XXIV ENCONTRO NACIONAL DO CONPEDI - UFS

FILOSOFIA DO DIREITO

CONSTANÇA TEREZINHA MARCONDES CESAR

Copyright © 2015 Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito

Todos os direitos reservados e protegidos.
Nenhuma parte deste livro poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

Diretoria – Conpedi
Presidente - Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa – UFRN
Vice-presidente Sul - Prof. Dr. José Alcebíades de Oliveira Junior - UFRGS
Vice-presidente Sudeste - Prof. Dr. João Marcelo de Lima Assafim - UCAM
Vice-presidente Nordeste - Profa. Dra. Gina Vidal Marcílio Pompeu - UNIFOR
Vice-presidente Norte/Centro - Profa. Dra. Julia Maurmann Ximenes - IDP
Secretário Executivo -Prof. Dr. Orides Mezzaroba - UFSC
Secretário Adjunto - Prof. Dr. Felipe Chiarello de Souza Pinto – Mackenzie

Conselho Fiscal
Prof. Dr. José Querino Tavares Neto - UFG /PUC PR
Prof. Dr. Roberto Correia da Silva Gomes Caldas - PUC SP
Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Naspolini Sanches - UNINOVE
Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva - UFS (suplente)
Prof. Dr. Paulo Roberto Lyrio Pimenta - UFBA (suplente)

Representante Discente - Mestrando Caio Augusto Souza Lara - UFMG (titular)

Secretarias
Diretor de Informática - Prof. Dr. Aires José Rover – UFSC
Diretor de Relações com a Graduação - Prof. Dr. Alexandre Walmott Borgs – UFU
Diretor de Relações Internacionais - Prof. Dr. Antonio Carlos Diniz Murta - FUMEC
Diretora de Apoio Institucional - Profa. Dra. Clerilei Aparecida Bier - UDESC
Diretor de Educação Jurídica - Prof. Dr. Eid Badr - UEA / ESBAM / OAB-AM
Diretoras de Eventos - Profa. Dra. Valesca Raizer Borges Moschen – UFES e Profa. Dra. Viviane Coêlho de Séllos Knoerr - UNICURITIBA
Diretor de Apoio Interinstitucional - Prof. Dr. Vladmir Oliveira da Silveira – UNINOVE

F488

Filosofia do direito [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI/UFS;
Coordenadores: Clóvis Marinho de Barros Falcão, Constança Terezinha Marcondes Cesar – Florianópolis: CONPEDI, 2015.

Inclui bibliografia
ISBN: 978-85-5505-056-5
Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações
Tema: DIREITO, CONSTITUIÇÃO E CIDADANIA: contribuições para os objetivos de desenvolvimento do Milênio

1. Direito – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Brasil – Encontros. 2. Filosofia. I. Encontro Nacional do CONPEDI/UFS (24. : 2015 : Aracaju, SE).

CDU: 34

CONPEDI
Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito

Florianópolis – Santa Catarina – SC
www.conpedi.org.br

XXIV ENCONTRO NACIONAL DO CONPEDI - UFS

FILOSOFIA DO DIREITO

Apresentação

É com satisfação que apresentamos os trabalhos apresentados no GT de Filosofia do Direito do XXIV Encontro Nacional do Conpedi, realizado no campus da Universidade Federal de Sergipe. É sempre preciosa uma oportunidade de discutir um campo tão antigo, e tão importante para compreender e também testar os limites do pensamento jurídico. Os pesquisadores, uma vez mais, demonstraram como é rica e plural a produção jurídico-filosófica nas escolas de direito no Brasil. Mais do que a quantidade, precisamos aumentar a qualidade do trabalho em filosofia do direito, e o evento abraçou essa ideia.

O livro tem uma importância dupla. Por um lado, registra o trabalho desenvolvido pelos pesquisadores e apresentados à avaliação e seleção desta banca; por outro, permite ampliar a perspectiva e continuar os diálogos que apenas iniciaram nos poucos minutos destinados à apresentação de cada trabalho. A pesquisa, ainda mais quando envolve a reflexão filosófica, pede calma, e seria muito limitada se constituída apenas da apresentação e da sessão de perguntas. O texto, amadurecido e costurado pelos autores, permite o contato silencioso e calmo com cada trabalho apresentado, singularmente valioso.

Este livro é, antes de tudo, um convite à conversa e à reflexão. Entre tantos e variados temas, cada leitor encontrará uma mesa em que se sentirá mais à vontade, puxará sua cadeira e interagirá com dedicados pesquisadores. Esperamos que a publicação desses trabalhos integre mais pessoas à deliciosa conversa do dia 4 de julho de 2015.

Os coordenadores.

NOTAS SOBRE A TENSÃO SPINOZA-MARX ACERCA DA PROPRIEDADE PRIVADA

NOTES ON SPINOZA-MARX TENSION ABOUT PRIVATE PROPERTY

Francisco de Guimaraens
João Maurício Martins de Abreu

Resumo

Este artigo ensaia um desenvolvimento teórico para três hipóteses sobre o tratamento da propriedade privada na obra de Spinoza, em comparação com a crítica do instituto na tradição marxista. Primeira hipótese: Spinoza concordaria com a afirmação histórica da propriedade privada, como feita pela tradição marxista, mas possivelmente ele faria a importante ressalva de que o apetite de apropriação é um afeto natural dos homens. Segunda hipótese: Spinoza concordaria com a afirmação de que a propriedade privada e o apetite de apropriação têm um caráter de alienação, como afirmado pelo jovem Marx; antes de tudo eles alienam o homem de si mesmo; mas possivelmente observaria que é apenas no plano ético que a plena emancipação do homem pode ser conquistada. Terceira hipótese: divergindo do proposto por Marx e Engels, Spinoza provavelmente consideraria irrealizável politicamente a supressão de qualquer tipo de concentração de poder e, portanto, de exploração sob alguma forma de propriedade privada, justamente porque o apetite de apropriação tem uma base natural incontrolável politicamente. Para Spinoza, a propriedade não poderia ser o centro irradiador da lógica política, mas tampouco poderia ser extinta.

Palavras-chave: Propriedade, Apetite de apropriação, Spinoza e tradição marxista

Abstract/Resumen/Résumé

This paper investigates three hypotheses about the tension between the treatment of private property in the work of Spinoza and the Marxist tradition. First hypothesis: Spinoza would agree with the historical statute of private property, as made by the Marxist tradition, but perhaps he would make the important alert that the appetite of ownership is a natural affection of men. Second hypothesis: Spinoza would agree with the statement that private property and the appetite of ownership represent a way to alienation, as stated by the young Marx; first of all they alienate one from himself; but possibly Spinoza would add that only in ethical sphere the full emancipation of man can be earned. Third hypothesis: in opposition to Marx and Engels, Spinoza probably would consider politically impossible eliminate any kind of concentration of power - and therefore exploitation - under some form of private property, precisely because the appetite of ownership have a natural basis uncontrollable politically. For Spinoza, property could not be the center of political logic, but could either be extinguished.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Property, Appetite of ownership, Spinoza and marxist tradition

1. Introdução

Este trabalho é parte de uma pesquisa mais ampla, que gira em torno da seguinte questão geral: há uma *via original*, na obra de Spinoza, para pensar a apropriação de bens e a propriedade privada?

