

# A APROPRIAÇÃO DE BENS E A PROPRIEDADE A PARTIR DE SPINOZA: APRESENTAÇÃO DE UMA HIPÓTESE

JOÃO MAURÍCIO MARTINS DE ABREU \*

## 1 INTRODUÇÃO

Existe uma base filosófica para discutir a *apropriação de bens* (causa) e a *propriedade* (efeito) a partir da obra de Spinoza? É através dessa pergunta que devemos interpelar, academicamente, o autor da *Ética* a fim de desenvolver o tema-título. A resposta que, em lugar de Spinoza, sugerimos como *hipótese de trabalho* é a de que a noção de *útil comum*, desenvolvida na *Ética*, pode iluminar a existência de vetores originais para uma teoria da apropriação e da propriedade a partir da obra política do filósofo.

Trabalhamos com a noção geral de *apropriação* como sinônima do ato de ingresso do sujeito numa relação de domínio sobre uma determinada coisa, a ele sujeitada; e, paralelamente, com a noção geral de *propriedade* como o resultado do ato de apropriação dessa coisa, que se transforma em titularidade jurídica estável e reconhecida por terceiros. A *posse*, o poder de fato sobre a coisa, distingue-se conceitualmente da *propriedade*, que é uma titularidade jurídica que pode ser reconhecida mesmo à distância da coisa. Não trataremos da posse neste texto.

A questão e a hipótese de trabalho serão desenvolvidas em três distintos momentos. No primeiro, procuraremos identificar o modo pelo qual Spinoza aborda, explicitamente, a propriedade e apresentaremos a hipótese de trabalho. No segundo, serão indicadas duas dificuldades preliminares para o enfrentamento do tema. No terceiro, enfim, desenvolveremos sumariamente a hipótese de trabalho, ensaiando uma articulação entre as noções de *útil próprio* e

*útil comum*, da *Ética*, com a instituição da propriedade.

Este texto é fruto de comunicação apresentada no X COLÓQUIO SPINOZA & AMÉRICAS, realizado no Rio de Janeiro entre os dias 18 e 22 de novembro de 2013, e representa o estágio atual de pesquisa de Doutorado em Direito iniciada em 2013 na PUC/Rio. Dado o estágio inicial da investigação, não temos a pretensão, propriamente, de responder à hipótese de trabalho, mas sim de apresentar alguns caminhos a percorrer.

## 2 COMO SPINOZA ABORDA A PROPRIEDADE: TRAJETO DA QUESTÃO DE PESQUISA

A propriedade é uma *instituição* histórica para Spinoza. Não é, portanto, um dado da natureza: não há qualquer indicação na natureza sobre qual bem deva pertencer a quem, mas, ao contrário, em estado de natureza tudo é de todos, conforme as oscilações do poder individual de reivindicação de cada sujeito. O poder de apropriar-se de algo (causa) nunca gera a segurança do efeito-propriedade no estado de natureza. É no estado civil que a apropriação de bens pode gerar propriedade (E, IV, prop. 37, esc. 2; TP, II, §23).

O fato de ser uma *instituição histórica* parece explicar, antes de tudo, a maleabilidade com que Spinoza trata da propriedade, principalmente da propriedade da terra. Parece que ele nos diz, com isso, que não existe abstratamente um regime de propriedade em si mesmo mais apto do que outro. E mais: não existe regime de propriedade independente em relação ao regime de governo da Cidade. Com efeito, nas três principais ocasiões em que Spinoza aborda explicitamente os diferentes regimes de propriedade da terra, estes variam

\* Doutorando em Direito na PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO - PUC-RJ.

conforme o regime de governo e as relações de poder a ele inerentes.

Nomeadamente, no capítulo XVII do TTP, ao tratar da *teocracia*, mais especificamente daquela do Estado hebraico, como o regime de governo em que direito civil e religião se confundem, Spinoza indica que, aí, a propriedade da terra era privada e, mais do que isso, 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”. O comércio de terras era, contudo, bastante restrito, dada a incerteza representada pelo 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 (Levítico 25: 10).

Por outro lado, no §12 do capítulo VI do TP, ao tratar das instituições do Estado *monárquico* mais apto a conservar-se, Spinoza adverte para a importância de que seja pública a propriedade dos campos, do solo e, se possível, das casas, que, pertencendo ao Estado, deveriam ser locadas aos súditos mediante o pagamento de aluguel anual (TP, VI, §12). Embora obviamente vedado o comércio de terras – ninguém poderia alienar aquilo que não lhe pertence –, o comércio de bens móveis, assim como o exercício interno das finanças, deveria ser livre sob esse regime (TP, VII, §8º).

