio *desejo de acumulação* e a propriedade que o autor reclama 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>134</sup>). Daí a percepção racional de que é vantajoso, de início, estabelecer uma *regra* de vida, para ordenar tanto quanto

<sup>134</sup> *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”

possível mente e corpo por um hábito deliberadamente instituído, ou método. (TEI, §17 e E, V, prop. 10, esc.<sup>135</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 *propriedade-lei* que integra a *lei humana* posta para *segurança* do indivíduo – sozinho ou em grupo particular. (TTP, cap. 4 e item 2 desta Parte) 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, 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 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

<sup>135</sup> 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”

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 do pobre e da pobreza. Tratando da *comiseração* – tristeza gerada por um “mal que ocorre 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). Mas a pobreza como problema social não se resolve 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, 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 experiência daquele canto<sup>136</sup>. Desejando conhecer e ser livres, instituímos *regras de vida* sobre a relação homens-coisas 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 o *desejo de propriedade* (a propriedade-direito) sem precisar do recurso a uma *regra* (a propriedade-lei), 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).

<sup>136</sup> 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.

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*: o desejo do “meu” não exclui o desejo do “nosso” e, quando originar-se da razão, representada pela figura do *sábio*, estará 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, de que desejamos nos instruir; os investimentos em artes e ciências, pelos quais desejamos nos desenvolver... coisas que se desejam para si e para todos.

Num outro extremo – e há entre os extremos inúmeros graus, certamente – a *regra* característica da *propriedade-lei* 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, 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 ou sabedoria. 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” 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 as 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. 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 parábola sobre Tales de Mileto, que difere o que é uma inteligência *a serviço* da riqueza, do que é 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?’ Aposto 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, o regramento da propriedade, a *propriedade-lei*, 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 arenoso 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 praticar, 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>137</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. Releia-se a segunda epígrafe desta Parte II:

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

<sup>137</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).

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).

Espinosa se divertiria com Molière. Espinosa concordaria com todas as máximas dos sábios. Mas, 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 para ele 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 (cf. item 2 desta Parte).

A propriedade-lei é, como vimos, 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 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-lei (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 (a propriedade-lei) se faz unicamente em vista de garanti-lo, mas em função de conservar e desenvolver certa relação de *proporcionalidade de direitos*, pela qual se define a estabilidade ou a fragilidade das instituições da cidade. Como vimos no item 2 desta Parte, uma cidade se institui não pela razão, mas por afetos comuns da multidão. E é em função desses afetos que a propriedade-lei e, conseqüentemente, a propriedade-direito são instituídas e reinstituídas no tempo.

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, do estado monárquico mais bem instituído e do estado aristocrático mais bem instituído. Em todos, o regime de propriedade na relação homens-coisas varia segundo funções sociopolíticas específicas. 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 impediam a condenação dos súditos à pobreza, como a instituição do Jubileu: solenidade celebrada a cada cinquenta anos entre os judeus, que conclamava 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 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 não deixa de ressaltar 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 súdito 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, solo etc. – 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 outros fundamentos, ajuda a conter essa tendência. Na proposta de Espinosa, o objetivo é o de que, não podendo lucrar com terras, solo etc., 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 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 as paixões e os interesses que a determinam não possam ser 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 o comércio e finanças em geral 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 identifica 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 tivessem 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>138</sup>. Há

<sup>138</sup> 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

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 terra ou casas onde viver ou trabalhar e pagar tributo anual em favor da cidade; os senadores, por outro lado, são remunerados segundo a evolução do comércio exterior e ninguém, nem mesmo eles, se forem comerciantes também, poderá estar isento dessa taxa (*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, será ressarcido 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 estruture 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 tentação de reduzi-los à servidão (*TP*, cap. 8, §§5º e 6º). Vejo nos mecanismos que previnem o que Espinosa chama de “perigo de servidão humilhante para a plebe” preocupação que inclui a provisão de condições materiais mínimas para a vida digna.

Infelizmente, nosso filósofo faleceu antes de descrever a propriedade-lei 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 si mesmas, elas não oferecem proveito. O que nos interessa é a lógica ou sentido generalizável do texto. O que se depreende do modo como o filósofo aborda a propriedade?

---

limitado de tempo e premiados com maiores remunerações segundo o zelo pela coisa pública (*TP*, cap. 8, §§24, 44 e 45).

Depreende-se, antes de tudo, que não existe um regime de propriedade mais apto que outro, um regime único, modelar e abstrato: a propriedade-lei é maleável segundo as relações de poder, as paixões, interesses e, mais genericamente, a compleição prevalecentes nesta ou naquela cidade. Há, assim, em Espinosa – como, com algumas diferenças, também em Hobbes<sup>139</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 separa e garante o “meu” contra o “seu”: a cidade e seu *conatus* antecedem e fundam a propriedade.

Depreende-se também, implicitamente, que não está dado o conteúdo dos poderes que se garantem à propriedade-direito. Note-se: a única característica expressa no texto de Espinosa acerca da propriedade-direito é a *exclusividade* (*separar e garantir o “meu” – contra os outros*); não está dado o sentido de poder *absoluto* sobre o “meu”, que costumamos subentender.<sup>140</sup> E assim é justamente porque a regra de propriedade, que compatibiliza o “meu” com o “seu” e o “nosso” na cidade, é uma instituição maleável politicamente. Logo, o que estou autorizado a fazer com o “meu” depende daquilo que a lei comum concede ou determina: mesmo que ela não possa determinar tudo (pois a lei tem conteúdo

<sup>139</sup> 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)

<sup>140</sup> Com isso, revejo a posição que assumi em artigo publicado no início desta pesquisa: Abreu, 2013. Matheron, em trabalho que indica caminhos fundamentais e que é fonte essencial desta pesquisa, sustenta que a ideia de *conservação* da coisa que se ama (*E*, III, prop. 13, esc.) subentende um *poder absoluto* como conteúdo da propriedade-direito. 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. itens 3.1 e 3.2); 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.



mínimo, que a impede, p.ex., de esvaziar os desejos que sustentam a cidade – cf. item 2 desta Parte), existem opções tão maleáveis quanto o são os afetos sociais prevalecentes e as próprias utilidades das coisas, que reaparecem como possível orientação da propriedade-lei. Pois, 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. 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 sua regulação 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, a menos que a lei comum ou civil o conceda – e se conceder, será em função de outra coisa, que não o puro desejo individual.

Que outra coisa é essa em função da qual a propriedade-lei é concebida? A proporção de direitos. O terceiro sentido que se depreende daquela descrição dos regimes proprietários é que 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 (cf. item 2 desta Parte). Direitos, como potência humana, são desejos; o que funda, mantém e desenvolve a cidade e suas formas são desejos comuns, portanto. 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 direitos que mantém e desenvolve a cidade – e não em atender, diretamente, a este ou àquele desejo do indivíduo. A propriedade-lei 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.

Mas como manejar a proporção de direitos na qual o regime de propriedade assenta? O quarto sentido da propriedade-lei que se depreende é o critério desse manejo: para Espinosa, “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). Não será, portanto, 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-lei, 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 dos interesses e paixões que são absorvidos pelo corpo social – nem todos são – 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, ou seja, 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 a 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, §§6º e 8º<sup>141</sup>) e contra a cobiça de confisco nos processos judiciais (*TP*, cap. 7, §21<sup>142</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>143</sup> c/c cap. 8, §47<sup>144</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>145</sup>. Por que ricos, então?

No §4º 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 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

<sup>141</sup> “[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.”

<sup>142</sup> “[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”.

<sup>143</sup> “A soberba é própria de quem domina. Se os homens se enchem 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...”

<sup>144</sup> “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.”

<sup>145</sup> “[E]nfim 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)

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; 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 da liberdade de expressão – de Espinosa e de todos que amam a luz natural, a razão – em comparação com o reconhecimento, pelo filósofo, da “liberdade” de conduzir a vida segundo certos vícios ou impotências humanas é que, tanto quanto o pensar, falar e calar não estão sob o poder de outrem, o desejo do lascivo, do invejoso, do avaro, do ébrio, do ambicioso também não são totalmente controláveis. 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 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, 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 que se infringem com facilidade e sem pudor; leis que excitam os homens para o proibido como, em 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). Mas o fato de não poderem ser controlados não faz dos vícios virtude. A sua multiplicação pode mesmo levar a forma atual da cidade à ruína. Por isso, a ação política contra os vícios deve existir, mas não deveria ser proibitiva, e sim indireta, no mesmo e firme regime do manejo das paixões para o melhor.

[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.

E é aqui que se fecha o ciclo da lógica da propriedade-lei em Espinosa. Façamos diretamente do *desejo de acumular o “meu”*, desejo de enriquecer. 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. A ação política institucional pode ser *direta*, delimitadora do desejo, apenas quanto às terras, ao solo, aos bens imóveis em geral; e isso por uma razão física: os homens não podem simplesmente carregar consigo ou ocultar essas coisas. Já quanto ao dinheiro e aos bens móveis em geral, a ação política mais inteligente, que evita o descrédito e escárnio que arruinam as instituições, é *indireta*, orientadora do desejo, porque, independentemente de qualquer *garantia* legal, o *desejo de separar o “meu”* é muito mais potente – isto é, mais garantido – com relação a tais bens do que com relação à terra e imóveis de toda sorte. (Matheron, 2011: 260; *TP*, cap. 7, §19<sup>146</sup> e cap. 8, §10) Quando Espinosa sugere a proibição de empréstimo a juros a quem reside no estrangeiro, p.ex., há duas coisas a notar acerca do sentido dessa ação política institucional: (a) embora o juro seja a remuneração do dinheiro – bem que se pode facilmente ocultar –, a sua cobrança 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, 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: estão, na verdade, orientados para a circulação interna, que alimenta o comércio e as finanças da cidade. (*TP*, cap. 7, §8°)

Além dos limites gerais, há orientações específicas, caso a caso, para o regramento legal do desejo de acumular. É comum nos textos políticos Espinosa fazer ressalvas quanto à atenção para a análise específica da compleição social desta ou daquela cidade, a natureza do lugar, seus costumes (Cf. Moreau: 2010). Porque, embora parta da experiência histórica e cite diversos exemplos concretos de boas e más medidas institucionais que sustentam seus argumentos (desde hebreus, atenienses, romanos e macedônios até genoveses, aragoneses, ingleses, 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, para estabelecer as melhores condições de conservação e desenvolvimento da organização política, segundo o que é próprio de cada regime de governo: monarquia, aristocracia e

<sup>146</sup> “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”.

democracia. Mas não são propostas específicas para casos específicos o que nosso filósofo apresenta. Daí que, ao regerar o desejo de acumular, não sejam apenas aqueles critérios gerais que delimitem os possíveis da propriedade-lei: toda lei sobre a propriedade, situada no tempo e no espaço, deve considerar além dos limites gerais, orientações específicas e cumulativas, que passam por estas questões: (a) quais são os *desejos* concretos que a medida institucional atinge, tanto para favorecer como para desfavorecer? (b) qual é o resultado da medida, no presente, para o equilíbrio ou a proporção de desejos (direitos são desejos!), que define a coesão social? (c) se a medida impõe sacrifícios no presente, em vista de um benefício maior no futuro, como conceber 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 e a relação de custo-benefício desses riscos?<sup>147</sup>

<sup>147</sup> 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 juizes entre patrícios, mas dentre estrangeiros. A mim, no entanto, considerando a coisa em abstrato, parece-me absurdo (...). Com efeito, que outra coisa são os juizes 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-



Mais sobre o desejo de acumular e seu impacto sobre a política no item 4.4.

#### 4. PRINCIPAIS QUESTÕES PROPOSTAS

No item 4 da Parte I foram deixadas questões para refletir. Com a análise feita nesta Parte II até aqui, estão dados os critérios para propormos, se não respostas, hipóteses para o desenvolvimento futuro daquelas questões.

##### 4.1 Propriedade-direito ou direito subjetivo de propriedade?

Considerando o que ficou dito na Parte I, não há *direito subjetivo de propriedade* na obra de Espinosa. Os direitos em Espinosa são *desejos* – a potência propriamente humana; e não o que costumamos entender como *poderes* – que remetem a uma *liberdade* da vontade aferida segundo um procedimento, natural ou estatal, de legitimação. Além disso, a ótica dos direitos em Espinosa não é individual, mas social.

Vejamos o contraponto a Hobbes<sup>148</sup>.

Quando na carta 50, ao ser indagado por um amigo, Espinosa responde que a diferença entre sua teoria política e a de Hobbes é que nosso filósofo conserva “sempre o direito natural e [considera] que o soberano supremo, em qualquer cidade, só tem direitos sobre os súditos na medida em que seu poder seja superior ao deles, coisa que sempre ocorre no estado natural”, está posta uma distinção radical entre o que é o *poder* juridicamente atribuído a alguém em Hobbes e o que é o *direito ou potência* em Espinosa. Em Hobbes, uma vez instituído o estado civil, a lei (*lex*), posta pela autoridade do soberano, determina e legitima o campo do direito (*jus*), próprio da liberdade dos súditos: “a lei me obriga a fazer, ou me impede de fazer algo; e, portanto, paira sobre mim uma obrigação; mas meu direito é liberdade, deixada a mim pela lei, de fazer qualquer coisa que a lei não me impede, e de deixar de fazer qualquer coisa que a lei ordena que eu faça”

---

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”.