Dizer *via original* é deixar subentendidas, ao mesmo tempo, duas coisas. Primeira: Spinoza não nos oferece uma teoria pronta sobre a propriedade, mas talvez uma via entreaberta para, inspirados nele, explorarmos o tema; segunda: para ser realmente original, essa via entreaberta não deve levar a uma estrada já totalmente pavimentada e desenvolvida; se for original, a concepção da apropriação e da propriedade privada em Spinoza nos inspirará à abertura de vias marginais ou, se não tanto, vias transversais às principais concepções da propriedade historicamente desenvolvidas.

Para testar a possível originalidade de Spinoza com relação à propriedade, devemos, portanto, confrontá-la, antes de tudo, com as duas principais vias do pensamento político-econômico acerca do tema: a tradição liberal e a tradição marxista.

São tradições em sentidos diametralmente opostos. A tradição liberal caracteriza-se, numa síntese genérica, por elevar a apropriação privada à condição de direito subjetivo *natural* ou *constitucionalmente protegido* (normalmente como cláusula pétrea); isto é, por dar à apropriação privada (causa) a segurança de um direito de propriedade (efeito), com o declarado intuito de retirar a propriedade privada do alcance dos processos políticos e sociais, por mais revolucionários que possam vir a ser[1]. Já a tradição marxista, genericamente retratada, caracteriza-se pela inserção histórica da propriedade privada dentro dos sucessivos antagonismos de classe; daí por que encara o direito de propriedade moderno como uma tentativa da classe burguesa de assegurar o domínio de suas conquistas históricas e, com isso, impedir a evolução social para o comunismo. Numa frase: a tradição liberal *naturaliza* a propriedade privada; a tradição marxista concebe-a como uma etapa histórica a ser superada.

As notas que seguem buscam traçar um primeiro panorama das diferenças da noção de propriedade em Spinoza e em Marx.

2. Principais linhas da tradição marxista sobre a propriedade privada, com vistas a um contraponto com Spinoza

[1] Sobre o tema, existe trabalho didático de Norberto Bobbio, em cujo segundo capítulo, intitulado "Os direitos do homem", esse pressuposto filosófico do liberalismo fica bem claro, embora exposto dentro do discurso de limitação do poder do soberano, e não dos processos históricos, através dos *direitos*. (Bobbio, 1994: 11-16)

Marx pensa a propriedade como *capital*, como domínio exclusivo de alguém sobre um valor que se acumula e se valoriza, ao infinito, via exploração do trabalho alheio. Essa é a tônica da tradição marxista acerca da propriedade privada: desde a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* ao *Capital*; desde *A questão judaica* até os trabalhos de Engels sobre a *questão da habitação* do proletariado na Inglaterra, passando, de forma decisiva, pelo *Manifesto do Partido Comunista.*

No Capítulo final de sua inacabada *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843), Marx contesta a capacidade transcendente que Hegel atribui ao Estado e suas instituições em relação à sociedade civil e situa nas instituições econômicas das sociedades dominadas pelo modo de produção capitalista o centro irradiador e explicativo das relações sociais e das organizações e instituições estatais. Dentre essas instituições econômicas de proa encontra-se a propriedade capitalista. O Estado e sua Constituição Política são, segundo Marx, impotentes diante da propriedade capitalista, justamente porque são determinados por ela. O Estado é o reflexo político das relações econômicas que dominam a sociedade civil.

No trecho a seguir, em que discute o poder de o direito de primogenitura (o *morgadio*) instituído pelo Estado incidir sobre a propriedade privada (como garantia da segurança e da estabilidade da classe agrícola, proposta por Hegel), Marx mostra que esse e qualquer outro suposto poder da intervenção estatal é antes efeito de um princípio abstrato da propriedade capitalista, cujo sentido é a concentração de poder privado, do que causa atuante sobre esse princípio:

> [Hegel] faz da causa o efeito, e do efeito a causa, do determinante o determinado e do determinado o determinante.
> Mas qual é o conteúdo da constituição política, do fim político, qual é o fim desse fim? Qual é a sua substância? O *morgadio*, o *superlativo da propriedade privada*, a *propriedade privada soberana*. Que poder exerce o Estado político sobre a propriedade privada no morgadio? Ele o *isola* da família e da sociedade, ele o conduz à sua *autonomização abstrata*. Qual é, então, o poder do Estado político, em oposição a essa essência? A *ilusão* de que ele determina, onde ele é determinado. Ele rompe, é verdade, *a vontade da família e da sociedade*, mas apenas para dar existência à *vontade da propriedade privada que é sem vontade da família e da sociedade* e para reconhecer essa existência como a suprema existência do Estado político, como a suprema existência *ética*. (Marx, 2013: 121-2)

Quando Marx – e também Hegel – escreveram suas obras, o discurso naturalizante da propriedade privada já havia saído dos livros de filósofos políticos como Locke para ganhar o *status* de documento político declaratório desse *direito do homem*, desde a Declaração de 1789 até a Constituição francesa de 1795. Já vigorava na França, desde 1804, o Código

Napoleão, que iniciaria um processo de codificação do Direito que, cedo ou tarde, atingiria todo o continente europeu.

Mais do que revelar uma questão filológica, esses textos têm sua importância realçada por Marx como reflexos daquilo que a tradição marxista identifica como o pilar central das conquistas históricas da burguesia: a estreita ligação entre liberdade e propriedade privada – uma liberdade *egoística*, portanto. Em 1843, na obra *A questão judaica*, esse traço histórico característico das conquistas burguesas já havia sido identificado por Marx:

> 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. Sociedade que proclama acima de tudo o direito humano *'de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenues, du fruit de son travail et de son industrie'*. (Marx, 1843: www.marxists.org)

Fruto de um longo processo histórico de conflitos travados contra as instituições impregnadas dos valores feudais – processo que culminaria na Revolução Francesa de 1789 e, principalmente, na interrupção do processo revolucionário, o *Termidor*, de 1795 –, o *direito de propriedade abstrato* já agora estava politicamente estabelecido, de acordo com os interesses da burguesia: uma propriedade formalmente acessível a todos (independentemente de sua posição social) e sempre apta a ser comercializada. Essa propriedade, diz o Código Napoleão, é o poder de usar e abusar, gozar, fruir e dispor de um bem, com exclusão de terceiros.

Os regimes de propriedade com traços feudais estavam, então, historicamente superados pelo novo modo de produção, principalmente no que se refere às distinções de estamento social, que se refletiam sobre o título do domínio exercido sobre os bens: aos cavalheiros o *domínio eminente*, que outorga o direito de exigir tributos de quem ocupe "suas" terras; aos vassalos, o *domínio direto*, que impõe dever de cultivo, trabalho e pagamento de tributos.