Por fim, no §10 do capítulo VIII do TP, ao descrever o regime aristocrático mais apto a conservar-se, Spinoza aponta para a necessidade de que, nesse regime de governo, em vez de alugadas, as herdades e os campos fossem vendidos aos cidadãos, mediante o pagamento de renda anual: ou seja, por outros motivos e meios que aqueles do Estado teocrático, 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 deveria ser livre sob esse regime.

Infelizmente, Spinoza faleceu antes de descrever o regime proprietário no âmbito da democracia.

As passagens acima destacadas, no entanto, oferecem algumas pistas a seguir.

Primeiramente, vale notar, no que se refere especialmente à propriedade de terras, que Spinoza parece rejeitar a *propriedade* de tipo *feudal*, dada a ausência, em suas obras políticas, de qualquer menção à propriedade fundiária com traços do feudalismo: nenhuma ligação da propriedade ao poder jurisdicional do suserano sobre seus vassallos (Lopes, 2009: 62), nenhuma ligação, sob o signo do *privilégio*, da propriedade privada a títulos nobiliárquicos, nenhuma superposição de domínios (*domínio eminente* e *domínio útil*) sobre o mesmo bem. Para cada bem, um só proprietário, seja ele o Estado ou o particular (Matheron, 2011: 266). Parece ser esse um silêncio eloquente do filósofo, já que Spinoza viveu num momento em que, embora decadente, ainda tinham força na Europa o regime feudal e as relações dele oriundas.

Poderíamos, então, dizer que Spinoza estaria alinhado ao modelo de propriedade capitalista, então emergente? Ao modelo que identifica a propriedade, apenas, com o domínio direto sobre o bem e que, progressivamente, se baseia na troca livre, generalizada e irrestrita de bens no mercado, dependendo apenas do acerto do valor de troca, sem a interferência de privilégios nobiliárquicos?

Não parece correto, simplesmente, vincular Spinoza ao modelo proprietário capitalista que veio a se firmar apenas pelo fato de que rejeite a propriedade de tipo feudal.

Matheron defende que o capitalismo não seria incompatível com os regimes de propriedade em Spinoza. A respeito do momento mais explícito de tensão conceitual – a propriedade estatal das terras na Monarquia – escreve o autor:

É indubitável, em todo caso, que não se trata aqui, de modo algum, de um tipo de comunismo agrário, seja ele qual for. Uma vez que a exploração permanecerá individual, cada locatário possuirá a título privado seus instrumentos de produção (ao menos aqueles que entrarem na categoria de bens móveis), poderá empregar servidores (cuja existência é prevista no TP, VI, §11) para trabalhar mediante salário e venderá seus produtos no mercado: *todos*, diz expressamente Spinoza no TP, VII, §8º, serão obrigados a dedicar-se ao comércio para realizar seus lucros,

podendo os mais ricos, ainda, emprestar a juros. Podemos, perfeitamente, conceber um capitalismo sem propriedade fundiária privada, ainda que essa possibilidade nunca se tenha convertido em fato: já se sustentou, inclusive, que essa teria sido a forma mais “pura”.<sup>1</sup> (Matheron, 2011: 264).

Mas, ainda que não haja incompatibilidade propriamente dita – o que é preciso investigar melhor –, parece certo que sempre ao preço de a propriedade capitalista (de bens móveis e/ou imóveis) se adaptar às exigências republicanas da Cidade, de seus cidadãos e de seu governo – limite, se não incompatível, ao menos hostil à expansão das formas capitalistas de apropriação.

Spinoza alinha o seu pensamento político àqueles que, como Maquiavel, veem na potência das instituições políticas a virtude da Cidade e de seus cidadãos. Os homens não nascem, tornam-se, cidadãos, através de uma vida politicamente ativa, experimentada em comum; as instituições devem promover, tanto quanto possível, a liberdade, a cooperação e a concórdia entre os diferentes (TP V, §§2º e 3º), visando à segurança e conservação da Cidade. A centralidade é da política, não do mercado. Um Estado que construísse suas instituições exclusivamente segundo os princípios do mercado, e não segundo a experiência política, induziria os cidadãos à cobiça e à ambição, em vez de à cooperação; à guerra, em vez de à concórdia; seria um Estado exclusivamente a serviço da *imagem de alegria* dos que se vangloriam de conhecer a arte do lucro e da acumulação de bens, um Estado que, em vez de inaugurar o poder através de suas instituições,

simplesmente legitimaria a força – nesse caso, força econômica (Chauí, 2003: 250).