<sup>148</sup> A contribuição decisiva de Hobbes para a construção da tradição dos direitos subjetivos é tema de um estudo específico de Villey (1969: 180-207).

(DFJ, cap.2). Direitos são poderes dos indivíduos garantidos por uma autoridade superior em favor da qual os homens renunciam a seus direitos naturais, por meio de um pacto definitivo, de modo que daquela vontade soberana passa a depender a *legitimidade* das pretensões de liberdade dos súditos. Hobbes é precursor do positivismo jurídico. A repercussão direta dessa concepção sobre a propriedade é que: (a) não há propriedade anterior à lei, expressão da autoridade do soberano; (b) não há propriedade anterior aos impostos que sustentam o poder soberano e suas funções – sem os quais propriedade não existiria; e, portanto, (c) desde que observada a vontade (lei) e o sustento (impostos) do soberano e suas funções, é totalmente livre a pretensão do proprietário de fazer o que bem entender da coisa de que é dono e de afastar pretensões contrárias de terceiros.<sup>149</sup> Em Espinosa, a situação é outra, pois não se indaga da *legitimidade* que institui poderes, mas do arranjo de *potências* e sua proporção para a coesão social. A liberdade tampouco se confunde com direito do indivíduo. Uma vez instituído o estado civil, a lógica das potências continua operando; os homens não mudam de natureza, não deixam de desejar simplesmente porque foi instituído um poder soberano entre eles; a diferença, a partir do estado civil, está no fato de que a garantia oferecida a certos desejos dos cidadãos, pelo poder soberano instituído, faz deles direitos mais fortes se e enquanto esse poder instituído for, ele mesmo, mais forte do que os desejos contrários dos outros cidadãos; e para que esse poder soberano seja mais forte é preciso que seja sustentado por *desejos comuns*, que conservam e desenvolvem a cidade. A repercussão disso sobre a propriedade é que: (a) a propriedade é um dentre muitos *desejos* que se exprimem nos homens: o desejo de separar e garantir o “meu”; (b) quando a garantia desejada é dada pela lei comum ou civil, isso

<sup>149</sup> “Onde não foi estabelecido um poder coercitivo, isto é, onde não há Estado, não há propriedade, pois todos os homens têm direito a tudo” (*Lev.*, I, cap. 15 – o termo propriedade aí abrange também vida e liberdade, além dos bens de cada um). “**Jurista:** Apesar disso, creio ser um tanto duro um rei ter o direito de tomar de seus súditos, com o pretexto de necessidade, o que lhe agrada. **Filósofo:** Eu sei o que perturba sua consciência nesse ponto. Todos os homens se afligem quando seus direitos são contrariados. Mas isso é nossa própria falta. Primeiro desejamos impossibilidades; ter nossa segurança contra todo o mundo, sobre o direito de propriedade, sem pagar por ele: isso é impossível. Tanto quanto esperar que peixe e frango se cozinhem, assem e preparem por si mesmos e venham à mesa...” (DFJ, cap. 2). “A *nutrição* de um Estado consiste na *abundância* e na *distribuição* dos *materiais* necessários à vida; em seu *acomodamento* e *preparação* e, uma vez acomodados, em sua *entrega* para uso público, através de canais adequados. (...) A *distribuição* dos materiais dessa *nutrição* é a *constituição* do *meu*, do *teu* e do *seu*. Isto é, numa palavra, da *propriedade*. E em todas as espécies de Estado é da competência do poder soberano. (...) De onde podemos concluir que a propriedade que um súdito tem em suas terras consiste no direito de excluir todos os outros súditos do uso dessas terras, mas não de excluir o soberano, quer este seja uma assembleia ou um monarca” (*Lev.* II, cap. 24).

significa o reconhecimento desse desejo entre muitos e o reforço, diferente caso a caso, desse desejo socialmente; (c) mas, para conservar e desenvolver os *desejos comuns* sem os quais a sociedade se esfacela, é preciso observar uma regra de proporcionalidade dos desejos (ou direitos) nesta ou naquela cidade concreta, porque (d) os desejos dos cidadãos (proprietários ou não) também são *direitos* quando, desacreditados da coesão social, forem orientados para a guerra contra determinada forma da cidade: os direitos não se aferem por um critério de legitimidade estatal em Espinosa, muito menos a liberdade. Embora o justo e o injusto dependam da instituição do estado civil e – logo, de uma autoridade superior – não é a autoridade, mas a proporção de direitos (ou desejos) o que conserva e desenvolve, ou faz tombarem, uma cidade e suas instituições.

Vejamos agora o contraponto a Locke, ainda mais explícito (cf. Parte I, item 2.2.1, 2.2.1.2).

Há duas divergências inconciliáveis entre Espinosa e Locke em matéria de propriedade. A primeira é que Locke põe desejo e regra da propriedade no estado natural – anterior à política, portanto. A segunda é que, em Locke, o ponto de vista do indivíduo é o centro informador do regime de propriedade.

O “grande fundamento da propriedade” para Locke é ontológico e está no pressuposto de que somos senhores de nós mesmos (*sui juris*) por natureza: “cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa”; “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, §§27 e 44, respectivamente). Esse pressuposto informa toda definição do *poder político* do autor, cuja principal função é a melhor proteção das *propriedades* (no sentido amplo de vida, liberdade e bens) dos indivíduos, em comparação com aquela de que gozariam no estado natural, onde vigora a justiça privada (STGC, §§ 13, 87, 123, 125). Daí a crítica de Locke ao *poder absoluto ou despótico*, que difere tanto do *poder político* quanto a escravidão difere da propriedade (STGC, §174): o poder absoluto torna escravos homens que, por natureza, são livres, isto é, senhores de si mesmos e das coisas de que se apropriam. Ora, no *Apêndice da parte I da Ética*, como vimos, Espinosa mostra que essa condição humana *sui juris* por natureza é simplesmente *imaginária*: confundimos a consciência que temos de nossos apetites com a nossa liberdade, como crianças; não somos senhores de nós mesmos por natureza; nascemos ignorantes das *causas* das coisas;

e só um persistente esforço de afirmação de nossa máxima potência, o desejo racional, nos retira dessa condição e nos faz, tanto quanto possível, senhores de nós mesmos e de nossas ações. Se Locke oscila na caracterização da liberdade humana em sua ontologia, como mostra Klever (2014: 119-122), essa oscilação não parece reverberar no *Segundo Tratado*, principalmente com relação à propriedade. Ter consciência do “trabalho de nosso corpo” e da “obra de nossas mãos” (*STGC*, §27) é o que, segundo Locke, constitui originalmente, por natureza, a propriedade entre nós. Já em Espinosa, nenhuma natureza faz proprietários, porque os homens não intervêm no processo de produção da substância divina como *donos* de nada, mas como *modos*, modificações da substância imanente, que exprimem uma certa potência dentre outras infinitas na natureza – o que reverbera nos textos políticos de nosso filósofo.<sup>150</sup> É a instituição do estado civil o que constitui a relação de propriedade entre os homens e as coisas. Não há direitos fora da política na concepção espinosista.

Além disso, o que constitui a propriedade, em Espinosa, não é simples reflexo do desejo individual. Já a perspectiva do indivíduo é o que dá unidade ao *Segundo Tratado* de Locke (cf. Parte I, item 2.2.1, 2.2.1.2 – primeira parte). Mesmo quando Locke limita o direito natural dos indivíduos, ele o faz sob a perspectiva de outros indivíduos, como se cada qual tivesse uma parte de propriedade a reivindicar sobre as coisas (*STGC*, §36 c/c §31, p.ex.)<sup>151</sup>; e ainda assim, quando surge o *dinheiro*, seu acúmulo é legitimado – uma vez garantidas as primeiras necessidades de terceiros – porque, tacitamente, cada indivíduo consente em seu uso e porque o dinheiro não é bem perecível como um alimento, cujo acúmulo além da capacidade de consumo seria, para Locke, ilegítimo. Ou seja, está ausente da perspectiva da propriedade de Locke a consideração de um todo social a preservar: a cidade e suas instituições. Em Espinosa, ao contrário, os direitos instituídos pelo estado civil, dentre os quais a propriedade, são considerados tendo em vista a melhor *proporção* que conserva e desenvolve aquele todo social: *paz*, *concordia* e *segurança*, que favorecem a *cooperação* entre os homens, são o critério que reflete a preocupação permanente de Espinosa

<sup>150</sup> Cf. nota 133: crítica de Chaui sobre o fundamento da propriedade em Locke.

<sup>151</sup> Cf. nota 46 sobre o bem comum em Locke.

com a coesão social na definição política dos direitos, ou desejos, civilmente garantidos.<sup>152</sup>

Em Espinosa, a concepção da propriedade-direito, e de qualquer direito reivindicado por um indivíduo ou grupo, não é “simples como o sujeito”, nem complexa como as coisas e suas utilidades: é complexa como as cidades e os desejos comuns que a conservam, porque os direitos nascem com eles e apenas com eles se mantêm. É nos direitos comuns que assentam as condições da liberdade, isto é, no auxílio mútuo que institui e conserva o estado civil e que permite o florescimento da razão, contra o medo generalizado. Está ausente de Espinosa a característica central da tradição dos direitos subjetivos, que é definir a propriedade na relação homens-coisas a partir da projeção de uma liberdade individual sobre o mundo.<sup>153</sup>

Vamos, agora, às primeiras questões acessórias do item 4 da Parte I.

*Sobre jurisdição e propriedade.* Vimos no item 3.1 que Espinosa afasta toda noção de *jurisdição* da ideia de propriedade: uma das principais características do *TP* é a diferença entre *domínio* e *poder político* – e a jurisdição só cabe a este. Nisso sua concepção aproxima-se do moderno em matéria de propriedade.

*Sobre pessoalidade-impessoalidade da propriedade.* Também no que tange à dicotomia pessoalidade-impessoalidade, que opõe dois paradigmas de

<sup>152</sup> Klever prova uma série de aproximações do pensamento de Locke com relação a Espinosa, as quais, muitas vezes, parecem verdadeiras apropriações da mesma ideia sob outros termos (Klever, 2013: 81-110; Klever, 2014: 103-133). Com relação à influência de Espinosa no *Segundo Tratado*, entretanto, penso ser bem menor do que a sugerida pelo emparelhamento, lado a lado, de alguns textos semelhantes (Klever, 2014: 124-129), porque o capítulo V do livro de Locke (§§25-51), dedicado à *propriedade*, é original e desempenha papel central para o sentido da obra; esse capítulo fundante promove uma ruptura entre os filósofos com relação à propriedade e está, por isso, ausente do emparelhamento dos textos.

<sup>153</sup> “[O] direito do estado, ou dos poderes soberanos, não é senão o próprio direito de natureza, o qual se determina pela potência, não já de cada um, mas da multidão, que é conduzida como que por uma só mente; ou seja, da mesma forma que cada um no estado natural, o corpo e a mente de todo estado têm tanto direito quanto vale a sua potência. E assim, cada um, cidadão ou súdito, tem tanto menos direito quanto a própria cidade é mais potente que ele (...), e consequentemente *cada cidadão não faz ou possui por direito nada a não ser aquilo que pode defender por decreto comum da cidade*” (*TP*, cap. 3, §2º). “[H]á que se notar que ao lançar os fundamentos é necessário atentar acima de tudo nos afetos humanos. E não basta ter mostrado o que convém que seja feito, é principalmente necessário mostrar o que poderá fazer-se para que os homens, quer se conduzam pelo afeto ou pela razão, tenham direitos ratificados e fixos. Com efeito, se os *direitos do estado*, ou seja, a *liberdade pública* se apoiam unicamente no fraco auxílio das leis, não só os cidadãos não terão nenhuma garantia de mantê-los (...) como inclusive já estarão em extinção” (*TP*, cap. 7, §2º – grifos meus). “[O] solo e tudo o que lhe está ligado deve valer tanto para os cidadãos quanto é necessário para que possam fixar residência nesse lugar e defender o *direito comum ou liberdade*” (*TP*, cap. 7, §19 – grifos meus).

pensamento da propriedade – a *pessoalidade*, baseada na herança, nas doações, constituições de renda, privilégios etc.; a *impessoalidade*, centralizada no comércio – Espinosa aproxima-se, embora sob sua lógica singular, do moderno. Como vimos na parte final do item 3.4, há riqueza e favorecimento ao comércio nos regimes monárquico e aristocrático estruturados pelo filósofo – com propósitos políticos e sociais, sempre, e não como fins em si. No elogio que faz, p.ex., à cidade de Amsterdam no *capítulo 20 do TTP* e sua liberdade religiosa, é ao critério impessoal do comércio que se refere:

[N]esta florescente república e nobilíssima cidade, todos os homens, seja qual for a sua nação ou a sua seita, vivem na mais perfeita concórdia e, para fazerem um empréstimo a alguém, a única coisa que os preocupa é saber se é rico ou pobre e se costuma agir de boa ou de má-fé. Quanto ao resto, a que religião ou seita pertence, isso não lhes interessa, visto não contar rigorosamente nada, perante o juiz, para se ganhar ou perder uma causa.

*Sobre a abstração.* No que diz respeito à *abstração* – a propriedade como forma jurídica capaz de recair, igualmente, sobre quaisquer coisas inseridas no mercado e com relativa independência do poder de fato –, outra característica do moderno, não está dada em momento algum no texto de Espinosa. A orientação do texto, na verdade, aponta para o sentido contrário: o da *complexidade* correspondente à cidade e ao regime político de que se trate, que faz maleáveis os regimes de propriedade e, conseqüentemente, variáveis os poderes incluídos na propriedade-direito.