Marx e Engels exaltam a superação histórica do feudalismo pela burguesia. As referências de Marx à Idade Média são sempre ácidas, como quando ele escreve que a história da Idade Média é uma "história da humanidade animal, uma *zoologia*"! (Marx, 2013: 104). Daí se explica por que, logo nas primeiras páginas do *Manifesto Comunista* (1848), elogiam o papel "eminentemente revolucionário" exercido pela classe burguesa e consideram suas conquistas uma etapa fundamental do processo histórico da civilização – inclusive a

propriedade capitalista. Ao mesmo tempo, Marx e Engels destacam que essa etapa histórica já nasceria com a marca de sua dissolução, porque a *propriedade burguesa* pressupõe a *exploração proletária*, a exploração da classe trabalhadora, muito mais numerosa. Como anota Engels, o que distingue caracteristicamente a *burguesia* de *proletariado* tem como referência central a propriedade privada:

> Por burguesia entende-se a classe dos capitalistas modernos, proprietários dos meios de produção social que empregam o trabalho assalariado. Por proletariado, a classe dos assalariados modernos que, não tendo meios próprios de produção, são obrigados a vender sua força de trabalho para sobreviver. (Marx e Engels, 2002: 40, n.1)

Ao assentar-se sobre a igualdade formal, a igualdade de todos perante uma lei que sacraliza o direito abstrato de propriedade privada, sem considerar a distribuição concreta da riqueza, a burguesia pretenderia engessar a história, defender suas conquistas e legitimar, com um discurso naturalizante da propriedade, seu domínio e exploração sobre o proletariado. Contudo, tornada consciente essa exploração, e unidas as forças da maioria proletária contra a minoria burguesa, a ascensão de uma nova etapa histórica seria inevitável, etapa em que a *propriedade privada* deveria ser abolida, no sentido de superada.

O caráter evolutivo e civilizatório da abolição da propriedade privada continha, nos *Manuscritos Econômicos Filosóficos*, um sentido de superação da lógica objetificante da propriedade, como lógica do *ter*, que aliena o homem de si mesmo. Extremando-se de Proudhon, Fourier e Saint Simon, o jovem Marx defende que a verdadeira propriedade é a propriedade humana, aquela que se desenvolve socialmente nos homens e para os homens:

> A anulação da propriedade privada é, pois, a *emancipação* completa de todos os atributos e sentidos humanos. Ela é essa emancipação porque esses atributos e sentidos tornaram-se *humanos*, tanto sob o ponto de vista subjetivo quanto sob o objetivo. O olho tornou-se olho *humano* quando seu *objeto* passou a ser um objeto humano, social, criado pelo homem e a este destinado. Os sentidos, portanto, tornaram-se diretamente teóricos na prática. Eles se relacionam com a coisa em atenção a esta, mas a própria coisa é uma *relação humana* objetiva consigo mesma e com o homem, e vice-versa. A necessidade e a fruição, portanto, perderam seu caráter *egoísta*, e a natureza perdeu sua mera utilidade pelo fato de sua utilização ter-se tornado utilização *humana*. (Marx, 1844: www.marxists.org)

Mas é o *Manifesto Comunista* marca o momento em que a superação e supressão da propriedade privada se despe do tom humanista do jovem Marx para ser alçada à condição de núcleo decisivo da afirmação histórica de um modo de produção comunista sobre o capitalismo.

Os trechos do *Manifesto* que tratam da abolição da *propriedade privada* são famosos e têm grande apelo retórico.[2] Há, contudo, uma nuance no discurso de Marx e Engels que é o centro do argumento e que merece, por isso, destaque maior: a *propriedade privada* a ser abolida é a *propriedade burguesa*, aquela que se converte em poder social de exploração do trabalho alheio. "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, 2002: 54).

Portanto, a propriedade privada deve ser abolida na medida em que se confundiria, na fase moderna da história, com o meio econômico-institucional de exploração da classe trabalhadora pela burguesia. Abolir a propriedade privada, na tradição marxista, tem um sentido emancipatório e significa abolir as formas de relação capitalistas.

Note-se, por fim, que a abolição da propriedade privada preconizada pela tradição marxista deve ser, na verdade, uma *superação* histórica da propriedade burguesa para a criação de algo novo e mais desenvolvido; a criação de uma sociedade que se relacione com a riqueza e a escassez, ao mesmo tempo, de modo próspero e não exploratório; um novo modo de produção que deve ser, por um lado, muito diferente de uma filosofia da miséria e, por outro, igualmente diferente de um resgate de formas exploratórias típicas do feudalismo, já ultrapassadas pela revolução burguesa.

3. A propriedade privada na obra de Spinoza

A investigação proposta neste trabalho requer a exposição das noções do pensamento de Spinoza necessárias à devida compreensão do problema da apropriação desenvolvido em sua obra. Para tanto, apresentaremos a seguir os fundamentos ontológicos e políticos sem os quais tal problema não pode ser concebido adequadamente.

---

[2] Referimo-nos, ilustrativamente, a este: "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." (Marx e Engels, 2002: 52)

3.1. Causalidade imanente, potência e direito natural

A noção de direito natural spinozana possui raízes ontológicas. Para compreendê-la é preciso investigar a ideia de causa, conceito essencial para a organização de sua ontologia.

O conceito spinozano de causa marca uma inovação no pensamento filosófico. Sua proposta de compreensão da causalidade é, ao mesmo tempo, uma refutação do modelo da causalidade herdado da tradição escolástica, que, ao interpretar os arquétipos aristotélicos da causalidade (formal, material, final e eficiente), filiava-se à causa final para promover a inteligibilidade do mundo, e da própria tradição moderna – cartesiana ou mesmo hobbesiana – que recusou a causalidade final para pôr no lugar uma versão desidratada do finalismo, a causalidade eficiente transitiva. Absorver a real dimensão da revolução no pensamento produzida por Spinoza demanda um esforço de comparação entre os três modelos de causalidade em jogo: o finalismo, a causalidade eficiente transitiva e a causalidade eficiente imanente[3], modelo de causalidade constitutivo da ontologia de Spinoza.

O finalismo é, a rigor, o grande adversário dos pensadores do século XVII. Descartes[4], Hobbes e Spinoza são exemplos de que o finalismo foi golpeado por filósofos dos mais distintos matizes. A crítica spinozana é certamente a mais incisiva. No Apêndice da Parte I da *Ética* Spinoza demonstra que a tão arraigada ideia de a produção das coisas obedecer alguma finalidade se constitui em asilo da própria ignorância. Da mesma forma, as noções universais antitéticas – bem e mal, ordem e desordem, perfeição e imperfeição – vinculadas ao finalismo, já que segundo a doutrina finalista busca-se o bem, a ordem e a perfeição, também mais refletem ignorância do que explicam adequadamente a realidade. Ou seja, é porque não se conhecem as causas necessárias instituintes de um certo efeito que se percebe tal efeito a partir de uma vontade transcendente a orientar toda a cadeia causal para sua produção. Ou ainda considera-se que o efeito produzido possui um certo destino inscrito nele pela vontade transcendente que lhe determinou. Assim, acredita-se que a boca serve para comer, o boi para pastar e alimentar os homens, a água para matar a sede etc..

---

[3] A respeito da noção de causalidade eficiente imanente, Deleuze esclarece as questões centrais do conceito nos seguintes termos: "Uma coisa finita existente remete a outra coisa finita como causa. Devemos evitar, porém, dizer que uma coisa finita está submetida a uma dupla causalidade, uma horizontal constituída pela série indefinida das outras coisas, e a outra vertical, constituída por Deus. Isto porque, em cada termo da série, somos reenviados a Deus como aquilo que determina a causa que terá o seu efeito (*Ética*, I, 26). Assim, Deus jamais é causa remota, mas sim atingível desde o primeiro termo da regressão. (...) Considerada em seu sentido único e na sua única modalidade, a causa é essencialmente *imanente*: isto é, permanece em si para produzir (por oposição à causa transitiva), e o efeito não provém dela tampouco (por oposição à causa emanante) (DELEUZE, 2002, p. 63).