A ótica exclusivamente capitalista da propriedade, estreitamente vinculada ao individualismo, parece avessa à perspectiva dos *direitos comuns*, que, não obstante, é fundante da teoria jurídico-política de nosso autor.

Haveria, então, uma via propriamente spinozana para pensar a propriedade?

Em trabalho dedicado ao TP, Marilena Chauí realça o papel do *útil comum* na emergência, e constante esforço instituinte, do estado civil sobre o estado de natureza. O trecho referido, embora longo, merece transcrição, pelo caráter decisivo que desempenha para a pesquisa:

O estado de Natureza é vida intersubjetiva que não chega a alçar-se em si e por si mesma à dimensão da vida social e política. Estado de Natureza e direito natural não pressupõem, portanto, isolamento, mas solidão encravada numa intersubjetividade fundada no aniquilamento e no medo recíprocos. [...]

No estado de Natureza, a situação das partes, que são todas iguais na fraqueza da potência e na força da violência, faz com que tudo seja comum a todos e, por isso mesmo, que tudo seja cobiçado e invejado igualmente por todos. Assim, a igualdade abstrata produz desigualdade absoluta, de sorte que a instauração da Cidade corresponderá ao momento em que a determinação da singularidade de cada uma das partes poderá ser reconhecida por todas as outras justamente porque a fundação social e política define o que lhes é verdadeiramente comum e que permanecia ignorado na indeterminação natural. Em outras palavras, *[e aqui está o trecho mais importante]* somente quando a lógica dos afetos permite a percepção do útil comum (experimentada como amizade, generosidade, misericórdia, equidade) e a utilidade da cooperação e da concórdia, o direito natural se torna concreto e, como direito comum, é direito civil. (Chauí, 2003: 250 – sem grifos no original).

Caso se possa construir uma teoria original das formas de apropriação e de propriedade a partir de Spinoza, nossa hipótese de pesquisa é a de que o vetor indicativo dos caminhos passa pelo papel republicano das instituições políticas e, mais especificamente, pela noção de *útil comum* na obra do filósofo.

<sup>1</sup> Tradução livre. No original: “Il est certain, en tous cas, qu’il ne s’agit la en aucune façon d’un quelconque comunisme agraire. Car l’exploitation restera individuelle, chaque locataire possédera a titre privé ses instruments de production (ceux, du moins, qui rentrent dans la catégorie des biens mobiliers), pourra engager des ‘serviteurs’ (dont l’existence est prévue à l’article 11 du chapitre VI) pour travailler moyennant salaire, et vendra ses produits sur le marché: tous, dit expressément Spinoza au paragraphe 8 du chapitre VII, seront obligés de se livrer au commerce pour réaliser des profits, les plus riches pouvant également prêter à intérêt. On peut parfaitement concevoir un capitalisme sans propriété foncière privée, bien que cette possibilité ne se soit jamais actualisée en fait: on a même soutenu que c’en eût été la forme la plus ‘pure’.”

### 3 DUAS DIFICULDADES PRELIMINARES PARA O ENFRENTAMENTO DO TEMA

Primeira dificuldade: não será secundário, ou mesmo sem importância, o papel da propriedade na obra de Spinoza?

Embora, como visto, Spinoza aborde explicitamente a propriedade, ele sempre o faz dentro de uma perspectiva instrumental em relação ao melhor governo da Cidade. Com efeito, é o próprio Spinoza quem realça os motivos pelos quais, p.ex., a propriedade da terra é *privada* no Estado teocrático – para vincular o homem à pátria e evitar a deserção (TTP, XVII: 270); e porque deve ser *pública* na Monarquia – para unificar os interesses do povo, tanto quanto possível, no comércio e assim fazer com que os perigos da guerra atemorizem a todos de modo semelhante, induzindo os conselheiros do rei a que se empenhem em promover a paz (TP, VII, §8º); e, enfim, porque deve ser propriedade *privada* na Aristocracia – para evitar que, nos tempos difíceis, o povo abandone a Cidade, já que não tem parte no governo (TP, VIII, §10).