*E sobre a exclusividade.* A *exclusividade*, por outro lado, é o que caracteriza a propriedade-direito no texto de Espinosa, conforme explicado no item 3.3 desta Parte; já o caráter *absoluto* dos poderes do proprietário não se encontra em sua obra de antemão – sendo necessário voltar a frisar aqui a posição contrária de Matheron<sup>154</sup>.

A questão sobre a posse merece um item à parte.

## 4.2 Propriedade-direito ou posse individual?

<sup>154</sup> Cf. nota 140: sobre os poderes absolutos do proprietário.

Espinosa não distingue qualitativamente o *direito* do *fato* (cf. item 2 desta Parte). O estado civil não suprime o estado natural para constituir uma nova realidade. É sempre de uma organização, de uma acomodação ou de uma explosão de *potências* propriamente humanas (desejos) que se trata. A boa *organização* de potências garante estabilidade social e política, favorecendo a liberdade; a *acomodação* precária de potências, se não for reformada a tempo em busca da proporção necessária, já tem em si o germe da ruína; a *explosão* das potências é o próprio estado de guerra deflagrado, em que os desejos ou direitos comuns que sustentavam a agregação social não existem mais. Nesse contexto, a clássica diferenciação jurídica entre *posse* e *propriedade* por meio da distinção, equivalente, entre *fato* e *direito* não tem lugar: não faz sentido, no movimento conceitual espinosista, repetir com os civilistas que a *posse* é um fato e a *propriedade* um direito. Fato e direito não se distinguem. Mas isso faz da *propriedade-direito* necessariamente o mesmo que uma *posse individual*?

Definamos a posse individual como o *desejo de separar o “meu”* que se materializa no controle do homem sobre a coisa desejada, embora sem a *garantia* de uma lei comum. Em outras palavras, posse individual é o desejo do “meu” sem outra garantia que não a materialização do controle direto do homem sobre a coisa; logo, um *desejo que prescinde da lei comum*. Nesses termos, proponho a hipótese de que a universalização da *posse* como padrão da relação homens-coisas, na definição do “meu” e do “seu”, adapta-se com dificuldade aos textos políticos de Espinosa. Porque tanto quanto um dos propósitos do homem livre é organizar os encontros, o propósito da política é *organizar* as potências, orientando-as para o melhor, segundo a lei e os direitos ou desejos comuns que a sustentam. E a posse individual, tal como definida neste item, prescinde da organização social que está na própria base do projeto político: a posse individual sustenta-se apenas no direito natural, não na lei comum ou civil.

Isso significa que a organização social da relação homens-coisas se faça segundo a *propriedade-direito* – o desejo do “meu” garantido por lei? Não. Porque a relação homens-coisas não se define apenas pela separação do “meu” contra o “seu”: sua base política são *direitos comuns*, isto é, o “nosso”; e o projeto em que tal relação se insere é o de desenvolvimento desses direitos comuns, o “nosso”, como vimos no item 2 desta Parte.

[O]s homens, sem o auxílio mútuo, dificilmente podem sustentar a vida e cultivar a mente. E, assim, concluímos que o direito de natureza, que é próprio do gênero humano, dificilmente pode conceber-se *a não ser onde os homens têm direitos comuns e podem, juntos, reivindicar para si terras que possam habitar e cultivar, fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum de todos eles* (TP, cap. 2, §15 – grifos meus)

Quer dizer: apenas enquanto garantidos os *direitos comuns* que conservam e desenvolvem a coesão social, a organização legal do “meu” contra o “seu” segundo a *propriedade-direito* pode subsistir. Fora disso, isto é, fora dos desejos comuns que dão ao “fraco auxílio das leis” (TP, cap. 7, §2º) o poder da agregação, as potências que desejam separar cada qual o “seu”, garantidas ou não pela lei, estarão precariamente acomodadas, a um passo de explodir – ou já em estado de guerra, agindo cada indivíduo segundo o que melhor lhe parece. A multiplicação das *posses* – atos que prescindem da *lei comum*, na definição deste item – manifesta a marginalização de parcelas sociais, às quais só resta o direito de guerra contra a apropriação particular das instituições da cidade.

#### 4.3

#### Propriedade-direito e desejo de apropriação dos mares

Por curiosidade, talvez interesse sugerir uma aplicação do raciocínio de Espinosa à querela dos mares, exposta na Parte I. A principal controvérsia dizia respeito à pretensão dos portugueses de *domínio, navegação e comércio* exclusivos nos mares e litorais que, pioneiramente, desbravaram. A apreensão de uma nau portuguesa pelos holandeses e a distribuição do butim entre os acionistas da expedição, em Amsterdam, foram a ocasião histórica para discussão jurídica. O principal argumento de Grotius em defesa dos holandeses era o de que o *mar*, o *comércio* e a *navegação* são *coisa comum* (*res communes*), insuscetível de apropriação privada por natureza. Um dos contra-argumentos de Freitas era o de que não eram comuns, mas *coisa de ninguém* (*res nullius*), por isso suscetível de apropriação, por natureza, pelo conquistador. O pressuposto de ambos era o de que há na natureza indicações do justo e do injusto, mesmo para a guerra, segundo o que a tradição jurídica concebe como *direito das gentes*: poderes e deveres observáveis entre todos os povos independentemente de pacto; poderes e deveres, portanto, entre o natural e o civil.



O pressuposto e os argumentos de Espinosa são outros. Mas nas conclusões, estaria ao lado de Grotius. Para fazer a guerra, basta uma cidade ou Estado desejá-lo, haja ou não um pacto entre elas. A inexistência de uma medida do justo na natureza, bem como a inexistência de um poder soberano entre duas cidades a estabelecer uma lei comum ou civil para elas, reduziriam toda querela dos mares ao *direito de guerra*. O mar, a navegação e o comércio não são por natureza coisa *comum* (como defendia Grotius), nem pertencem a quem os desbrava, inicia ou ao território mais próximo. O mar, sua navegação e o comércio nos litorais, como todas as coisas sobre as quais os homens avançam em estado de natureza, são coisa de ninguém (*res nullius*). Cada nação tem direito (no sentido espinosista) à parte que conquistar se e enquanto puder defendê-la – como acontece com as terras. Destituído o domínio de todo conteúdo *jurisdicional* (Parte II, item 3.1), o desejo de propriedade dos mares (sua navegação e comércio) ficaria limitado àquilo que efetivamente poderia ser defendido por quem reivindica exclusividade: Portugal, Holanda, Inglaterra, Espanha... Ou seja, a *propriedade* aqui se confunde com a *posse*: é por direito natural, e apenas por ele, que se defende uma posição na guerra. E, nesse sentido, obviamente a pretensão de posse estendida à navegação de todo oceano e ao comércio dos litorais de toda orbe revelam-se impossíveis pela própria *inaptidão do paciente* (mares e litorais) de apreensão permanente e total. Apenas um concerto de muitas nações pode organizar a fruição dos mares segundo uma *lei comum* que, por interesse, estabeleçam – receando tanto menos o direito de guerra quanto mais sejam as nações organizadas e quanto mais racional for o estabelecido (*TP*, cap.3, §§13-16 c/c §7º - parte final).

Para Espinosa, entre o direito civil (a *lei comum*) e o *direito de guerra* não se interpõe um *direito das gentes* observável pela razão: não há, portanto, deveres naturais a observar quando duas caravelas se encontram em alto mar; nem quando uma expedição se lança ao mar e deseja comerciar. Toda a querela produzida girou em torno de um critério de legitimidade que busca na natureza a definição do jurídico, enquanto, para Espinosa, trata-se apenas de expressão direta da potência. E, na guerra, contra a potência das armas não se opõem palavras.

#### 4.4

#### Propriedade-lei, interesse próprio e acúmulo proprietário

Assim como, em termos jurídicos, deve ser contraposta a noção de *propriedade-direito*, definida nesta tese, à de *direito subjetivo de propriedade*, é preciso contrapor explicitamente a definição de *propriedade-lei* ao elogio do *interesse próprio* e, conseqüentemente, do *acúmulo proprietário* em termos de regra de economia política (item 3.2 da Parte I). Dois autores de trabalhos clássicos, dos quais esta tese é devedora, parecem exagerar na aproximação de Espinosa com o avanço do capitalismo no século XVII: Albert Hirschman (2002) e Henry Méchoulan (1992). Como já explicado no item 3.4 desta Parte, aquilo que ficou definido como *propriedade-lei* não se poderia confundir, conceitualmente, com o elogio do interesse próprio e o estímulo ao acúmulo proprietário, mesmo que, incidentalmente, possa haver coincidências ocasionais. A explicitação da diferença afasta o pensamento político-econômico de Espinosa, bem mais do que Hirschman registra, da linha comum iniciada por Montesquieu, para quem o espírito do comércio deveria ser estimulado pelo interesse em prol da paz<sup>155</sup>. Tal explicitação também desfaz a classificação da *propriedade-lei*, em Espinosa, como parte da causalidade circular que envolveria liberdade política, produtividade e circulação de dinheiro numa cidade, sugerida por Méchoulan em seu importante texto histórico sobre a economia de Amsterdam no século XVII.

A *propriedade-lei* de Espinosa não é o elogio do *interesse próprio* como regra social; não é a isca que favorece o cálculo comercial contra a honra marcial e promove paixões “brandas”, como a avareza, contra as “violentas”, como o desejo de glória e a ira. A diferença passa, mais uma vez, pelas *imagens de utilidade* e pelas *ideias adequadas de utilidade*. O *interesse* feito cálculo de um benefício exclusivo em favor do *avaro*, p.ex., não é verdadeira *utilidade* e, por isso, não é o que a lei comum mais bem instituída favorece por si, qualquer que seja o regime de governo. O projeto político de Espinosa parte da experiência que reconhece paixões e interesses, mas quer orientá-los para o “melhor”, ou seja,

<sup>155</sup> Hirschman não apresenta uma linha fixa de pensamento, mas oscilante. Sua tese, em linhas bem gerais, é que na base filosófica da emergência capitalista está uma série de obras que visam a vencer as *paixões violentas*, próprias do ethos nobiliárquico, por meio do favorecimento de comportamentos dirigidos pelo *interesse privado*, como por uma isca, para *paixões brandas* (como a avareza); interesse aí seria o cálculo de custo-benefício, identificado pelo autor como *amor próprio*. Ao alinhar Espinosa a esse pensamento, o autor registra, como tímida particularidade, que o propósito da *Ética* é outro, a compreensão de terceiro gênero, e que é um ponto no meio do caminho da obra o que lhe interessa: o combate de um afeto contrário por outro (2002: 45-6). Uma crítica contundente desse alinhamento encontra-se em: Chauí, 2011: 143 e ss.)

orientá-los para a razão, que põe *utilidades comuns*. Daí que não se trate simplesmente de um manejo de paixões e interesses, que aceita aqueles que são próprios da sociedade burguesa como um mal menor com relação aos violentos modos de vida da sociedade feudal. As paixões referidas à *propriedade* são estimuladas pelo interesse sempre como *meio* para outra coisa. O fortalecimento do comércio em si, pelo estímulo do interesse de acumulação em si, não tem lugar em Espinosa. Se direciona as paixões para o comércio no regime monárquico em que não há propriedade privada da terra, é porque a centralização das *imagens de utilidade* (os interesses) dos súditos é o melhor remédio contra a excessiva concentração de poder político na pessoa do rei e de seus conselheiros: e esse remédio institucional favorece a *paz* – utilidade comum que convém sempre com a razão (*TP*, cap. 7, §8º c/c *TP*, cap. 3, §7º e cap. 5, §§1º-5º). Não é o comércio, com sua avidez de riquezas, que promove a paz. Quando, por outro lado, estimula a avareza e o acúmulo do rico, no regime aristocrático que estrutura, Espinosa refere seus interesses a outra coisa: o desejo de glória dirigido para o acesso a cargos e funções públicas de governo dos patrícios – cuja estabilidade e reverência, numa cidade assim constituída, são da *utilidade comum*, a verdadeira utilidade, na medida em que conservar o estado civil convém com a razão (*TP*, cap. 10, §6º c/c §7º e *E*, IV, prop. 73). Quando, por último, trata dos emolumentos dos senadores, a elite entre os patrícios no regime aristocrático, nosso filósofo afirma que devem ser altos o suficiente para que, estimulando sua avareza, os senadores tenham mais interesse em manter a paz do que em fazer a guerra, razão pela qual Espinosa propõe vincular seus proventos a um percentual do comércio exterior na arquitetura institucional do *TP* (*TP*, cap. 8, §31); esse talvez fosse um importante argumento favorável a Hirschman, porque há aí uma apreciação diretamente positiva do *interesse próprio* em favor de uma paixão que, por si, favoreceria a paz: a avareza; e, reforçando a impressão favorável à tese, ao final do parágrafo Espinosa ainda avalia positivamente a riqueza dos holandeses ante outras nações; mas os senadores – os mais privilegiados entre os patrícios – só são favorecidos desse modo porque detêm grande poder político e poderiam manobrar o estado para a guerra, se fosse do seu interesse (*TP*, cap. 8, §29); e o elogio à riqueza dos holandeses, por sua vez, na verdade é um contra-argumento factual à alegação de alto custo dos impostos no regime aristocrático, os quais, para Espinosa, nunca serão altos enquanto conservarem a paz e, além disso, para os

que anseiam e invejam fortunas, não impedem a prosperidade econômica – como mostra o exemplo de Amsterdam<sup>156</sup>. Ou seja: dirigir o *interesse próprio* dos senadores para a avareza, como paixão a ser privilegiada entre todas, não é algo generalizável sequer para os demais patrícios, ainda menos para todos os súditos e cidadãos em todos os regimes. Tanto assim que, em outro caso de grande poder político concentrado, já agora no regime monárquico, como o dos *generais* em busca de glória militar, as medidas institucionais para manter a paz são outras, isto é, não fazem do *interesse próprio* orientado para a avareza o estímulo: não deve haver um comandante único de todo exército, mas alguns que se refreiem mutuamente, a não ser que excepcional necessidade o exija e, sendo esse o caso, o mandato de cada general deverá ser de no máximo um ano; os comandantes devem, por fim, ser escolhidos entre os mais velhos, que costumam, por experiência, ser mais conservadores (*TP*, cap.7, §17).