[4] Sobre Descartes é preciso ressaltar que o finalismo está ausente de sua física, embora persevere em sua moral.

A noção de causalidade eficiente transitiva, presente nas obras de Descartes e de Hobbes, foi a primeira das estratégias modernas de refutação da ontologia finalista. Ao considerar que as coisas produzem umas às outras e se afetam sem que obedeçam a finalidades prévias ou a modelos de perfeição, essa concepção da causalidade promoveu uma ruptura com o finalismo. A física cartesiana, por exemplo, não contém qualquer índice de finalismo. Para Descartes, as coisas se movem de acordo com leis mecânicas certas e determinadas, e não de acordo com uma finalidade prévia nelas inscrita. O modelo do relógio[5] usado para explicar o mecanismo necessário e determinado de funcionamento da natureza extensa é um exemplo desse desacordo de Descartes com o finalismo. No entanto, o modelo causal de Descartes, também adotado por Hobbes, conserva um resíduo do finalismo: a transitividade. A causalidade cartesiana envolve uma incomensurabilidade entre a causa e o efeito, um abismo entre a causa agente e o efeito paciente da causa.

A causa eficiente transitiva produz efeitos fora de si e em nada se deixa afetar por seus efeitos, do contrário se tornaria efeito, jamais causa[6]. A relação entre a alma e o corpo em Descartes demonstra essa noção precisamente. Ou bem o corpo produz fora de si efeitos na alma, que experimenta as ações do corpo como paixões, ou bem a alma submete o corpo a seu domínio, contém o corpo, neutraliza toda e qualquer experiência afetiva. As relações de transitividade causal guardam resíduos de transcendência, aspecto marcante do finalismo, e se fundam na primeira causa de todas, Deus, criador transitivo do mundo.

Para Spinoza, a causalidade é de todo distinta. Seu modelo é o da causalidade eficiente imanente, a mais radical refutação do finalismo por haver expelido os resíduos finalistas ainda presentes na tradição do pensamento do século XVII. Uma causa eficiente imanente se define pela necessária relação entre a causa e o efeito. Não há causa que não produza efeito e não há efeito que não seja causa de outros efeitos. O modelo de causalidade eficiente imanente estabelece que o processo de causalidade é autopoiético e institui os efeitos em si mesmo. A

---

[5] "Suponho que o corpo não seja outra coisa senão uma estátua ou máquina de terra, que Deus forma intencionalmente para torná-la o mais possível semelhante a nós. De modo que ele não apenas lhe dá externamente a cor e a figura de todos os nossos membros, como também coloca dentro dela todas as peças que são necessárias para fazer que ela ande, coma, respire e, enfim, imite todas as nossas funções que possam ser imaginadas como procedentes da matéria e que só dependem da disposição dos órgãos. Nós vemos relógios, fontes artificiais, moinhos e outras máquinas semelhantes que, sendo feitas pelos homens, não deixam de ter a força de se mover por si mesmas de diversas maneiras." (DESCARTES, 2009, Capítulo XVIII, p. 251).

[6] Descartes se vale da noção de causalidade transitiva para explicar o surgimento do movimento. O movimento não é inerente à matéria, como em Spinoza, mas criado por Deus e transmitido às coisas que, por sua própria natureza, não se moveriam não fosse a intervenção de Deus. Além disso, Deus não apenas criou o movimento e o transmitiu às coisas como conserva indefinidamente o movimento criado. "Quanto à primeira (*causa universal do movimento*), parece-me evidente que só pode ser Deus, cuja onipotência deu origem à matéria com o seu movimento e o repouso das suas partes, conservando agora no universo, pelo seu concurso ordinário, tanto movimento e repouso como quando o criou" (DESCARTES, 1997, Segunda Parte, 36, p. 75).

causa eficiente imanente não se afasta de seus efeitos; ela se expressa pelos seus efeitos que, por serem também causas de outros efeitos, exprimem a causa. Não há qualquer incomensurabilidade entre a causa e seus efeitos, na medida em que os efeitos são também parte do processo de causalidade que os engendrou. Conforme expressão de Marilena Chaui, os efeitos além de serem parte, tomam parte na rede de múltiplas causas que produz todas as causas, na causalidade multidirecional (Althusser) instituinte de todas as coisas. Não há causa que não produza efeitos e não há efeito que não seja causa. Nada determina necessariamente que uma causa seja expressão de plena atividade e nem todo efeito é sinal de absoluta passividade. Eis uma conclusão necessária da multidirecionalidade causal. Essa concepção de causalidade estabelece os fundamentos necessários ao conceito de direito natural no pensamento de Spinoza. Há, portanto, raízes ontológicas de um dos conceitos essenciais à formação do pensamento político-jurídico spinozano.

A ideia de causa eficiente imanente se relaciona com a concepção de potência. Para Spinoza, cada coisa existente exprime de um certo modo a potência da Natureza inteira e é essa potência, sempre plena e atual – jamais potencial -, determinante para a produção de efeitos por cada coisa. A potência assinala aquilo que a coisa tem de realidade, ou seja, trata-se de um grau de intensidade que afirma a coisa no real, que realiza a existência da mesma. Ser potente é afirmar-se na existência, é a realização sempre atual do esforço em perseverar na existência. Todas as coisas que existem se esforçam em perseverar, afirmam necessariamente sua potência e produzem tanto quanto sua potência permite. Esse esforço em perseverar – o *conatus* – é expressão certa e determinada da potência da Natureza inteira, que se realiza nas coisas instituída pela própria potência absolutamente infinita da Natureza. Essa cadeia de causalidade multidirecional é autopoiética na medida em que a produção se estabelece atual e incessantemente no interior da própria potência absolutamente infinita.

Nos homens, a potência se exprime como desejo, que mobiliza contínua e atualmente o esforço em perseverar em nossa existência. É em torno do desejo que se instituem os processos de subjetivação, de investimento subjetivo e objetivo dos afetos e, por consequência, dos direitos. O desejo é o afeto que conduz os homens a produzir efeitos no real. Trata-se da expressão afetiva da potência singular de cada indivíduo, o direito natural de cada um. Em termos gerais e ainda muito abstratos, o direito natural é expressão atual da potência singular e realização político-jurídica do desejo. Trata-se do esforço em perseverar na existência exercido em meio aos demais homens e, simultaneamente, por cada um dos homens. Desse modo, o direito natural assinala tanto quanto – nem mais nem menos – aquilo que pode realizar a potência de alguém. Deste modo, trata-se não de uma abstração axiológica

ou de uma ordem objetiva transcendente, mas de uma realidade plena e atual, tudo aquilo que pode um ser humano realizar. Trata-se também de expressão do processo de causalidade imanente.

3.2. Ação, paixão, liberdade e apropriação em Hobbes e Spinoza

A distinção entre causalidade eficiente transitiva e causalidade eficiente imanente ganha contornos concretos quando se aplicam tais noções ontológicas à política e ao direito. É com base nessas noções que podemos compreender as diferenças entre a teoria político-jurídica de Hobbes e a de Spinoza.