Contudo, embora a propriedade seja, de fato, uma questão segunda na obra de Spinoza, isso pode significar, apenas, um deslocamento de sua importância em relação ao caráter fundante que costumamos atribuir ao instituto na modernidade: a lei e o governo são, simplesmente, anteriores à propriedade em Spinoza. A propriedade, como instituição histórica, não é um direito em si mesmo considerado.

A teoria político-jurídico de nosso autor se constitui fora do marco jusnaturalista moderno, que concebe limites externos à constituição do Estado sob a forma de direitos naturais (Guimaraens, 2010: 141-8), supostamente identificáveis por operações de dedução racional, cujo ideário está bem refletido na Declaração Universal de Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789. O limite que o Estado impõe a si mesmo, sob a forma dos “direitos”, em Spinoza é um limite interno às relações de poder (para utilizar uma expressão anacrônica); um limite estabelecido no interesse comum de conservação da Cidade.

Spinoza parece tratar os maleáveis regimes de propriedade dentro desses parâmetros, sempre visando em última instância ao melhor governo, como dito. Assim, embora

sejam abordados sempre em segundo lugar, os regimes de propriedade estão presentes em todas as formas de governo delineadas por Spinoza, razão pela qual é lícito supor que essa não seja uma questão secundária, no sentido de subalterna. Se for esse o caso, a posição segunda da propriedade em relação ao governo e, conseqüentemente, à vida civil (isto é, comum) será apenas mais um traço específico de nosso autor, e não um verdadeiro empecilho à continuação da pesquisa.

Segunda dificuldade: é importante questionar, linguisticamente, o que Spinoza tem em mente quando escreve a palavra *propriedade*. É possível falar em *direito de propriedade* em relação a Spinoza?

O caminho a percorrer é mais longo quanto a esse aspecto. Hugo Grotius (1597-1645), jurista holandês muito influente, cujas teses provavelmente eram conhecidas de Spinoza, publicou em 1625 um dos livros fundadores do Direito moderno, intitulado *O direito da guerra e da paz*. Nele, especialmente no livro II, há uma teoria da apropriação de bens e da propriedade, em tempos de paz, já bastante desenvolvida. É uma referência linguística a considerar, ainda que o tratamento de conteúdo seja muito distinto do de Spinoza.

Além disso, em texto dedicado ao assunto, Alexandre Matheron (2011) defende que, ainda que recente, a propriedade já era considerada, na época de Spinoza, um *direito subjetivo real*: ou seja, o poder de alguém (direito subjetivo) sobre alguma coisa (*res*, real). E mais: segundo o autor, o direito de propriedade já se distinguiria de outros direitos pela característica de ser *exclusivo* (ou seja, o poder do proprietário afasta o dos demais) e, com algumas ressalvas, *absoluto* (ou seja, o poder do proprietário é o mais extenso possível sobre a coisa). São pontos a verificar e explorar.

De qualquer modo, vale o registro de que a categoria dos *direitos subjetivos*, isto é, dos poderes de indivíduos sobre coisas (*reais*) ou pessoas (*peçoais*) – a servidão era um instituto jurídico – já se vinha afirmando historicamente desde o século XIV, em confronto explícito com a tradição clássica, de Aristóteles a Tomás de Aquino, que encarava o Direito, digamos, de uma perspectiva “objetiva”, como uma relação de proporção (equidade) cujas bases de



conhecimento seriam dadas pela natureza das coisas. (Villey, 1969: 140-178).

Se a propriedade puder ser considerada, já no tempo de Spinoza, um *direito subjetivo*, como afirma Matheron, sem dúvida o será apenas sob a condição de que não se lhe dê o sentido de *direito natural do indivíduo*, que veio a prevalecer na modernidade, pois, como já mencionado, é apenas no estado civil, após a lei e o governo, que a propriedade pode aparecer (E, IV, prop. 37, esc.2; TP, II, §23).

#### 4 DO ÚTIL COMUM, DA POLÍTICA E DA PROPRIEDADE: TRAJETO DA HIPÓTESE DE PESQUISA

As noções de *utilidade*, *útil próprio* e *útil comum* nas relações inter-humanas devem ser pensadas dentro do cenário de pressupostos filosóficos de Spinoza, no qual ontologia, ética e política estão visceralmente entrelaçadas. Vejamos.