Como explica Chauí (2011: 145), “Espinosa não pensa em paixões contrárias *equivalentes*, e sim em paixões contrárias *mais fortes*”. Ao orientar paixões e interesses maximamente para o que a razão ensina ser útil (*TP*, cap. 3, §7º), o projeto político de Espinosa não opta por um mal menor entre as paixões e abdica de favorecer a razão: deseja, ao contrário, multiplicar a coesão e potência social por *amor ao estado civil*, instituído e mantido pela cooperação entre múltiplos; amor pela concórdia, pela paz, pela segurança e liberdade *comuns*, que é afeto mais constante e estável do que o medo do prejuízo ou a esperança de vantagem econômica (*E*, IV, prop. 7; prop. 73 e sua dem.). É certo que o realismo de Espinosa afasta-o do século de ouro dos poetas, o paraíso político; mesmo o *desejo de razão*, que se explica apenas pela nossa máxima essência, é muitas vezes vencido pela força de desejos opostos, originados das paixões (*E*, IV, prop. 15). Mas isso não significa abdicar do esforço de favorecimento e multiplicação da razão; significa apenas partir, por experiência, do reconhecimento de que a razão não pode tudo (*E*, IV, prop. 17, esc. – parte final), embora possa muita coisa (*E*, II, prop. 29, esc. c/c *E*, V, prop. 20, esc.). Mesmo quando nosso filósofo reconhece textualmente o poder da paixão por “aumentar o que é seu” como um

<sup>156</sup> “[O]s ônus do estado que são impostos aos cidadãos por causa da defesa da paz e da liberdade, ainda que sejam grandes, assumem-se e suportam-se devido à utilidade da paz. Que nação teve alguma vez de pagar tantas e tão pesadas taxas como a holandesa? E, no entanto, ela não só não ficou exausta como pelo contrário se tornou tão potente pelas riquezas que todos invejam a sua fortuna.” (*TP*, cap. 8, §31)

freio político útil a outras paixões, ao lado dela não deixa de apontar também o desejo de alcançar honras de estado e, antes de tudo, o amor da liberdade – um desejo racional a favorecer e multiplicar:

Os homens (...) devem ser conduzidos de modo que não se vejam a si próprios conduzidos, mas a viver segundo a 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)

Por razões semelhantes, a *propriedade-lei* de Espinosa tampouco se confunde com elogio político do acúmulo, da produção e circulação de riquezas por si, porque nosso filósofo não vincula a liberdade política à liberdade econômica, como a hipótese de Méchoulan sugere. O econômico está subordinado ao político em Espinosa: não é, como acabou de ser demonstrado, a liberdade de comércio que produz a paz. O pensamento político de Espinosa, no *sentido ostensivo* da política (cf. introdução desta Parte), define-se pela produção das instituições mais adequadas para cada cidade, em favor da paz, da concórdia e da segurança, entre múltiplos que cooperem. Não é orientando a cidade para a liberdade de circulação de dinheiro, em si, mas orientando-a para o *verdadeiro* uso do dinheiro e das riquezas, isto é, para a condição de *meio* em favor de outra coisa, que se institui a política. A multiplicação de existências “inquieta e miseráveis”, como as daqueles homens da bolsa de Amsterdam, retratados por Penso de la Vega (cf. item 3.2 da Parte I), é algo a evitar politicamente. Como já vimos, após caracterizar como “inquieta e miserável [*a condição*] daqueles que são ávidos de honras e riquezas”, Espinosa afirma “a convicção de que os Estados devem morrer por causa [dessa] insaciável avidez (...)” (Carta 44). O estímulo político à liberdade econômica em si e por si mesma é causa de ruína social e, logo, contra a orientação da razão; a liberdade econômica é estimulada politicamente sob medida e com propósitos políticos que a determinam. Do contrário, Espinosa não teria, como tem, um projeto político: bastaria, simplesmente, aceitar o aprisionamento da maioria das mentes pelo dinheiro como condição social que, embora miserável individualmente, é a mais favorável para a conservação dos sábios; ele então declararia a posição na *Ética*, todo o *Tratado Político* perderia sentido e sua obra se transformaria numa filosofia da liberdade individual (dos sábios).

O fato de o projeto político espinosista ser antifeudal nada afirma, positivamente, sobre eventual compatibilidade ou alinhamento com o capitalismo emergente. A submissão da economia – suas paixões e interesses – à política, orientada pela razão, é um dos sentidos mais claros do *Tratado Político*. E isso interpõe séria hostilidade conceitual ao domínio de qualquer organização econômica que dependa, *afetivamente*, da produção e reprodução de mentalidades egoístas; *socialmente*, da generalização do *padrão de mercado* sobre os comportamentos; e, *politicamente*, de governos e instituições que garantam as condições favoráveis (cf. Parte I, itens 3.1 e 3.2 – parte final).

Vamos, agora, explicitar a resposta às questões conceituais desdobradas, deixadas para reflexão na segunda parte do item 4 da Parte I.

*Sobre o trabalho individual.* A regra de propriedade não tem relação com o trabalho individual no que diz respeito ao conhecimento, à liberdade ou ao sentido subterrâneo da política (cf. item 3.4 desta Parte). E quanto à produção das instituições da vida em comum da cidade – o sentido ostensivo da política? Tampouco – embora aqui seja necessário rápido desenvolvimento. O regime de propriedade não é organizado segundo procedimentos de legitimação anteriores à política; os direitos que caibam aos indivíduos são organizados pela lei comum, segundo regras que visam à melhor proporção da coesão social, obedecendo sempre a um conteúdo mínimo concreto sem o qual os *desejos comuns* se esfacelam; porque o fundamento do direito do indivíduo no estado civil é a potência ou desejo da multidão (*TP*, cap. 3, §2º). O *trabalho individual*, uma vez concebido como fundamento econômico natural da propriedade e aceito como regra de vida comum anterior à política, desconsideraria o fato de que o que garante o direito ao “meu” socialmente não é apenas o desejo do proprietário, mas principalmente o desejo dos outros. Portanto, o que deverá ser politicamente determinado, sem um modelo em tese a aplicar, é a melhor justificação social – entendida como soma de razão e afetos comuns (*TP*, cap. 10, §9º) – para o papel atributivo da propriedade-lei, que define o que cabe a cada qual segundo critérios que não estão na natureza. O *trabalho individual* entra aqui como um dos possíveis critérios de justificação em tese; mas parece, concretamente, de todo inadequado para sociedades em que, como no Brasil, as opções, as condições e a produção do trabalho sejam extremamente desiguais: nestas, determinar a

propriedade pela regra do trabalho individual apenas perpetua a desigualdade, acomoda mal os desejos e os põe a um passo de explodir.

*Sobre o modelo social do empresário.* A filosofia de Espinosa deseja “formar uma ideia de homem”, a observar, de início, como “modelo da natureza humana” (*E*, IV, pref.): a compleição e maneira de viver daquele que se conduz pela razão, firme e generoso, e que se une aos outros pelo desejo honesto de amizade, compõem tal modelo. Num aparente paradoxo, esse tipo de homem não segue, ele mesmo, modelos, pois “não se comporta à maneira de ninguém, a não ser à sua própria” (*E*, IV, prop. 66, esc.). Mas o paradoxo é apenas aparente. O homem livre, o “sábio” enquanto age como tal, é o modelo a seguir não *externamente* por imitação, mas *interiormente*, por incorporação do mesmo desejo racional à expressão da singularidade que cada um de nós é. A razão é bem comum, compartilhável, entre todos os singulares. Dentre as múltiplas ocupações que os homens livres podem ter – e não afasto nenhuma que seja honesta de antemão – é para a educação que nosso filósofo chama atenção: “já que não encontramos nada, entre as coisas singulares, de mais excelente que o homem conduzido pela razão (...) em coisa alguma pode alguém mostrar mais quanto vale seu engenho [compleição] e arte do que em educar os homens para que vivam por fim sob o império próprio da razão”. (*E*, IV, Ap., capítulo 9) Nesse contexto, o empresário burguês valeria tanto, ou tão pouco, quanto o senhor feudal, a depender do quão livres um e outro podem realmente ser.

*Sobre a infâmia dos falidos, a resignação dos “derrotados”, a vida por puro instinto e a naturalização conceitual da fome.* Os contratos privados, pressuposta a igualdade formal entre as partes, são a forma generalizada de socialização onde domina o padrão de mercado. São esses contratos que determinam modos de pensar e viver, vidas concretas vitoriosas e derrotadas; e, no extremo, é esse tipo de arranjo social que naturaliza a fome e a vida por puro instinto. O conhecimento, a liberdade e o sentido subterrâneo da política em Espinosa afastam-se de uma ética contratualista, dirigindo-se para a instrução recíproca e as uniões por *amizade*. E a diferença não é pouca: enquanto segundo o *contrato* vínculos sociais são formados pelo padrão de benefícios e vantagens, que supõem ônus e prejuízos para alguns, na *amizade* é de expansão da liberdade comum o vínculo estabelecido (cf. introdução desta Parte). Ao determinar, já agora no sentido ostensivo da política, medida e direcionamento para a liberdade

econômica na cidade, o projeto de Espinosa visa, como explicado acima, a evitar o aprisionamento da política pelas paixões e interesses próprios do *padrão de mercado*. Logo, também de seus modos de pensar e viver – efeitos de tal padrão. Não se trata de uma política dominada pelo *contrato*, embora não seja hostil a ele; mas de uma política que se orienta para utilidades comuns e que, quanto mais favoreça a razão, mais favorece a *amizade*, que não se perde de vista (cf. final do item 2 desta Parte). Os afetos sociais a promover são outros: não faz sentido defender a dicotomia vencedores-derrotados no movimento espinosista do pensamento e da ação. A naturalização da fome, da vida por instinto de sobrevivência, não convém com a razão; desconsidera o *amor ao próximo*, característico da verdadeira religião: justiça e caridade; desconsidera que nada é mais útil ao homem do que os próprios homens. Para Espinosa, a vida humana “não se define só pela circulação de sangue e outras coisas comuns a todos os animais” (*TP*, cap. 5, §5º). Compreendê-lo é condição para a *paz* e a *concordia* propriamente humanas. Por isso, a sociedade comum deve cuidar, vencer a pobreza (*E*, IV, Ap., cap. 17). No extremo oposto, mesmo os ricos falidos, quando vítimas de um infortúnio comprovado, têm sua situação econômica revigorada no regime aristocrático estruturado por Espinosa (*TP*, cap.8, §47). Porque a centralidade não é do mercado e suas regras contratuais, mas da política orientada para a razão e a amizade.

#### 4.5

#### Propriedade-lei, revolução industrial e exploração do trabalho

Estamos no terreno das hipóteses.

A generalização da indústria que se sobrepõe ao modelo econômico anterior, baseado na agricultura, na produção preponderantemente artesanal e no comércio, promove uma verdadeira transformação do ponto de vista da relação homens-coisas. Ao aliar inovação tecnológica, emprego massivo de capital e divisão e exploração do trabalho, produzem-se *coisas novas em larga escala* para o mercado, isto é, modifica-se e trabalha-se a natureza ao ponto de criar inúmeras *mercadorias*, em quantidade e diversidade, a partir de formas desconhecidas de transformação da matéria prima e de organização da produção; mercadorias que se tornam objeto de novos e periódicos desejos. Enquanto o cultivo da terra, a



produção artesanal e a circulação mercantil tendem a produzir as mesmas coisas, do mesmo modo, para atender os mesmos desejos, evoluindo lentamente, a indústria promove uma transformação da natureza e da sociedade de tal ordem que produzir *o novo*, sob a forma mais lucrativa de investimento e organização, passa a ser o padrão e fascínio social. E a imagem do progresso material passa a dominar o horizonte de sentido da vida individual e coletiva. Como vimos na Parte I, lucros e fortunas mais de dez ou cem vezes superiores aos dos antigos mercadores serão auferidos pelos primeiros industriais; lucros que darão estatura e função diferentes a outros setores da economia, como bancos e bolsas de valores, com relação ao período pré-industrial. E, principalmente, ao motor de tudo: a reorganização da exploração do trabalho para multiplicar a produção sem depender do aumento do número de trabalhadores ou de sua jornada diária. A ruptura histórica ocorreu, primeiro na Grã-Bretanha, pelo menos mais de cem anos depois da morte de Espinosa. O que precisa ficar registrado, antes de prosseguirmos, é que a imagem de *riqueza* do século XVII é bem diferente daquela do século XIX. Por isso estamos no terreno das hipóteses. Se mantivermos os vetores dos textos políticos do filósofo, conjecturando que não seriam modificados, penso que os critérios para nos aproximarmos do fenômeno industrial seriam os seguintes.