Comecemos por Hobbes. A noção hobbesiana de causa – eficiente transitiva – envolve uma relação entre causa e efeito e entre ação e paixão marcada pela unilateralidade e pela externalidade. Hobbes, antes mesmo de Spinoza, já pensava a questão do direito natural a partir da ideia de *conatus*, de desejo e de afeto[7]. Para tanto, Hobbes valeu-se de uma física que afirmava que a inércia era fruto de uma tendência de as coisas conservarem o movimento nelas impresso. Tal movimento, pelo mesmo princípio da inércia, se transmitiria aos corpos externos quando uma força maior se aplica sobre outra menor, ou seja, produz um efeito sobre outra coisa. Deste modo, para Hobbes ativo é sempre o corpo que produz o movimento em outro corpo, a causa se projeta para fora de si e, consequentemente, seus efeitos lhe são externos. Eis a externalidade da relação entre causa e efeito. Além disso, o ponto inicial da ação, do qual parte o movimento, é sempre ativo e o ponto em que a ação se investe é necessariamente passivo, por sofrer a ação externa. Eis a unilateralidade da relação entre causa e efeito. A externalidade e a unilateralidade da relação de causa e efeito transformam as noções de ação e paixão distintas somente quanto ao grau, jamais quanto à sua natureza[8]. Por essa razão, Hobbes afirma que as ações humanas procedem das paixões e que qualquer tipo de interferência na opinião alheia, a fim de produzir opinião semelhante à nossa, é necessariamente uma ação (HOBBES, 2010, Capítulos XII e XIII, p. 59 à p. 67). Não há, portanto, qualquer distinção entre ação e paixão, senão o ponto de onde parte o movimento ou a influência.

---

[7] "The fear of violent death expresses most forcefully the most powerful and the most fundamental of all natural desires, the initial desire, the desire of self-preservation. If, then, natural law must be deduced from the desire for self-preservation is the sole root of all justice and morality, the fundamental moral fact is not a duty, but a right; all duties are derivative from the fundamental and inalienable right of self-preservation" (STRAUSS, 1992, pp. 180-181).

[8] "De fato, como Aristóteles e Descartes, Hobbes distingue ação e paixão apenas extrinsecamente: a ação se refere ao termo sobre o qual um movimento incide. Isso significa, numa perspectiva hobbesiana, que além de externa, a diferença entre ação e paixão é apenas de grau e não de natureza" (CHAUI, 2003, p. 308).

A partir dessa noção de causalidade eficiente transitiva e de seus desdobramentos resumidamente expostos, é possível compreender a ideia hobbesiana de liberdade. Livre é aquela coisa que age, que realiza efeitos fora de si sem que sofra constrangimentos externos, ou seja, sem que padeça do movimento de coisas externas[9]. A liberdade hobbesiana é essencialmente negativa, na medida em que ela se define pela ausência de impedimentos. Livre é aquela coisa que não é obstada de realizar seus movimentos. Não é por acaso que Hobbes enxerga o Estado como instância de limitação da liberdade naturalmente exercida no estado de natureza. Mas, efetivamente, de que se trata essa liberdade natural perdida quando os homens concordam em abandoná-la para instituir o Estado?

A liberdade natural se define por um desejo ilimitado de apropriação, de dignidade e de glória[10], afinal o homem no estado de natureza não possui constrangimentos externos para expressão de seus desejos. Sua tendência natural é tomar para si as coisas alheias e buscar constantemente a glória[11], ou seja, causar efeitos nas opiniões alheias. Para Hobbes, o desejo de apropriação é também material, mas não somente. A noção de propriedade com a qual Hobbes trabalha ainda envolve "a correção, o decoro, o cabimento, a legitimidade" (RIBEIRO, 1999, p. 81). A liberdade hobbesiana não diz respeito apenas a um movimento de apropriação de bens, mas de conquista de almas, um constante esforço de adesão afetiva aos desejos individuais[12]. Trata-se da busca por dinheiro, honra e sexo, exemplos usados Spinoza em seu *Tratado da Reforma do Entendimento* para refletir sobre o problema do desejo de apropriação.

O individualismo hobbesiano é, sem dúvida, mais complexo e profundo do que o individualismo burguês, mas não deixa de servir de inspiração para concepção negativa de liberdade burguesa. Ser livre é, para Hobbes e para a burguesia de seu tempo, não sofrer constrangimentos externos. Liberdade é ação e a atividade pressupõe que o agente não é impedido por nenhum movimento externo, do contrário cairia na passividade e perderia sua liberdade.

---

[9] Ver HOBBES, 1998, Capítulo IX, 9, p. 148 e HOBBES, 1983, Capítulo XXI, p. 129. 1983.

[10] "Os homens estão constantemente envolvidos em uma competição pela honra e pela dignidade" (HOBBES, 1983, Capítulo XVII, p. 104).

[11] Sobre a relação entre Hobbes e a glória, ver RIBEIRO, 1999, capítulo II.

[12] "Toda associação, portanto, ou é para o ganho ou para a glória – isto é: não tanto para o amor de nossos próximos, quanto pelo amor de nós mesmos. Mas nenhuma associação pode ter grandeza, ou ser duradoura, se começa da vã glória; porque essa glória é como a honra: se todos os homens a têm, nenhum a tem, pois consiste em comparação e precedência (...) Se fosse removido todo o medo, a natureza humana tenderia com muito mais avidez à dominação do que a construir uma sociedade. Devemos portanto concluir que a origem de todas as grandes e duradouras sociedades não provém da boa vontade recíproca que os homens tivessem uns para com os outros, mas do medo recíproco que uns tinham dos outros" (HOBBES, 1998, Parte I, Capítulo I, 3, p. 28).

O modelo de causalidade eficiente imanente adotado por Spinoza[13] determina outro cenário para a formação do conceito de liberdade e para a compreensão da ideia de apropriação. Tal conceito de liberdade não supõe meramente ausência de constrangimento e o processo de apropriação não envolve condições de possibilidade de expressão do desejo ilimitado de apropriação desde sua origem. O desejo ilimitado de apropriação originário constitui-se em impossibilidade física e lógica para Spinoza.

Retomemos a questão da causalidade eficiente imanente para adequada aproximação do processo de apropriação e do conceito de liberdade. Se a causalidade eficiente imanente produz efeitos em si mesma e não sai de si para produzir, a liberdade não leva em consideração apenas questões externas, mas se institui a partir de uma causalidade interna forte[14]. A relação entre causa e efeito não necessariamente estabelece um ponto de que parte a ação, a causa, e outro que padece da ação, o efeito. Em uma relação de imanência, o efeito, além de também ser causa de outros efeitos, é expressão da causa que o institui e nela se reflete. Deste modo, é possível que uma causa padeça dos efeitos que produz. O padecimento, na verdade, é um tanto mais sofisticado na concepção spinozana, na medida em que qualquer causa parcial de um efeito padece. Ser causa de um efeito não implica em ser necessariamente ativo, pois há sempre a possibilidade – muito frequente – de a causa ser parcial. Uma causa parcial de um efeito, aquela cujo efeito não se explica integralmente por ela, é uma causa passiva, tão mais passiva quanto mais parcial[15].