É na ideia de *conatus* que se encontra o ponto de partida para toda a antropologia spinozana: “[c]ada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (E, III, prop. 6). O *conatus* é o núcleo em torno do qual gravita a teoria das paixões, bem como a teoria política e moral de Spinoza (Matheron, 1988: 9). A humanidade não se pensa à parte da natureza, mas nela inserida, porque a natureza é que é o verdadeiro império (E., III, pref.); toda parte que se afirma como um todo destacado da natureza expressa uma *ideia inadequada*; *inadequada* no sentido spinozano, ou seja, o de uma falsa ideia, cuja causa se liga à *imaginação*, e não à *razão* relacional de todas as coisas. O *conatus* dos homens, o seu esforço em perseverar, a sua *essência*, a sua *potência*, é o *desejo* (E., III, def. dos afetos 1). E a *razão* aconselha, tanto quanto possível, à composição das *potências* individuais, pois “por meio da ajuda mútua, os homens conseguem muito mais facilmente aquilo de que precisam, e [...] apenas pela união de suas forças podem evitar os perigos que os ameaçam por toda parte” (E., IV, prop. 35, escólio).

Pois bem. A *utilidade* na *Ética* é aferida de acordo com um critério 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 TCI, §12).

Há menções bastante importantes ao *útil próprio* e ao *útil comum* nas proposições que vão de 35 até 40, da parte IV, da *Ética*. Mas parece ser no escólio da proposição 18, da mesma parte IV, que encontramos a evidência mais nítida do que sejam o *útil próprio* e o *útil comum* e de como um e outro se relacionam necessariamente.

O *útil próprio* é o amor de si; o esforço para conservar o próprio ser individualmente considerado; é o desejar o que, efetivamente, 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”. Existem coisas fora de nós que devem ser desejadas como *úteis* ao aumento da nossa própria *potência*. Dentre elas, “nada é mais útil ao homem do que o próprio homem”. Desenvolver-se só, isolado, à parte do mundo, é necessariamente *padecer*; é ser dominado pela imagem de uma suposta *utilidade*. O verdadeiro *útil próprio* envolve o *útil comum*, e vice-versa, porque a *utilidade comum* implica, ela mesma, o aumento das *potências* individuais isoladas. (E., IV, prop. 18, escólio).

Parece haver uma relação do *útil próprio* e do *útil comum* da *Ética*, obra mais importante de Spinoza, com o *verdadeiro bem* e o *sumo bem* do *Tratado da Correção do Intelecto* (§1º a 14), obra cuja conclusão foi abandonada pelo filósofo: enquanto o *verdadeiro bem* estaria nos meios que propiciam ao homem aumentar a sua *perfeição*, o *sumo bem* estaria na tendência comunitária de fruição dessa *perfeição*.

[P]ertence também à minha felicidade fazer com que muitos outros entendam o mesmo que eu, a fim de que o intelecto deles e seu apetite convenham totalmente com o meu intelecto e o meu apetite. E para que isso aconteça, é preciso entender tanto da Natureza quanto baste para adquirir semelhante natureza; a seguir, formar uma tal sociedade como é desejável para que o maior número chegue a isso do modo mais fácil e seguro.” (TCI, §14).

O *comum*, em Spinoza, não é simplesmente o coletivo, o todo. O *comum* é algo de que se participa; é o terceiro que se deixa perceber numa relação entre ao menos duas partes, como Deleuze costuma ressaltar (1969 e 2002). São, p.ex., dois ou mais amigos unidos pela ideia de amizade; o professor e o aluno, unidos pela ideia de educação; o juiz, os advogados e as partes, unidos pelas ideias de direito e justiça; o casal unido pela ideia de amor; os soldados unidos pela ideia de defesa da pátria; os cidadãos unidos pela ideia de Cidade.

Se não houver o *comum*, as partes estarão apenas justapostas, *padecendo* na solidão, num mero agregado de indivíduos, a despeito de eventuais aparências de união.

Essas noções, como se vê, transbordam para a teoria político-jurídica de Spinoza. Contudo, nesse trânsito da Ética para a Política, é necessário não perder de vista que “a vida política não é inaugurada como um ato da razão, mas como *racionalidade operante no interior das paixões*” (Chauí, 2003: 251). É dizer: a renovada constituição política da Cidade deve conceber os homens sem modelos idealísticos; deve concebê-los tais como eles são efetivamente, em grande medida dominados por *paixões* como o medo e a esperança, a vaidade, a glória, a inveja etc..