No que diz respeito ao conhecimento, à liberdade e ao sentido emergente da política, a ideia adequada do *novo* e da nossa relação com o *progresso* da indústria faria deles *meios* para o desenvolvimento das ciências, das artes e da afirmação da máxima essência e potência humanas: o desejo de razão multiplicado (p.ex., *TEI*, nota ‘a’). A produção e acúmulo de riqueza em nenhuma hipótese poderiam converter ciências, artes, razão e, principalmente, homens à condição de seus instrumentos. A questão seria: como fazer a indústria servir aos homens, e não o contrário?

Quanto ao sentido ostensivo da política, o novo *regime de propriedade*, está claro, não ditaria a sorte da cidade, muito menos sob a brutal exploração do trabalho que vigora sob direito de guerra. Por outro lado, a cidade faz-se tão mais livre quanto mais é senhora de si; quanto mais pode conservar-se e desenvolver-se sem ser oprimida por outra. Quanto mais cidades se associarem pela paz, tanto menos estará cada uma à mercê do desejo de guerra de qualquer outra. Mas é o *interesse*, alguma esperança de lucro, o fundamento realístico dessas associações.

E, ainda que a produção de riquezas não faça de nenhuma cidade senhora de si, contribui para sua segurança e desperta o interesse de outras cidades em formar alianças garantidoras da paz. (*TP*, cap. 3, §§12-18 e cap. 7, §16) É em meio à tensão própria desse equilíbrio, interno e externo às cidades, entre a guerra e a paz, que proponho a abordagem da mudança na forma de relação homens-coisas ocasionada pela produção industrial.

Acumular riqueza é uma forma de poder político. Mesmo que não fosse necessário dizê-lo, quando arquiteta seu regime aristocrático, Espinosa reconhece a influência política da riqueza expressamente: “os patrícios, que são sempre escolhidos entre os mais ricos...” (*TP*, cap. 8, §31). E se preocupa com mecanismos institucionais que evitem a conversão dessa influência em domínio dos ricos sobre a cidade, que se manifesta na corrupção e na apreensão dos assuntos públicos em favor de seus interesses:

O número [*desses cônsules*] não o posso determinar assim com tanta precisão. É, contudo, certo que eles *devem ser mais numerosos do que aqueles que seria possível corromper facilmente*. Com efeito, embora não decidam nada sozinhos sobre a república, *podem, contudo, arrastar o senado ou, o que seria pior, ludibriá-lo, propondo matérias sem nenhuma importância e ocultando aquelas que teriam a mais alta (...)*. (*TP*, cap. 8, §35 – grifos meus)

A política não é conduzida segundo os critérios de mercado. Cada um de nós deseja, ordinariamente, que os outros vivam segundo a sua própria compleição e arbítrio (*TP*, cap. 1, §5º). Daí a grave ameaça à política interna representada pela concentração de grandes fortunas privadas e dos modos de produção que as garantem. Para garantir a *paz* e *concordia* que conservam internamente a cidade, a riqueza produzida deve estar suficientemente distribuída, segundo uma proporção que mantenha os desejos comuns de coesão social e que impeça que qualquer particular rivalize em poder com a coletividade, convertendo as instituições aos seus interesses (*TP*, cap. 3, §2º). Ao mesmo tempo, para que a cidade se fortifique e pactue a paz ante outras, prevenindo ao máximo a perda de sua soberania, é preciso produzir riquezas suficientes para sua defesa. Ou seja, em tese é pensamento precário politicamente manter os *desejos comuns* de coesão social sob modos de produção que fundassem a proporcionalidade interna dos desejos na igual pobreza dos cidadãos. (*TP*, cap. 4, §2º, cap.7, §§16 e 19; cap. 8, §9º - início) A filosofia de Espinosa não é de subsistência ou renúncia: é filosofia

que visa a compreender e praticar a verdadeira *utilidade* das coisas para o conhecimento, a liberdade e a política. E parece ser assim que o problema da indústria, que produz novo tipo de riqueza, com efeitos econômicos, sociais e políticos próprios, deve ser concebido.

Dito isso, sugiro os seguintes vetores de pensamento.

Primeiro: em nenhuma hipótese o projeto político de Espinosa pactua com graus de exploração do trabalho que perpetuam a desigualdade como destino. Há um projeto político a desenvolver em Espinosa; projeto que se funda em *desejos ou direitos comuns*. É mais por direito de guerra do que pelos direitos comuns, que se mantém um alto grau de desigualdade e exploração:

[U]m estado civil que não elimine as causas das revoltas, onde há continuamente que reinar a guerra e onde, finalmente, as leis são com frequência violadas, não difere muito do próprio estado natural, onde cada um vive consoante a sua compleição, com grande perigo de vida. (*TP*, cap. 5, §2º)

Ou bem os desejos dos trabalhadores são incorporados à sociedade industrial, para produzir um arranjo de paz e concórdia seguro, segundo desejos comuns mínimos de todos, ou bem os desejos são comuns para alguns e, para outros, resta o direito de guerra como regra de conduta. Isso quanto à paz interna. Mas poderia ser contraposto um argumento hipotético com relação à paz externa: e se outra cidade ou Estado basear a produção industrial numa semiescravidão, obtendo graus de riqueza e lucro inigualáveis, atraindo para si todo investimento e comprometendo a defesa da soberania de outras cidades, ainda assim não seria aconselhável aceitar graus elevados de exploração e desigualdade? Se semiescravidão ou um grau de exploração que perpetue a desigualdade são as condições para a defesa da soberania, então valeria para a sociedade industrial em questão o que Espinosa escreveu sobre os despotismos: “se a servidão, a barbárie e o isolamento se devem apelidar de paz, então não há nada mais miserável para os homens do que a paz” (*TP*, cap. 6, §4º). A paz de que tanto fala o filósofo é projeto e prática orientados para vidas que se conduzam mais pela *esperança*, uma *alegria*, do que pelo *medo*. Em nenhuma circunstância a soberania da cidade vale o *desespero* dos cidadãos, o medo transformado em destino, “a tristeza originada da ideia de uma coisa futura ou passada da qual foi suprimida a causa de duvidar” (E, III, Def. af. 15).

Segundo: desde que garantidos desejos comuns, para evitar a apreensão da cidade e de suas instituições pelas grandes fortunas particulares, acumuladas pelo capital da indústria, o regime legal da cidade precisa intervir no novo modo de produção, com razoável poder de regulamentação *a priori* – de forma parcialmente semelhante ao que acontece com o poder das leis sobre terras e imóveis em geral na obra de Espinosa. A aproximação às terras e imóveis é uma sugestão de Matheron (2011: 298) e se baseia no fato de que não se pode ocultar uma usina ou fábrica, como se oculta dinheiro; nem se podem facilmente transportar de um lugar para outro, como se transportam bens móveis. Por isso, o poder de regulamentação é, em tese, amplo. Não obstante, se a indústria for mantida por investimento privado, este pode, diante de grandes ônus legais, ser inviabilizado e transportado para outras cidades. E, orientando-se o projeto político para o melhor, é preciso sopesar na correlação de desejos da coesão social a conveniência dessa migração. Daí ser apenas parcial a equivalência de situação da regulação legal das indústrias com relação à das terras e imóveis: o dinheiro privado que mantém a indústria é móvel. Mas uma alternativa é a cidade assumir diretamente a produção industrial da riqueza e, conseqüentemente, ao menos em tese, aquele problema desapareceria. Então, as principais questões políticas a responder são: (a) qual é a disposição concreta dos desejos, que mantêm a coesão social, para a conservação e o desenvolvimento das indústrias: sob a forma privada ou pública? (b) sob quais condições é favorável ou desfavorável este ou aquele modo? (c) qual é o resultado, no presente, e qual é a expectativa real de resultado, para o futuro, desta disposição interna dos desejos da cidade com relação à defesa externa da soberania e à paz interna? Outras possibilidades seriam: abdicar da indústria – o que, em tese, enfraqueceria a defesa da soberania – ou manter a exploração privada e conceber um regime de tributação e distribuição da riqueza capaz de conservar o arranjo da paz e o interesse privado no investimento. Mas, sendo rigorosos com o texto, mesmo que a cidade assuma a produção industrial diretamente, como função pública, o *desejo de separar e garantir “o meu”* enquanto paixão, tanto quanto a avareza, a ambição ou um amor excessivo qualquer – declaradamente, o desejo de acumular – precisa ser canalizado para algum espaço idôneo, como o comércio de produtos e serviços ou o mercado financeiro, sem o que as instituições da cidade correm o risco de fomentar a multiplicação de conspirações, a indignação da maioria e estar a um

passo da ruína. No sentido ostensivo da política de Espinosa, o dirigismo econômico tem limites postos pelos desejos multiplicados, que não se podem controlar ou eliminar por um golpe de lei. É no sentido subterrâneo da política, o da expansão das amizades, que o *comum* é a regra de conduta generalizada, porque internalizada pelo desejo de razão a multiplicar. Como se vê, a depender tanto assim dos desejos em jogo, presentes e futuros, nenhuma hipótese se verifica em tese, mas diante de condições históricas e sociais concretas.

#### 4.6

#### **Propriedade-lei: desejos de reforma, desejos de revolução e teorização política**

Continuamos no terreno das hipóteses.

Orientados para o *comum*, o conhecimento, a liberdade e o sentido subterrâneo da política de Espinosa serão prática revolucionária onde quer que prevaleçam modos de vida determinados pelo *desejo de acumular*, não há dúvida. Mas, seguindo o texto, revolucionária pelo próprio “modelo de vida” que produzem e que querem multiplicar – afirmativo do desejo de razão, liberdade e de vínculos de amizade entre múltiplos – e não pela manipulação cerebral de *desejos de conspiração* que suponham comandar, cuja causa afetiva pode ser a ambição, a avidez de dominar dos pretendentes.

No sentido ostensivo da política, o *Tratado Político* reflete a grande preocupação teórica de Espinosa com a estabilidade das instituições e sua *reforma* – análoga à *emenda* do intelecto pela incorporação de regras de vida (*TEI*, §17)... – em favor da coesão social, isto é, da conservação e do desenvolvimento da proporcionalidade dos *desejos* que sustentam a cidade. É recorrente no texto a orientação contra a conversão do poder político em verdadeiro *domínio* de senhores sobre escravos, o que nosso filósofo busca evitar elaborando uma teoria para a construção de instituições virtuosas, quer dizer, capazes de uma disposição estável de desejos, porque orientadas para a razão. Mesmo momentos ordinários de trânsito da soberania – como o esperado falecimento de um rei na monarquia (*TP*, cap. 7, §25) – são tratados com cautela teórica. Quando, no final do *capítulo 18 do Tratado Teológico-Político*, nosso filósofo aborda casos concretos de revoluções contra tiranos que dominaram a forma política atual, é com ceticismo político que o faz: “[c]onfirma-se assim, por esses exemplos, [que] o regime

próprio de cada Estado deve manter-se e não pode sequer ser alterado sem o risco de total ruína do mesmo Estado.” Nosso filósofo não é, contudo, um teórico da tirania, mas da liberdade. (*TP*, cap. 5, §§6º e 7º e cap. 10; *TTP*, cap. 20<sup>157</sup>)

As revoluções são fatos históricos, dados da experiência por vezes inevitáveis, que Espinosa reconhece. Ele apenas não teoriza a seu respeito; não teoriza sobre o *direito de guerra*: alerta para as melhores condições que o previnem e organiza *lei comum*, *direitos* ou *desejos* segundo instituições que, tanto quanto possível, conservam e desenvolvem a cidade. No entanto, assim como a *indústria* transformou a concepção de riqueza com relação ao século XVII, tornando-a realmente outra coisa, também os movimentos populares que eclodiram na revolução francesa subverteram o sentido político daquilo que se concebia anteriormente como revolução. Estamos no terreno das hipóteses. Espinosa redirecionaria seu pensamento político, revendo a posição textual para passar a teorizar o direito de guerra, e não as instituições? Não é isso o que importa. E sim a forma como nos agenciamos, a cada momento e situação históricos, com o movimento do pensamento que parte da obra e outros movimentos que a ela interligamos.