O exemplo mais evidente dessa situação é a posição do senhor de uma relação servil, escravista. O senhor, embora pratique sobre seus servos um sem-número de atos, invariavelmente é conduzido a praticá-los pelo ódio, a mais aguda, perniciosa e violenta de todas as tristezas. Para Spinoza, a tristeza e o ódio são sempre e necessariamente efeitos de causas externas naquele que experimenta esses afetos. Tais causas externas diminuem a potência de agir necessariamente (SPINOZA, *Ética*, Parte III, Proposição 59, Demonstração). Por essa razão, quem produz efeitos sob o domínio da tristeza ou do ódio se deixa conduzir

---

[13] "Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas" (SPINOZA. *Ética*, Parte I, Proposição 18).

[14] Para Marilena Chaui, o conceito spinozano de liberdade "não se define pela ausência de constrangimentos, mas pela potência interna de agir quando esta é mais forte do que a potência das causas externas. Para que a liberdade se exerça é necessário que o *conatus* desenvolva internamente uma força não só capaz de remover obstáculos, mas ainda capaz de interpretar o significado do próprio obstáculo, sem o que jamais poderá verdadeiramente enfrenta-lo" (CHAUI, 2003, p. 311).

[15] "Chamo de causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Chamo de causa inadequada ou parcial, por outro lado, aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só" (SPINOZA. *Ética*, Parte III, Definição 1). "Digo que agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, isto é, quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só. Digo, ao contrário, que padecemos quando, em nós, sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos causa senão parcial" (SPINOZA. *Ética*, Parte III, Definição 2).

pelas causas externas responsáveis por esses afetos. O senhor de escravos padece da relação escravista, é servo do ódio inerente à relação escravista também porque os efeitos da relação servil são sempre tristes. A relação de servidão tem uma causa instituinte: a alegria sádica e necessariamente triste do senhor[16], pois o desejo que se nutre da tristeza e do sofrimento alheio é uma alegria aparente. Na verdade, essa alegria, por se explicar pelo ódio, é uma tristeza.

Outro exemplo é o do suicídio. Spinoza não vê qualquer ação no suicida, mas um padecimento profundo de sua alma. O suicida é levado a suicidar-se por causas externas[17], que nele provocam insuportável tristeza, desespero e desesperança. O suicídio, portanto, não é uma ação, e sim a mais radical das paixões. Ninguém de fato se suicida. É suicidado.

Se as noções de ação e de paixão tomam outro rumo ao se projetar nelas a causalidade eficiente imanente, a ideia de liberdade segue o mesmo caminho. Ser livre não significa, na filosofia de Spinoza, apenas não sofrer constrangimentos externos, não ser impedido de realizar aquilo que se deseja. A liberdade requer ampliação da potência e um reforço do *conatus*. É livre quem alcança adequadas condições de se esforçar em perseverar e, somente então, de superar os obstáculos externos. Mas como alcançar essas condições?

A perseverança na existência exige composição de potências. Não há o que persevere que não estabeleça relações de conveniência com outras coisas. O esforço em perseverar na existência demanda alianças de toda ordem: políticas, sociais, econômicas, orgânicas, biológicas, físicas etc.. As relações instituídas capazes de ampliar a potência de agir constituem, segundo a teoria dos afetos de Spinoza, as alegrias. A liberdade, portanto, envolve o fortalecimento interno da própria potência. É somente quando conseguimos organizar adequadamente as relações de que somos parte, quando os efeitos que produzimos nos afetam de alegria – pois todo efeito é também causa de outros efeitos – que podemos dizer que somos livres. A liberdade não é mera ausência de constrangimento externo.

Na medida em que a potência da Natureza inteira ultrapassa incomensuravelmente a nossa potência, o constrangimento externo é um dado da natureza. A liberdade requer o desenvolvimento de estratégias de composição de relações adequadas[18], que ampliem a potência de agir, com outras coisas, sobretudo com os demais homens, afinal nada mais útil

---

[16] "A alegria que surge por imaginarmos que uma coisa que odiamos é destruída ou afetada de algum outro mal não surge sem alguma tristeza do ânimo" (SPINOZA, *Ética*, Parte III, Proposição 47).

[17] "Não é pela necessidade de sua natureza, mas coagido por causas exteriores, que alguém se recusa a se alimentar ou se suicida, o que pode ocorrer de muitas maneiras" (SPINOZA, *Ética*, Parte IV, Proposição 20, Escólio).

[18] Ver BOVE, 1996. Capítulos VIII e IX.

ao homem do que o próprio homem[19]. Ser livre é, na filosofia de Spinoza, um processo permanente e atual de ampliação da potência através da composição de relações favoráveis a essa ampliação.

As conclusões necessárias e antihobbesianas são as seguintes: a) ninguém é livre em estado de natureza, pois nele se vivencia o medo de todos contra todos e, consequentemente, a mais profunda solidão; b) nenhuma composição de potência é possível nesse horizonte e a vida é triste e miserável; c) a liberdade é fruto de uma experiência política e só é possível na cidade.

3.3. Apropriação comum, propriedade e instituição da potência da multidão

Se a liberdade é uma abstração no estado de natureza, o mesmo vale para qualquer outra expressão da potência e, por consequência, dos direitos. Conforme enunciado de Spinoza, os direitos naturais são nulos no estado de natureza (SPINOZA, *Tratado Político*, II, 15), são causas que não conseguem traduzir-se em efeitos. No estado de natureza a potência incomensurável da Natureza inteira supera infinitamente a potência dos indivíduos. Não há, portanto, sequer condições para expressão real e efetiva do desejo ilimitado de apropriação em estado de natureza. Diante disso, em que bases Spinoza propõe a formação da propriedade e o processo de apropriação?

Um direito é uma expressão político-jurídica da potência. Se toda potência é necessariamente atual para Spinoza, todo direito ou se exerce ou então não é um direito[20]. Por essa razão os direitos naturais em estado de natureza não existem, constituem-se em abstrações. Só há direitos no estado civil, na medida em que todo direito expressa algum grau de liberdade, algum grau de expansão da potência de agir. No estado de natureza a vida miserável impede a expansão da potência e o exercício dos direitos. Mas efetivamente o que funda os direitos?

Todo e qualquer direito depende de uma condição prévia: a instituição da potência da multidão, causa instituinte do estado civil. É a potência da multidão que determina o direito da cidade, ou seja, o direito civil (SPINOZA, *Tratado Político*, III, 2). Os direitos dos indivíduos

[19] Ver SPINOZA, *Ética*, Parte IV, Proposição 18, Escólio.
[20] Ver SPINOZA, *Tratado Político*, II, 4. Neste parágrafo do texto Spinoza cunha a célebre expressão "tanto direito quanta potência", ou seja, o direito natural se estende até onde se afirma a potência.

se sustentam em uma potência comum multidudinária. Se para Spinoza direito é potência, o direito comum da multidão é causa eficiente dos direitos experimentados pelos indivíduos[21].