Não são poucas as referências de Spinoza, p.ex., a um egoísmo e a uma avareza próprios da natureza humana. Justamente no momento em que trata do regime de propriedade no Estado teocrático, nosso autor refere-se, p.ex., ao *interesse* como “o cerne e o estímulo de todas as ações humanas” (TTP, XVII: 271). Além disso, já no TP, Spinoza trata o afeto da *avareza* como “universal e constante” na vida política (TP, X, §6°).

Se, por um lado, a razão individual pode nos ajudar a conter a força dessas paixões, como Spinoza quis mostrar na Ética, por outro, esse é um caminho tão difícil quanto são raros os que o trilham (E, V, prop. 42). Enquanto a *beatitude* da Ética é para os poucos que se empenham e se alegram em descobrir, nela mesma, a virtude, a Política, fundada na necessária vida comum de dessemelhantes, deve compreender todos os cidadãos, sejam eles virtuosos, viciosos ou,

simplesmente, passivos e amedrontados. O árduo trabalho inaugural da Política é o de não sonegar as paixões, mas, tampouco, tornar-se mera expressão das paixões.

[A]queles vícios que são comuns em tempo de paz, dos quais estamos aqui a falar [*gastos excessivos com banquetes, jogos, adornos*], nunca devem se 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. (TP, X, §6°).

O governo da Cidade não pode dispensar as *instituições*. O *regime de governo*, o *direito da Cidade*, o *exército*, a *justiça*, o *mercado* são algumas dessas instituições. E vale lembrar que Spinoza, de forma revolucionária para o século XVII, desenvolve sua teoria política a partir de uma contundente afirmação democrática: o regime democrático é o que, nas palavras do filósofo, “mais se aproxima da liberdade que a natureza reconhece a cada um” (TTP, Cap. XVI: 242).

Tal afirmação democrática se revela, inclusive, na estruturação dos regimes monárquico e aristocrático que, em vez de repudiar infantilmente, Spinoza aborda, sob certas condições, de forma “positiva” no TP – condições essas que exigem a séria consideração dos interesses comuns naqueles regimes, ainda que não haja participação direta do povo no governo.

A *propriedade* é, também ela, uma instituição, tratada por Spinoza, como visto, sempre dentro de uma perspectiva de melhor governar a Cidade. Se, no plano ético, a imagem da alegria advinda da apropriação de bens, além do necessário para o aumento da *potência de agir*, remete às *ideias inadequadas*, parece que, por outro lado, o filósofo entendeu que a propriedade privada, de móveis e/ou imóveis, não poderia, simplesmente, ser suprimida no plano político.

Com efeito, a propriedade, no plano ético, é uma falsa *utilidade*. As coisas exteriores só nos são verdadeiramente úteis na medida em que aumentam nossa *potência de agir*. E, na

Ética, é à alimentação e à nutrição do corpo que Spinoza dá maior realce em nossa relação com os bens (E., IV, Ap., cap. 27). Investir os esforços da existência ética na apropriação/acumulação de bens, e na consequente reivindicação de um direito de propriedade sobre eles, seria conduzir-se por uma ideia inadequada da utilidade, que nos afasta do trajeto que permite a experimentação da verdadeira liberdade ou beatitude. Na relação dos homens com os bens, o *uso* e o *consumo* moderado seriam suficientes à vida ética, não tendo qualquer relevância a titulação e acumulação proprietária. Seguem dois trechos da Ética sobre o *dinheiro* que fundamentam a interpretação ora apresentada:

Capítulo 28. Entretanto, para obter essas coisas, dificilmente bastariam as forças de cada um, se os homens não prestassem serviços uns aos outros. O fato é que todas as coisas acabaram por se resumir ao dinheiro. Daí que sua imagem costuma ocupar inteiramente a mente do vulgo, pois dificilmente podem imaginar alguma outra espécie de alegria que não seja a que vem acompanhada da ideia do dinheiro como causa.

Capítulo 29. Esse vício, entretanto, só pode ser atribuído àqueles que buscam o dinheiro não porque este lhes falte ou para suprir suas necessidades, mas porque aprenderam a arte do lucro, da qual muito se vangloriam. [...] Em troca, aqueles que aprenderam a verdadeira utilidade do dinheiro e regulam a proporção de suas divisas exclusivamente por suas próprias necessidades vivem felizes com pouco. (E, IV, Ap.).