No que diz respeito ao nosso tema, a *propriedade*, e ao horizonte histórico da tese, o problema da revolução confunde-se a proposta marxista de abolição da *acumulação proprietária* por uma revolução proletária. Como teorizar a respeito? Meu agenciamento teórico com o pensamento de Espinosa manteria os vetores indicados na obra: a mudança da *forma* da tirania não elimina as *causas* da tirania; por outro lado, supondo uma situação concreta de exploração e de distribuição de riquezas extremamente desigual, também se supõe que o direito de guerra esteja dado no horizonte, porque o direito natural nunca cessa. A questão é: sobre quais desejos assenta um direito de guerra em tese? Teorizar sobre o direito de guerra, como única saída, sem a consideração histórica e social dos desejos concretos em questão seria atividade predominantemente imaginativa, por pretender concluir consequências certas a partir de *causas incertas* (desejos em tese!). São desejos que fundam e mantêm o estado civil. É de *causas certas*, dados da experiência

<sup>157</sup> “Dos fundamentos do Estado, aqui expostos, resulta com toda a evidência que o seu fim último não é dominar nem subjugar os homens pelo medo e submetê-los a um direito alheio; é, pelo contrário, libertar o indivíduo do medo a fim de que ele viva, tanto quanto possível, em segurança, isto é, a fim de que mantenha da melhor maneira, sem prejuízo para si ou para os outros, o seu direito natural a existir e agir.”

histórica, que parte o trabalho teórico no sentido ostensivo da política. Por isso, enquanto e onde houver desejos de acumulação disseminados, ao teorizarmos sobre os problemas socioeconômicos e políticos dos *regimes de propriedade*, a centralização do esforço do pensamento no direito de guerra e na supressão revolucionária da propriedade, como única saída, concentraria a teoria na *imaginação*, baseada numa *esperança* quanto a desejos concretos no futuro, que corre grandes riscos de apenas contribuir para a substituição de um tirano por outro. Daí a *utilidade* e *segurança* da teorização política voltada para reformas dos regimes de propriedade historicamente dados, caso em que a razão volta-se, como projeto concreto de cidade, para a organização da *lei comum* e dos *direitos ou desejos* atuais, com o objetivo de advertir, demonstrar, defender e mobilizar os desejos para a implantação, atual, de medidas institucionais que desenvolvem a coesão social, sem a qual explodirão as potências e será o direito de guerra. Dada a revolução, como fenômeno atual, nada haverá a teorizar: e será o caso de ação política direta.

A exploração do trabalho pelo capital põe problemas acerca dos regimes de propriedade. Não estando dada a revolução social como fenômeno atual, a teorização política voltada para estabelecer *meios* institucionais sempre será útil, como projeto organizado e viável no regime atual ao qual não se deve renunciar, para a incorporação, atual, dos desejos dos trabalhadores na lei comum e nos direitos por ela garantidos. Suprimir exploração e desigualdade econômica, suprimir a propriedade, sob modos de produção capitalistas... só por direito de guerra. Teorizar sobre reformas é concentrar o pensamento em medidas civis coerentes, que, sem suprimir a propriedade, fazem retrair o avanço do capitalismo e põem condições diferentes para o desenvolvimento dos desejos futuros – que não podemos conhecer hoje quais serão. Tratamos então de *causas certas*, historicamente observáveis, de um regime de produção que conhecemos; causas cuja orientação deve ser indiretamente invertida se queremos evitar o predomínio do direito de guerra.

Por exemplo: como vimos na Parte I (item 3.2), a *produção da escassez de alternativas de vida* para a massa trabalhadora e a *disseminação do desejo de acumulação*, que gera modos de pensar e viver centralizados na propriedade, são condições gerais de desenvolvimento do capitalismo; projetos de cidade e Estado concretamente pensados para a produção do *comum* e para a *multiplicação dos*

*desejos* cogitam e propõem reformas atuais de inversão do movimento de exploração e desigualdade.

É eloquente o choque de imagens – *habitação* vs. *progresso* – proposto por Polanyi para o movimento de cercamento dos campos ingleses no século XVIII (Parte I, item 3.2), que expeliria massas de camponeses de suas terras para a cidade e a indústria. Havendo habitação, terra a cultivar, água livre para a pesca, floresta para a lenha e a caça, mesmo que em condições de mera subsistência, quais seriam as possibilidades de uma massa de famintos, incluindo crianças, submeter-se ao grau de exploração que se submeteu? O cercamento dos campos ingleses é o paradigma da *produção de escassez* da qual depende, como *causa eficiente*, senão a própria existência, certamente a velocidade do avanço da exploração capitalista. Quando são produzidas *condições comuns* iniciais de vida digna, imagens de progresso material continuam exercendo grande poder de sedução sobre os mais pobres, mas já agora será predominantemente sob a *esperança*, e não mais sob o *medo*, que o *trabalho* aceitará, ou não, as condições propostas pelo *capital*. E a *esperança* visa a tornar-se *segurança* no futuro, isto é, o *trabalho* cobrará a promessa do progresso. Já sob o *medo* cada um agarra-se ao que pode para impedir o *desespero*, isto é, para escapar da miséria o trabalho aceitará o que for oferecido sempre que não houver condições comuns iniciais de vida digna. Pensar o *comum* de que parte um projeto de cidade recoloca a anterioridade e superioridade da política sobre o mercado e convém com a orientação de Espinosa que, como citado no item 4.2 desta parte, põe na base da vida em sociedade o “nosso” (*direitos ou desejos comuns*), como condição de proporcionalidade mínima para a reivindicação de um “meu” posterior.

Outra condição de avanço, ou da velocidade de avanço, da exploração capitalista é a *disseminação do desejo de acumulação*, ou seja, a multiplicação de vidas orientadas para o mesmo desejo individual de enriquecer. Poupar, investir e prosperar é o modelo de vida, elogiado por Smith, contra a prodigalidade senhorial; multiplicado o modelo, cálculo, talento e esforço individual passariam a determinar vencedores e vencidos de um mesmo jogo, sob a mesma regra, de um só desejo multiplicado: acumular – e a nação, então, prosperará... (Parte I, item 3.2) Quando as imagens de alegria concentram-se socialmente em uma coisa que não é compartilhável, o acúmulo de riquezas, o estado civil dissimula o padrão do estado natural, que opõe os homens como inimigos; dissimula porque organiza a



inimizade, organiza a competição, sem fazer tenderem os homens para a cooperação, a razão, a amizade. Organizados como inimigos que se batem pelo enriquecimento, os homens tendem a negligenciar o cuidado com os *meios*: o aproveitamento oportunista, por industriais do século XIX, da escassez de alternativas de vida dos empregados para impor condições sub-humanas de trabalho e obter lucros maiores é o paradigma histórico da negligência com os *meios* do enriquecimento – negligência que será reproduzida por aqueles que ascenderem economicamente, dentro do mesmo jogo, de uma única regra e desejo. Tanto quanto é *útil* ao homem, isto é, tanto quanto convém com a razão, dispor o corpo e a mente para o *múltiplo* (*E*, II, prop. 14 c/c prop. 13, esc.; *E*, IV, prop. 38), também convém dispor a cidade para o favorecimento de múltiplos modos de vida, o que descentraliza os jogos, as regras e os desejos em questão e enfraquece o poder da imagem do enriquecimento. Sem a ilusão de combater diretamente o desejo de enriquecer, trata-se primeiro de referi-lo a outra coisa: cogitar medidas que exponham e valorizem os melhores *meios* do acúmulo, contra aqueles socialmente mais nocivos. Além disso, sem condenar moralmente o desejo de enriquecer, trata-se de promover o reconhecimento social de iniciativas compartilháveis de produção econômica e, principalmente, de meios de vida socialmente úteis, embora sem função econômica direta, como o serviço à educação, à saúde, às ciências, às artes e à política. O *desejo de acumulação* é moderado socialmente, desse modo, pela concorrência de outras *imagens*, ou *ideias adequadas*, de *alegria*, o que recoloca a centralidade da política e seu projeto contra a redução da multidão a uma massa de competidores.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

### *Contranarciso*

*em mim/eu vejo o outro/e outro/e outro/enfim dezenas  
trens passando/vagões cheios de gente/centenas  
o outro/que há em mim/é você/você/e você  
assim como/eu estou em você/eu estou nele  
em nós/e só quando/estamos em nós/estamos em paz  
mesmo que estejamos a sós*

*(Paulo Leminski)*

A produção teórica em que acredito é uma rede em movimento, que absorve e oferece, sempre parcialmente, contribuições, num trabalho múltiplo e comum orientado para fora. Há dez anos investigo temas ligados à propriedade privada e, há sete, estudo a obra de Espinosa. Quando submeti aquele interesse temático ao filósofo, a pesquisa sobre propriedade foi absorvida por um regime de causalidade em permanente produção de sentido, que libera o pensamento das conclusões antecipadas e faz o texto caminhar por si. Se precisasse resumir em uma frase toda pesquisa, decidiria pela seguinte: a *propriedade* em Espinosa é um complexo de desejos, que só garante o desejo do “meu”, uma vez satisfeita a proporção social que conserva os desejos comuns da cidade.<sup>158</sup>

Os elos argumentativos da pesquisa que submeto, como possíveis contribuições, à crítica são principalmente estes: (a) afirmar a teoria contra o hábito doutrinário exige abertura para pesquisas especulativas no campo jurídico e é conveniente que isso ocorra (Capítulo preliminar, item 1); (b) o método histórico-filológico do *capítulo 7 do TTP* não é o único meio de aproximação da obra de Espinosa (Capítulo preliminar, itens 2 e 3); (c) o “jurídico” é um nome, uma palavra, não exatamente uma *ideia* para Espinosa, isto é, os nossos conceitos jurídicos não têm autonomia causal no raciocínio do filósofo, diferentemente do que ocorre com Hobbes, Grotius e a tradição aristotélico-tomista (Parte II, item 2); (d) dizer “direito é potência” significa, com relação aos homens, potência humana, logo *desejo*: direito é desejo (Parte II, item 2); (e) os direitos comuns em que se funda o estado civil são *desejos comuns* e são esses *desejos comuns* que regeneram o corpo social ou, não sendo observados, fazem explodir e prevalecer o

<sup>158</sup> Esta frase restringe-se ao *sentido ostensivo da política*, que é o mais problemático.

direito de guerra (Parte II, item 2); (f) a partir do *capítulo 4 do TTP* podemos distinguir, para comunicar melhor, direitos-potência (direitos) e direito-regra (lei) em Espinosa, para identificar com mais clareza os desejos em si (direitos) e a regra que desejamos para orientá-los (lei) (Parte II, item 2); (g) sendo o projeto político de Espinosa voltado para a proporção de direitos ou desejos que conserva a coesão social de uma multidão livre, a *lei comum* não é uma forma simplesmente enunciativa que aceita qualquer conteúdo (Parte II, item 2); (h) é preciso pensar a *propriedade* a partir do desejo: em si mesmo (propriedade-direito) ou enquanto regra de vida (propriedade-lei) (Parte II, item 3); (i) a propriedade-direito pode ser definida como *o desejo de separar e garantir o “meu”* e caracteriza-se, textualmente, pela *exclusividade* da fruição de um bem; (j) a propriedade-direito não tem poderes garantidos em tese, mas a lei comum não deve ignorar os afetos que estão na base do desejo do “meu”, inclusive do desejo de acumular, que precisam ser canalizados para alguma direção que não seja nociva à cidade; (l) a propriedade-direito garantida pela lei comum refere-se sempre a outra coisa, pertinente à coesão social, não sendo um fim em si; (m) entretanto, mesmo garantida legalmente, sem o “nosso”, isto é, sem garantia de direitos ou desejos comuns mínimos que mantêm a coesão social, a propriedade-direito defende-se mais por direito de guerra do que por uma lei dita comum, que, entretanto, não é verdadeiramente comum; (n) a propriedade-lei pode ser definida como *a regra de vida (individual ou coletiva) sobre a relação homens-coisas, considerando a propriedade-direito*; (o) existem critérios que orientam teoricamente a propriedade-lei, mas é o arranjo concreto e historicamente determinado dos desejos, numa dada cidade, o que define o conteúdo propriamente dito, porque o critério da lei é sempre a coesão social, que impede considerações de desejos em tese (Parte II, itens 3.3 e 3.4); (p) Espinosa afasta-se da linha conceitual da propriedade como *direito subjetivo*, contra Hobbes e Locke (Parte II, item 4.1); (q) é exagerada a aproximação que Hirschman e Méchoulan sugerem entre Espinosa e a emergência do capitalismo: o projeto político do filósofo dá centralidade à política, não ao mercado (Parte II, item 4.4).

Os demais elos argumentativos da tese são submetidos à crítica como *meios* para chegar ao raciocínio principal (casos de toda a Parte I e da introdução da Parte II) ou como hipóteses a debater e desenvolver (casos dos itens 4.2, 4.3, 4.5. e 4.6 da Parte II).

Uma continuidade para a qual a pesquisa aponta é o avanço do teórico-teórico para o teórico-empírico, isto é, a consideração, a partir do arcabouço construído, de desejos concretos de propriedade, numa cidade ou Estado definidos, em determinado período histórico – a desafiar outras pesquisas.

## Referências<sup>159</sup>

### Obras e traduções de Espinosa

Embora não leia latim, os originais, principalmente da *Ética* e do *TP*, foram úteis para verificar a recorrência de certas expressões importantes para a argumentação, cuja tradução para o português poderia variar conforme o sentido de cada passagem. Foram úteis também, ocasionalmente, para escolher, aqui e ali, qual a tradução disponível a utilizar.

Original em latim

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

Traduções:

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

\_\_\_\_\_. *Pensamentos Metafísicos*. In: *Os Pensadores*. 4ª ed. São Paulo, trad. Marilena Chaui: Nova Cultural, 1989.

\_\_\_\_\_. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Campinas, trad. Cristiano Novaes de Rezende: Editora da Unicamp, 2015. (edição bilíngue)

\_\_\_\_\_. *Tratado da Correção do Intelecto*. In: *Os Pensadores*. 4ª ed. São Paulo, trad. Carlos Lopes de Mattos: Nova Cultural, 1989.