A formação do estado civil na perspectiva spinozana ocorre simultaneamente à formação dos direitos e nos dois casos se percebe a instituição da potência da multidão. Tal potência é fruto da cooperação – auxílio mútuo, diz Spinoza (*Tratado Político*, II, 15 e *Ética*, Proposição 35, Escólio e Proposição 37, Escólio 2) – e não do medo da morte violenta. Entramos em sociedade, instituímos uma potência comum, determinamos o exercício de direitos e formamos instituições políticas em razão da cooperação, expressão política da composição de potências. Qualquer direito individual depende de uma condição prévia: a ampliação da potência transindividual sem a qual não frutifica a potência individual. Ninguém é capaz de perseverar na existência sozinho. Se o homem é um animal sociável, e Spinoza se põe de acordo com essa afirmação (SPINOZA, *Tratado Político*, II, 15), a experiência da sociabilidade acontece por uma necessidade de nossa própria natureza. Só vivemos, existimos, somos e agimos porque cooperamos.

Essa teoria da formação social e política afasta Spinoza ainda mais de Hobbes e permite a seguinte conclusão: nenhuma apropriação individual é possível. A apropriação é efeito de um esforço comum, um esforço que envolve a conquista de terras, sua ocupação e sua cultura. Não à toa Spinoza entende que a democracia é a mais natural e a primeira das formas de governo experimentadas. Trata-se de um modo de governar estabelecido em torno dessa ideia de esforço comum de instituição dos direitos. Mesmo a propriedade privada se estabelece sob a cooperação. Não há propriedade privada sem que antes a terra seja ocupada ou que uma determinada multidão produza bens aptos à apropriação pelos indivíduos.

Não se deve deduzir do que foi exposto que Spinoza negue completamente a teoria hobbesiana. O desejo de apropriação de bens alheios existe e segue uma certa tendência natural dos seres humanos. No entanto, esse desejo só encontra condições de realização, ou seja, só pode tornar-se um direito se houver esforço comum de produção e de apropriação de bens. O desejo individual e os direitos individuais se investem nos frutos da cooperação. Sem esses frutos não há direito a exercer, não há nada a desejar.

4. Síntese dos principais aspectos teóricos marxistas e um contraponto com Spinoza

[21] "Si deux hommes s'accordent et mettent leurs forces em commun, ils ont ensemble plus de puissance et par consequent plus de droit sur la nature que chacun pris séparément; et plus nombreux ils auront été à mettre ainsi en commun tout ce qui les rapproche, plus de droit ils auront tous ensemble" (SPINOZA, *Tratado Político*, II, 13).

Do breve panorama traçado sobre a tradição marxista acerca da propriedade, podemos extrair três aspectos teóricos importantes para os fins deste trabalho. Confrontaremos esses três aspectos com as noções concernentes ao tratamento do tema da propriedade dado por Spinoza, também exposto anteriormente. Eis os aspectos da tradição marxista:

> a) A propriedade privada não existe naturalmente; ela se constitui em cada época histórica[22], de acordo com o estágio de desenvolvimento da luta de classes;
> b) A propriedade privada, no sentido de concentração de poder social de exploração do trabalho alheio, é para o jovem Marx uma forma de alienação humana; sua superação tem um sentido emancipatório.
> c) É possível evoluir, revolucionariamente, para uma sociedade em que a exploração humana seja superada, o que necessariamente passa pela abolição da propriedade privada em sua forma burguesa, ou seja, pela superação da propriedade como capital.

Estabelecidos esses aspectos essenciais, é possível desenvolver algumas hipóteses sobre as aproximações e as distâncias existentes entre Marx e Spinoza a respeito da propriedade privada.

4.1. Hipóteses sobre a tensão Spinoza-Marx

Spinoza viveu duzentos anos antes de Marx; distante, portanto, de um ambiente político de consolidação das conquistas da burguesia, ainda que na província de *Amsterdam* de seu tempo já se entrevissem relações econômicas típicas de um capitalismo razoavelmente desenvolvido, capitalismo que se sobrepunha de modo inexorável às formas feudais. Spinoza foi contemporâneo de Grotius, Locke e Hobbes – e não de Hegel, que tanto influenciou o jovem Marx.

Em que sentido, então, podemos estabelecer uma tensão Spinoza-Marx?

Para não ficar à mercê das contingências históricas, só será possível comparar teorias e propostas construídas em diferentes contextos se isso for feito em estreito diálogo com os pressupostos filosóficos de cada um desses autores, isto é, com os modos (sistemáticos) de pensar, que embasam suas teorias e propostas. Conhecidos os pressupostos que permeiam a obra de Spinoza, poderemos imaginar um diálogo com a tradição marxista.

As hipóteses são as seguintes:

---

[22] "Em cada época histórica a propriedade tem se desenvolvido de modo diferente e numa série de relações sociais inteiramente diversas. Assim, definir a propriedade burguesa não é senão fazer a exposição de todas as relações sociais da produção burguesa. Querer dar uma definição da propriedade como se se tratasse de uma relação independente, de uma categoria à parte, de uma ideia abstrata e eterna, isso não poderia ser senão uma ilusão de metafísica ou de jurisprudência." (Marx, 1847: www.marxists.org)

a) Spinoza concordaria com a afirmação de que a propriedade privada não é natural, mas ele faria a importante ressalva de que o *apetite de apropriação* é um afeto natural dos homens;
b) Spinoza concordaria com a afirmação de que a propriedade privada e o *apetite de apropriação* têm um caráter de alienação; antes de tudo eles alienam o homem de si mesmo; mas possivelmente observaria que é apenas no plano ético que a plena emancipação do homem pode ser conquistada;
c) Spinoza provavelmente consideraria irrealizável politicamente a supressão de qualquer tipo de concentração de poder – e, portanto, de exploração – sob alguma forma de *propriedade privada*, justamente porque o *apetite proprietário* tem uma base natural incontrolável politicamente. Para Spinoza, a propriedade não poderia ser o centro irradiador da lógica política, mas tampouco poderia ser extinta.

4.2. Algumas aproximações tensionadas entre os pressupostos de Spinoza e Marx

Spinoza é um filósofo da modernidade. Não há nele os traços de evolucionismo social que encontramos em Marx – herança do hegelianismo. Mas há a afirmação de um "processo pedagógico" ou "civilizatório"[23] na vida em comum dos homens, especialmente na vida da cidade, que traz muito mais vantagens do que desvantagens. Nada é mais útil aos homens do que o convívio com alguém conduzido pela razão. Por mais, entretanto, que a vida em comum revele muitas vezes a inveja e a nocividade de alguns homens em relação a outros, ainda assim, a vida em comum é mais útil e potente do que a vida solitária, do que a "vida agreste e inculta" – diz Spinoza:

> Riam-se os satíricos, pois, das coisas humanas, o quanto queiram; execrem-nas os teólogos; enalteçam os melancólicos, o quanto possam, a vida inculta e agreste, condenando os homens e maravilhando-se com os animais. Nem por isso deixarão de experimentar que, por meio da ajuda mútua, os homens conseguem muito mais facilmente aquilo de que precisam, e que apenas pela união de suas forças podem evitar os perigos que os ameaçam por toda parte. Sem falar, por ora, que é mais importante e mais digno de nosso conhecimento observar os feitos dos homens que os dos animais. (SPINOZA, *Ética*, IV, prop. 35, esc.)