Lembremos, em acréscimo, a tendência à fruição comunitária que toda real *utilidade* comporta em Spinoza e, então, confirmaremos que a alegria provinda da propriedade privada, no plano ético, é mesmo fruto apenas da imaginação, não da razão.

No plano político, contudo, em lugar do verdadeiro *útil próprio* aparece o incontornável *interesse particular* que move as ações humanas (TTP, XVII: 271). É o próprio filósofo quem realça as bases realistas sobre as quais se deve edificar a política: “aqueles que [...] se

persuadem de poder induzir, quer a multidão, quer os que se confrontam com assuntos públicos, a viver segundo o que a razão prescreve, sonham com o século dourado dos poetas, ou seja, com uma fábula” (TP, cap. I, §5). Talvez seja por isso que, na estruturação feita por Spinoza, em todos os regimes de governo mais aptos a se conservarem, algum grau de apropriação privada, de bens móveis e/ou imóveis, sempre está presente – mesmo no regime monárquico, em que as terras deveriam ser públicas, mas a acumulação de dinheiro e a apropriação privada de bens móveis seriam livres. Como escreve Matheron, “o Estado, também ele, está [...] submetido a constrangimentos: ele pode agir sobre o regime da propriedade, e ele deve fazê-lo se quer sobreviver, mas não de um modo qualquer: ele não pode agir *diretamente* se não pela via da propriedade fundiária.”<sup>2</sup> (2011: 261).

Se for mesmo assim, a propriedade representa um problema que deve ser resolvido *positivamente*, à semelhança do que fez o filósofo com a Monarquia e a Aristocracia – regimes de governo que, como sabemos, não eram os preferidos de Spinoza. Isto é, parece que devemos, com Spinoza, pensar a propriedade como uma instituição em alguma medida incontornável politicamente, pelo menos em relação à acumulação de dinheiro e de bens móveis: seja porque o afeto da avareza não se extingue por decreto, seja porque, no caso dos bens móveis, não se deve proibir aquilo que não se pode controlar. Mas nem por isso podemos deixar à apropriação privada o caminho livre de atenta regulamentação; regulamentação cuja função é a de induzir os cidadãos à realização, tanto quanto possível, da cooperação e da concórdia e à percepção da necessária precedência do governo e dos direitos comuns sobre a propriedade.

No plano ético, o que está em questão é uma filosofia que insere o *útil próprio* dentro de uma lógica do *útil comum*, sem negar, mas antes

<sup>2</sup> Tradução livre. No original: “L’État, lui aussi, est donc soumis à des contraentes: il peut agir sur le régime de la propriété, et il le doit s’il veut survivre, mais non pas n’importe comment: il ne peut agir *directement* que par le biais de la propriété foncière.”

para potencializar, o *útil próprio*. No plano político, diferentemente, afastada a ilusão de a todos conduzir pelos ditames da razão, a delicada costura institucional spinozana parece estar sempre orientada à canalização dos interesses e paixões particulares – que nada mais são do que ideias inadequadas do *útil próprio* – para a realização e, dentro do possível, a percepção de utilidades comuns. A percepção efetiva da verdadeira *utilidade* é uma experiência ética, que não pode servir de base fundamental para a política, mas que, ainda assim, não se deve perder de vista no processo instituinte da Cidade.





## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### PRIMÁRIAS

Espinosa, B. *Tratado da Correção do Intelecto*. Tradução e notas de Carlos Lopes de Mattos. In: \_\_\_\_\_. **Espinosa**. Seleção de textos de Marilena Chauí; traduções por Marilena Chauí et al. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 41-68. (Os Pensadores). (TCI).

\_\_\_\_\_. **Tratado Político**. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009. (TP)

\_\_\_\_\_. **Tratado Teológico-político**. 2. ed. São Paulo, trad. Diogo Pires Aurélio: Martins Fontes, 2008. (TTP)

Spinoza, B.. **Ética**. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. (E)

### SECUNDÁRIAS

AURÉLIO, Diogo Pires. *Introdução*. In: **Tratado Político**. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

CHAUÍ, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

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

\_\_\_\_\_. **Espinosa: filosofia prática**. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

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

GUIMARAENS, Francisco de. **Direito, ética e política em Spinoza**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

LOPES, José Reinaldo de Lima. **O Direito na História**. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2009.

\_\_\_\_\_. **As palavras e a lei – Direito, ordem e justiça na história do pensamento jurídico moderno**. São Paulo: Editora 34, 2004.

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.

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