\_\_\_\_\_. *Tratado Político*. In: *Os Pensadores*. 4ª ed. São Paulo, trad. Manuel de Castro: Nova Cultural, 1989.

\_\_\_\_\_. *Tratado Político*. São Paulo, trad. Diogo Pires Aurélio: Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Tratado Teológico-político*. 2ª ed. São Paulo, trad. Diogo Pires Aurélio: Martins Fontes, 2008.

---

<sup>159</sup> Referências citadas no texto, assim como as consultadas que, embora não citadas, foram importantes fontes indiretas para a formação dos argumentos.

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

\_\_\_\_\_. *Ética*. 3ª ed., Belo Horizonte, trad. Tomaz Tadeu: Autêntica, 2013. (edição bilíngue)

### **Demais autores clássicos**

DURKHEIM, Émile. *Da Divisão do trabalho social*. 2ª ed. São Paulo, trad. Eduardo Brandão: Martins Fontes, 2004.

DIDEROT, Denis [enciclopédie]. *Spinosa/Spinosista*. Córdoba, trad. María Ernestina Garbino: Encuentro Grupo Editor, 2010.

EUCLIDES. *Os elementos*. São Paulo, trad. Irineu Bicudo: Unesp, 2009.

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

\_\_\_\_\_. *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. 4ª ed. São Paulo, trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva: Nova Cultural, 1988, (2 volumes).

\_\_\_\_\_. *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.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo, trad. MF: Martins Fontes, 2007.

MARX, Karl. *A questão judaica*. (1843) In:

<http://www.marxists.org/portugues/marx/1843/questaojudaica.htm>. Último acesso: 08/02/2017.

\_\_\_\_\_. *O capital – crítica da economia política*. 18ª ed. Rio de Janeiro, trad. Reginaldo Sant'Anna: Civilização brasileira, 2001, livro 1, v.1.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. São Paulo, trad. Álvaro Pina: Boitempo, 2002.

RICARDO, David. *Princípios de Economia Política e Tributação*. In: Os pensadores. São Paulo, trad. Rolf Kuntz: Abril S/A, 1974, v. XXVIII, p. 249-346.

SMITH, Adam. *Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*. In: Os pensadores. São Paulo, trad. Conceição Jardim M. C. Cary e Eduardo Lúcio Nogueira: Abril S/A, 1974, v. XXVIII, p. 9-247.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, trad. José Marcos Mariani de Macedo: Companhia das Letras, 2004.

### Fontes secundárias

ABREU, J. M. M.. Ensaio crítico sobre a compreensão de Émile Durkheim do fenômeno jurídico na obra *Divisão do Trabalho Social*. In.: *Confluências*, vol.12, n.1, Niterói: PPGSD/UFF out. 2012, p. 177-191.

\_\_\_\_\_. A construção histórica do modelo proprietário no Brasil: uma hipótese sobre o direito à moradia. In.: *Direito e práxis*, Rio de Janeiro, PPGD/UERJ, v.5, n.8, 2014, p. 213-239.

ABREU, Maurício de Almeida. A apropriação do território no Brasil colonial. In.: Castro, Iná e outros (org.). *Explorações geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

ALVES, José Carlos Moreira. *Direito Romano*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 1983, v.1.

\_\_\_\_\_. *Direito Romano*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2000, v.2.

\_\_\_\_\_. *Posse – evolução histórica*. Rio de Janeiro: Forense, 1999, v.1.

ALVES, Rogério Pacheco. *O DNA kantiano dos direitos humanos e sua crítica a partir da filosofia imanente de Spinoza*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015.

ANDRADE, Felipe. *Espinosa religioso?* Comunicação apresentada no Colóquio *Spinoza Maledictus* – Córdoba, 2016 (prelo).

ANDRADE, Fernando Dias. Direitos subjetivos na Filosofia do Direito de Espinosa. In.: *Revista Conatus*, Fortaleza, v.5, n.10, dez. 2011, p. 31-36.

ARIAS, Luis Garcia. Estudio Preliminar. In.: GROTIUS, Hugo. *De la libertad de los mares*. Madrid, trad. Luis Garcia Arias: Instituto de Estudios Políticos, 1956, p. 10-49.

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

\_\_\_\_\_. Introdução. In: *Tratado Teológico-Político*. São Paulo, trad. Diogo Pires Aurélio: Martins Fontes, 2008, p. XI a CXV.

\_\_\_\_\_. Espinosa, Kelsen e a norma jurídica. *Discursos*, São Paulo, USP, v.45, n.2, 2015, p. 147-185.

BENJAMIN, César (org.). *Estudos sobre Spinoza*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

BERMAN, Harold. *Direito e revolução – a formação da tradição jurídica ocidental*. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

BARSOTTI, Paulo Douglas. Apresentação: sobre Marx, Engels e o cartismo. In.: *Revista Novos Rumos*, Marília, v.49, n.2, jul. a dez. 2012, p. 13-30.

BESSONE, Darcy. *Direitos Reais*. São Paulo: Saraiva, 1988.

BLOCH, Marc. *A sociedade feudal*. Coimbra: Edições 70, 2009.

BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e democracia*. São Paulo: Brasiliense, 2013.

\_\_\_\_\_. *O positivismo jurídico*. São Paulo: Ícone, 1995.

\_\_\_\_\_. A teoria pura do direito e seus críticos. In.: *Direito e poder*. São Paulo: Editora UNESP, 2008, p. 21-53.

BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G.. *Dicionário de Política*. 11ª ed. Brasília: UNB, 1998 (2 volumes).

BOTTOMORE, Tom (org.). *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983.

BOVE, Laurent. Direito de guerra e direito comum na política spinozista. In: *Revista Conatus*. Fortaleza: v.2, nº4, dez.2008, p. 91-7.

BRAUDEL, Fernand. *Civilização material, economia e capitalismo: séculos XV-XVIII – os jogos das trocas*. 2ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, v. 2.



CAETANO, Marcello. Introdução. In.: FREITAS, Frei Serafim. *Do justo império asiático dos portugueses*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983, p.7-61.

CALDEIRA, Jorge. *Mauá: empresário do império*. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

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

CARVALHO, José Murilo. *A construção da ordem – a elite política imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CHAUÍ, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *A nervura do real*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006a.

\_\_\_\_\_. *A nervura do real – notas bibliográficas e índices*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006b.

\_\_\_\_\_. *A nervura do real II*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016

\_\_\_\_\_. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.

COLERUS. *A vida de Spinoza*. Trad. Emanuel Ângelo da Rocha Frago. In.: <http://spinozafilo.blogspot.com.br/p/traducoes-do-circulo.html>. Último acesso: 28/07/2017.

CORTIANO Jr., Eroulths. *O discurso jurídico da propriedade e suas rupturas – uma análise do ensino do direito de propriedade*. Rio de Janeiro: Renovar, 2002.

COSTA PORTO. *Estudo sobre o regime sesmarial*. Recife: Imprensa Universitária, 1965.

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Léxicon, 2007.

DAVID, René. *Os grandes sistemas do Direito contemporâneo*. 4ª ed. Martins Fontes: São Paulo, 2002.

DEL VECCHIO, Giorgio. *Lições de Filosofia do Direito*. 5ª ed. Coimbra: Arménio Amado Editor, 1979.

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

\_\_\_\_\_. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

\_\_\_\_\_. Instincts et institutions. In: *L'île déserte: textes et entretiens 1953-1954*. Paris : Paradoxe – éditions de minuit, 2002.

\_\_\_\_\_. Sobre as sociedades de controle. In.: *Conversações*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2010, p. 223-230.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F.. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2004.

\_\_\_\_\_. *O que é filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 2005.

FERRAZ Jr., Tércio Sampaio. *A função social da dogmática jurídica*. São Paulo: Max Limonad, 1998.

\_\_\_\_\_. *A ciência do direito*. 2ª ed. São Paulo: Atlas, 1980.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao estudo do Direito – técnica, decisão, dominação*. 2ª ed. São Paulo: Atlas, 1994.

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.

FREITAS, Frei Serafim. *Do justo império asiático dos portugueses*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983.

GAINZA, Mariana de. Leituras cruzadas: Espinosa e Marx. In: *Cadernos Espinosanos*. Nº 30, 2014, p. 11-23.

GAUDEMET, Jean. *Droit Privé Romain*. Paris: Montchrestien, 1998.

GLISSEN, John. *Introdução histórica ao Direito*. 7ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2013.

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.

GUIMARAENS, F. e ROCHA, Maurício. Spinoza e o direito de resistência. In: *Sequência*. nº 69, dez. 2014, p. 183-213.

HESPANHA, António Manuel. *Cultura Jurídica Europeia – síntese de um milênio*. Lisboa: Europa-América, 2003.

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

HOBBSAWN, Eric J.. *A era das revoluções*. 20ª ed. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 2006.

HUISMAN, Denis (org.). *Dicionário dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Dicionário de obras filosóficas*. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

ISRAEL, Jonathan. *Iluminismo radical: a filosofia e a construção da modernidade, 1650-1730*. São Paulo: Madras, 2009

KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. 7ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

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.

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

LESSA, Renato. *A invenção da República*. Rio de Janeiro: Vértice/IUPERJ, 1988.

LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História*. 3ªed. São Paulo: Atlas, 2009.

\_\_\_\_\_. *As palavras e a lei – Direito, ordem e justiça na história do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Editora 34, 2004.

LOPES, José R. L.; QUEIROZ, Rafael M. R.; ACCA, Thiago dos Santos. *Curso de História do Direito*. 2ª ed., Rio e São Paulo: Forense/Método, 2009.

LORDON, Frédéric. *A sociedade dos afetos – por um estruturalismo das paixões*. Campinas: Papirus, 2015.

MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'Étique de Spinoza – la quatrième partie*. Paris: PUF, 1995.

\_\_\_\_\_. *Introduction à l'Étique de Spinoza – la troisième partie*. Paris: PUF, 1997.

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.

MARTINS, José de Souza. *O cativo da terra*. 9ª ed. São Paulo: Contexto, 2010.

MARTINS, Maurício Vieira. Marx com Espinosa: em busca de uma teoria da emergência. In: *Crítica Marxista*. São Paulo: nº 22, 2010, p. 32-54.

\_\_\_\_\_. A nervura do real de Marilena Chaui e a historicidade de Espinosa: uma discussão. In.: *Cadernos do ICHF – Estudos e Pesquisas*: Niterói, UFF, n.81, agosto 2002.

MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Éditions de Minuit, 1988.

\_\_\_\_\_. *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.

\_\_\_\_\_. 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.

NADLER, Steven. *Spinoza: a life*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1999.

NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem*. São Paulo: Editora 34, 1993.

\_\_\_\_\_. *O poder constituinte – ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

NUSDEO, Fábio. *Curso de Economia – Introdução ao Direito Econômico*. 4ª ed. São Paulo: RT, 2005.

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.

\_\_\_\_\_. Espinosa revolucionário. In.: *Cadernos espinosanos*. São Paulo, n. 30, jan. a jun. 2014, p. 192-202.

OVEJERO, Félix. *Incluso um pueblo de demónios: democracia, liberalismo, republicanismo*. Córdoba: Katz, 2009.

PRADO Jr., Caio. *A formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

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

PORTALIS. Discours préliminaire – qu'est-ce un Code Civil. In *Naissance du Code Civil – An VIII, an XII – 1800-1804* (travaux préparatoires du Code civil rassemblés par P.A. Fenet). Paris : Flammarion, 1989, p. 35-90.

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 : L'Harmattan, 1998, p. 337-370.

\_\_\_\_\_. *Vocabulário de Espinosa*. São Paulo: VWF Martins Fontes, 2010.

REALE, Miguel. *O Direito como experiência*. São Paulo: Saraiva, 2010.

RIZK, Hadi. *Compreender Spinoza*. Petrópolis: Vozes, 2006.

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

ROCHA, Maurício; GUIMARAENS, Francisco. Spinoza, as luzes radicais e o fim do finalismo: considerações sobre os impactos éticos e jurídico-políticos da filosofia spinozana. In: FERREIRA, M. L. R.; AURÉLIO, D. P.; FERON, O. (orgs.). *Spinoza – ser e agir*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, p. 203-228.

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.

SENETT, Richard. *A corrosão do caráter – consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *A constituinte burguesa*. Rio de Janeiro: Liber Juris, 1988.

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

\_\_\_\_\_. *Spinoza e o sentido*. In. *Revista Conatus*. Fortaleza: UECE, 2013, v.7, nº 14, p. 19-29.

\_\_\_\_\_. *Manoel de Barros e a poética do deslimite*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. *Multidão: poesia, arte & filosofia – textos e desenhos*. Página eletrônica disponível em <http://multitudopoesiaartefilosofia.blogspot.com.br/>. Último acesso: 28/07/2017.

STERN, Ana Luiza Saramago. *A imaginação no poder – obediência política e servidão em Espinosa*. Rio de Janeiro: Contraponto/ed. Puc-Rio, 2016.

STRAUSS, Leo. *Direito Natural e história*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

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

\_\_\_\_\_. Prólogo. In.: DIDEROT, Denis [enciclopédie]. *Spinoza/Spinosista*. Córdoba, trad. María Ernestina Garbino: Encuentro Grupo Editor, 2010, p. 9-16.

THOMPSON, E.P.. *Senhores e caçadores*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

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

VARELA, Laura Beck. Das propriedades à propriedade: construção de um direito. In.: MARTINS-COSTA, Judith. *A reconstrução do direito privado*. São Paulo: RT, 2002, p. 730-762.

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

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

WIEACKER, Franz. *História do Direito Privado Moderno*. 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2010.

MOLIÈRE. *O avarento*. Porto: Livraria Chardron de Lélo Irmão, 1925.

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

LEMINSKI, Paulo. *Toda poesia*. São Paulo: Companhia das letras, 2013.

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

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.

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

### Textos legais ou da tradição jurídica

BRASIL, Império. Lei 601/1850 – dispõe sobre terras devolutas do Império. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/L0601-1850.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L0601-1850.htm). Último acesso: 28/07/2017.

DIGESTO DE JUSTINIANO – livro 1. Tradução de Hécio Maciel França Madeira. 2ª ed. São Paulo: RT, 2000 (edição bilíngue)

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.

FRANÇA. *Code Civil – édition du bicentenaire*. 23ª ed. Paris, LexisNexis – Litec, 2004.

INSTITUTAS DO IMPERADOR JUSTINIANO. Tradução de José Cretella Jr.. 2ª ed., São Paulo: RT, 2005.

PORTUGAL. Ordenações Filipinas. Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/ordenacoes.htm>. Último acesso: 31/07/2017.

PORTUGAL. Regimento da Relação do Rio de Janeiro de 13 de outubro de 1751. In.: LOPES e outros. *Curso de História do Direito*. 2ª ed., Rio e São Paulo: Forense/Método, 2009, p. 128-144.

UNESCO. *La conquête des droits de l'homme – textes fondamentaux*. Paris : Le cherce midi éditeur, 1988.



## EPÍLOGO<sup>160</sup>

Quando em 2010 o Prof. Elton Luiz me convidou para participar de um grupo de estudos que ele ofereceria sobre Espinosa, eu já pesquisava, havia alguns anos, questões ligadas à propriedade privada. Meu mestrado, p.ex., teve como tema o confronto entre discursos normativos e práticas judiciais em torno do direito à moradia em favelas, loteamentos irregulares e clandestinos do Rio.

Avançando no estudo, em grupo, de Espinosa, fui percebendo três coisas: (a) havia ali, no filósofo, uma concepção do que chamamos “o jurídico” bastante diferente daquela da tradição que prevaleceu; (b) no que diz respeito à propriedade, meu tema, a diferença era explícita e suscitava várias questões para reflexão; e (c) a verdade mesmo é que, encantado com aquele novo mundo que se abria a partir de Espinosa, eu não conseguia mais estudar outra coisa que não a obra do filósofo.

A PUC chamou minha atenção, em 2013, por conta da leitura da importante tese, publicada em livro, do Prof. Francisco de Guimaraens. Já cursando o doutorado na PUC, com anteprojeto escrito, e tendo iniciado a participação no Círculo de Leitura Spinoza e a Filosofia coordenado pelo Prof. Maurício Rocha, este me apresentou um artigo precursor de Matheron sobre a propriedade em Espinosa.

Estava determinada, assim, no final de 2013, a questão de pesquisa do doutorado: existem vetores originais para pensar a propriedade a partir de Espinosa?

A tese é o resultado, até aqui, de uma pesquisa de quatro anos e um estudo de sete sobre o filósofo, bem como de dez anos de estudo sobre propriedade.

Como o tempo desta exposição é curto, embora não pretenda limitar em nada os pontos a serem levantados na arguição, vou pular questões importantes da discussão epistemológica e metodológica; vou pular toda a dissertação acerca das formas jurídicas proprietárias e do enfoque socioeconômico e político da emergência do capitalismo; vou pular a forma da minha entrada atual no conjunto do pensamento de Espinosa... para destacar o que me parecem ser as duas

<sup>160</sup> Este epílogo, como a oralidade denuncia, foi lido como apresentação da tese na data da defesa final. A inclusão do texto dá-se por sugestão de Francisco de Guimaraens, a quem agradeço.

contribuições originais do filósofo para nossas pesquisas e questões sobre propriedade: (a) a importância da compreensão dos afetos, isto é, da produção de um mapeamento afetivo dos mais diversos desejos de apropriação, principalmente do desejo de acumular; e (b) a existência de uma lógica política geral, e de condições históricas específicas, para o regramento dos desejos de apropriação.

Toda potência humana é desejo. Mas os desejos diferem um do outro: existem desejos de apropriação *em si, em ato*; e existe, ou pode existir, um desejo de regar esses desejos de apropriação – tanto para a vida do indivíduo (como parte de sua regra de vida) como para a vida coletiva (regra comum, lei comum, direito civil). Como direito em Espinosa é potência e como a potência propriamente humana é desejo, chamo *propriedade-direito* ao *desejo de separar e garantir o meu* – o desejo em si, em ato; e de *propriedade-lei* (lei particular ou comum) chamo a *regra* estabelecida para a relação homens-coisas considerando aquele desejo do *meu*.

O problema com o *meu* característico da propriedade não é complexo quanto ao *conhecimento*, à *liberdade* e à formação de *amizades* – sentido subterrâneo da política. Aqui há um compromisso com a razão, com o comum, e o *meu* deve sempre convir com o *nosso*. O problema se complexifica, no entanto, na vida coletiva da cidade, ou seja, no sentido ostensivo da política, que põe a necessidade de instituições que conservem e desenvolvam a cidade em meio a paixões que não se eliminam; o problema está na construção de um projeto político que favoreça a razão e a liberdade em meio a desejos cegos – desejos sem compromisso, portanto, com as mesmas razão e liberdade que se almeja favorecer.

Daí a importância do mapeamento afetivo da *propriedade-direito*, o desejo do *meu*, como compreensão necessária para o seu regramento adequado.

Embora não trate explicitamente do *desejo de separar e garantir o meu*, Espinosa deixa claro que há muitos afetos além daqueles que mapeou (E, III, 56 e 59 – escólios, p.ex.). O *meu* característico da propriedade, contudo, está na obra, p.ex., na expressão o que é “deste e não daquele” do *escólio 2 da proposição 37 da parte IV da Ética*. O *meu* é aquilo a que adiro por amor com *exclusividade*, isto é, afastando terceiros de seu gozo ou fruição. A *propriedade-direito* é um desejo de *exclusividade*. Sua base afetiva pode variar do amor ao ódio; da segurança ao desespero.

A *exclusividade* pode gerar alegria em si mesma, isto é, pelo fato de afastar os demais; mas a *exclusividade* também pode ser simples meio ocasional para outra coisa, como alimentar-se, buscar, pelo gozo das coisas, afastar a melancolia etc. (E, IV, prop. 45, esc.). Além disso, a alegria, por um lado, pode estar referida a uma só ou poucas coisas ou, por outro, a muitas coisas (E, IV, prop. 45, esc.). Apenas quando a fruição exclusiva é meio para outra coisa e quando a alegria do agente refere-se a muitas coisas, o *desejo de separar e garantir o meu* é desejo moderado. Quando a *exclusividade* é causa em si da alegria ou quando a alegria refere-se à excitação de uma só ou poucas coisas, o desejo é imoderado, cego e, sendo desejo de propriedade, torna-se *desejo de acumulação*. O desejo de acumulação encarcera a alegria e domina a potência do homem; desvia-o do conhecimento, impede o florescimento da verdadeira liberdade e não une ninguém por amizade, mas por interesses. (E, IV, cap. 29) E a privação vivida por aquele que se conduz pelo desejo de acumulação produz o ódio ao outro e o desespero com relação à própria condição. Toda frágil alegria que se constrói pela acumulação sempre virá acompanhada de alguma tristeza (E, IV, prop. 34, esc.; E, III, prop. 32; E, III, prop. 47; E, V, prop. 10, esc.)

A vida coletiva, entretanto, lida diariamente com desejos de acumulação; e não tem poder direto sobre eles: é um dado da experiência. Qual é a base afetiva da acumulação? Em Espinosa encontramos três tipologias passionais que nos orientam: (a) a das paixões em que acumular é um fim em si, como a *avareza*, a *embriaguez*, a *gula* e afins; (b) a das paixões em que nossos afetos (principalmente a acumulação) estão a serviço da valorização exterior do “eu”, como é o caso da *ambição* – o desejo imoderado de *glória*; e (c) o da paixão da *emulação*, isto é, “o desejo de alguma coisa gerado em nós por imaginarmos outros semelhantes a nós tendo o mesmo desejo” (E, III, prop. 27, esc. c/c def. af. 33).

Note-se: *avareza* e *ambição*, por mais próximas que estejam do desejo de acumular, são tipologias análogas, que orientam a compreensão, mas não esgotam os contornos do acúmulo. A razão é que, segundo Espinosa, a investigação singular de cada homem e de cada objeto revela particularidades sobre a forma da relação homens-coisas. Variando os interesses, variando os objetos, variam os afetos. Aquele mapeamento geral, todavia, dá uma base afetiva de partida para investigações singulares (E, III, prop. 51 c/c prop. 56).

Quando multiplicado entre muitos, por *emulação*, o desejo de acumulação e suas variações afetivas tornam-se *afetos sociais*. Por imitação, diante da escassez, *ódio*, *inveja* e *soberba* serão feitos afetos sociais, e não simplesmente individuais (E, III, prop. 31, dem.). Daí que o desejo de acumular não possa ser deixado livre e à própria sorte no regramento político, ao mesmo tempo que insuscetível de eliminação por um ato de Estado. É preciso pensar a regra comum sobre o desejo de acumular dentro da lógica segundo a qual afetos se combatem e moderam por afetos contrários e mais fortes.

Avançando, então, sobre a questão do regramento político do desejo de acumular, Espinosa produz, no TP, arranjos institucionais para a propriedade sob o regime monárquico e sob o regime aristocrático; ele também descreve, no TTP, o arranjo próprio da teocracia dos primeiros hebreus sobre a propriedade. Em todos esses casos, percebe-se que o regime de propriedade refere-se a uma lógica política, exterior ao desejo de acumular e pertinente a toda a cidade.

Não são as propostas do filósofo que oferecem proveito, mas essa lógica de raciocínio e de afetos para regar politicamente o desejo de acumulação.

Quais são os vetores dessa lógica?

Primeiro. Não existe um regime de propriedade mais apto que outro, um regime único, modelar, abstrato: a *propriedade-lei* é maleável segundo as relações de poder, as paixões, interesses e, mais genericamente, a compleição prevalecentes nesta ou naquela cidade. Os direitos ou desejos comuns a preservar e desenvolver são anteriores à regulamentação que separa e garante o *meu* contra o *seu*: a cidade e seu *conatus* antecedem e fundam a propriedade.

Segundo. 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. 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. Não há espaço no texto de Espinosa para o absolutismo do desejo do proprietário, como um sujeito soberano que se projeta sobre o mundo, a menos que, por motivos contingentes, a lei desta ou daquela cidade o conceda.

Terceiro. A cidade não apenas antecede e funda a propriedade; no projeto político de Espinosa, a cidade deseja conservar-se e desenvolver-se segundo uma certa proporção de direitos a regenerar no tempo. 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.

Quarto. Mas qual é o critério de manejo, de orientação, 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.

Quinto. Com todas essas limitações, há, ainda assim, ricos e riqueza nos arranjos institucionais do TP. E isso apesar de, na Carta 44, Espinosa referir-se à condição “inquieta e miserável daqueles que são ávidos de honras e riquezas”. Por que aceitar ricos e desejo de acumulação, então? Porque o poder político não é domínio sobre os afetos. Existem vícios insuscetíveis de proibição, porque insuscetíveis de controle. Proibi-los por lei é alimentar o escárnio e o descrédito contra os poderes instituídos. Tanto quanto pensar, o falar e o calar não estão sob o controle de outrem – nem mesmo do indivíduo, ordinariamente – o desejo do lascivo, do invejoso, do avaro, do ébrio, do ambicioso também não é controlável. Leis de exortação à virtude, além de inexequíveis, excitam os homens para o proibido. Por outro lado, o fato de não serem controláveis não faz dos vícios virtudes. E veja-se: vícios sociais são afetos sociais, que encaminham a cidade para a ruína e por isso devem ser moderados, mas não 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, e sim sob a forma de estímulos indiretos dos afetos (TP, cap. 10, §6º).

Sexto. E é aqui que se fecha o ciclo da lógica da propriedade. Vejamos o caso do desejo de enriquecer. Proibi-lo ou tachá-lo de criminoso é infantil. 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 (TP, cap. 7, §19). 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. Mas isso se diz em termos gerais. Porque existem, além das condições gerais, condições e orientações específicas, caso a caso, a atentar no que diz respeito ao regimento 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 de desejos sociais, dentro de uma certa proporção social de desejos. Por isso, cabe complementar as condições gerais com condições específicas, investigando a compleição social desta ou daquela cidade, sua história, natureza do lugar, costumes. As medidas e os arranjos institucionais propostos por Espinosa são pensados em tese – ele mesmo realça, embora parta de diversas e conjugadas experiências históricas. 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? As referências textuais na obra de Espinosa da qual parto para sugerir essas questões estão na nota 147.

Mesmo que não todos, se pelo menos uma boa dose desses vetores, que partem do Espinosa histórico para o futuro, for incorporada à nossa produção teórica e política, penso que teremos segurança para ousar abrir novas estradas e

descobrir outros destinos para a relação homens-coisas – que, afinal, sendo um complexo de desejos, é relação homens-homens: tanto no âmbito da vida particular, como no âmbito da vida coletiva.