> O homem que se conduz pela razão é mais livre na sociedade civil, onde vive de acordo com leis comuns, do que na solidão, onde obedece apenas a si mesmo. (SPINOZA, *Ética*, IV, prop. 73)

[S] São termos anacrônicos, mas esclarecedores e adequados. Encontram-se princípios de pedagogia e de um processo civilizatório, p.ex., no cap. 9 do Apêndice da parte IV da Ética, onde se lê: "[n]ada pode combinar melhor com a natureza de uma coisa do que os outros indivíduos da mesma espécie. Por isso (pelo cap. 7), nada existe que seja mais útil ao homem, para conservar o seu ser e desfrutar de uma vida racional, do que o homem que se conduz pela razão. Além disso, como não conhecemos nada, entre as coisas singulares, que seja superior ao homem que se conduz pela razão, em nada pode, cada um, mostrar melhor quanto valem seu engenho e arte do que em educar os homens para que vivam, ao final, sob a autoridade própria da razão."

Existe um lugar central assegurado para o processo pedagógico e civilizatório dos homens em Spinoza. A negação do progresso, a condenação das cidades, os libelos moralistas e o elogio do campo não encontram amparo na obra do filósofo. Por isso, assim como naquilo que genericamente estamos denominando "tradição marxista", o *problema da propriedade*[24] não pode ser pensado em Spinoza de modo reacionário, como o resgate de formas feudais que pressupõem a dissolução das cidades; tampouco poderia ser pensado de modo ingênuo, como uma exortação política à renúncia e à pobreza. O problema da propriedade se põe para o presente e para o futuro tendo em vista o aumento da potência de agir individual e coletiva.

Em Spinoza, além disso, a propriedade é uma instituição histórica, uma instituição do estado civil. 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.

> [N]inguém, no estado natural, é dono de algo por consenso, nem há na natureza, nada que se possa dizer que é deste homem e não daquele. Em vez disso, tudo é de todos, não se podendo pois conceber, no estado natural, nenhuma disposição para conceder a cada um o que é seu ou para despojá-lo do que lhe pertence, isto é, no estado natural, não há nada que se faça que se possa chamar de justo ou injusto. (SPINOZA, *Ética*, IV, prop. 37, esc.2)

Por isso, a propriedade privada não tem uma forma política unívoca em Spinoza; essa forma varia de acordo com o regime de governo, as características e inclinações de cada Cidade. Uma propriedade histórica, portanto; inserida no processo político e social. Ainda que o tema dos *direitos subjetivos naturais* não estivesse estabelecido, ainda que o que Spinoza e Marx tenham em mente não seja a mesma ideia de *natureza*[25], é possível dizer que Spinoza, a seu modo, aproxima-se da tradição marxista na afirmação da historicidade dos governos, da propriedade e, inclusive, de seu efeito pós-morte: a herança (SPINOZA, *Tratado Político*, VII, §25).

Spinoza é, por fim, um filósofo da liberdade humana: liberdade no sentido ético e liberdade no sentido político. A liberdade no sentido político está estreitamente ligada, por um lado, ao fato de o autogoverno das maiorias ser o regime natural de governo e, por outro, à incapacidade real de os poderes públicos controlarem uma série de ações, paixões, opiniões e

[24] Será visto mais à frente por que se trata de um *problema* a propriedade privada.
[25] Assim, p.ex., a crítica de Marx à pressuposta natureza dos direitos do homem da Constituição Francesa de 1795, em *A questão judaica*, seria incompreensível no tempo de Spinoza.

inclinações, o que leva Spinoza a ser um precursor, na modernidade, da defesa da democracia – o mais natural dos regimes (SPINOZA, *Tratado Teológico-Político*, Cap. XVI: 242, TP, XI); da liberdade de expressão (SPINOZA, *Tratado Teológico-Político*, cap. 20) e da liberdade religiosa (SPINOZA, *Tratado Teológico-Político*, Cap. 19; *Tratado Político*, II, §22, III, §10 e VII, §26); bem como de um Estado que não proíba, diretamente, "vícios comuns em tempos de paz", como banquetes, jogos, adornos – o poder público deve ser razoável, preciso e eficaz em sua intervenção, para que não seja motivo de descrédito. (SPINOZA, *Tratado Político*, X, §§ 5º e 6º)[26]

Já a liberdade no sentido ético, o grande tema da *Ética*, tem estreita conexão com a razão: o homem torna-se livre na medida em que, conduzido tanto quanto possível pela razão, apropria-se de si mesmo (de sua essência, sua potência), compreende a potência relacional de todas coisas e age, por isso, de acordo com essa necessidade, a necessidade que está em si e nas coisas. Ele não lamenta o necessário; ele se esforça para reconhecer e, uma vez reconhecido, ele passa a amar o necessário, porque é somente em conexão com a necessidade de sua potência, e do regime de causalidade que produz todas as relações da vida, que o homem pode exercer sua liberdade. A liberdade do homem é essa necessidade; ela é uma ação positiva, portanto; uma ação conectada à singularidade de sua potência e que só é capaz de expandir-se (e de expandir o próprio mundo) através da percepção de que a verdadeira utilidade nunca é exclusiva e particular, mas comum. (SPINOZA, *Ética*, IV, prop. 66, esc.; IV, prop. 18, esc.; IV, cap. 7; V, prop. 6; V, prop. 10; V, prop. 15; V, prop. 20 e esc.; V, prop. 24).

Logo, a liberdade no sentido ético nada tem a ver com o acúmulo proprietário. O *capital* acumulado e a arte do lucro, quando ganham valor em si mesmos, quando tornam-se em si mesmos causa de alegria pelo gozo exclusivo das benesses que propiciam, alienam o homem de sua potência e liberdade, tornando seu desejo servo daqueles objetos.

> *Ética*, IV, Capítulo 28. (...) 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.

---

[26] "(...) muitos procuram estabelecer leis sobre gastos, mas em vão. Com efeito, todos os direitos que podem ser violados sem injustiça para outrem são objeto de escárnio e, longe de refrearem os desejos e o apetite dos homens, muito pelo contrário excitam-nos: porque pendemos sempre para o proibido, desejamos sempre o que nos é negado. E a homens ociosos não falta nunca o engenho para se esquivarem aos direitos que se instituem sobre coisas que em geral não podem proibir-se, como são os banquetes, os jogos, os adornos e outras coisas assim, de que só é mau o excesso, o qual tem de se medir pela fortuna de cada um, não podendo por isso determinar-se nenhuma lei universal.
(...) aqueles vícios que são comuns em tempos de paz (...) nunca devem ser proibidos direta, mas indiretamente."

> *Ética*, IV, 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.
>
> *Ética*, IV, proposição 36. O supremo bem dos que buscam a virtude é comum a todos e todos podem desfrutá-lo.
>
> *Ética*, IV, proposição 37. Todo 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.

Apenas nesse sentido ético da liberdade podemos fazer uma aproximação entre Spinoza e (o jovem) Marx. De fato, Spinoza, ao que tudo indica, concordaria plenamente com a afirmação do efeito alienante exercido pelo fascínio da propriedade privada sobre os homens: mesmo os proprietários são servos quando dedicam a vida ao objeto que dominam. Mas é importante frisar que os caminhos que levam Spinoza e Marx a esse ponto comum são bastante distintos e, mais do que isso, a extensão de suas propostas de caráter comunitário também. Assim como a união formada pela *amizade* estabelece um padrão de relação ético que não é o mesmo da *cidadania* – união política dos membros de uma Cidade –, o comunismo ético não parece ser viável na política, mesmo que deva informar a base da política a partir do estabelecimento de *direitos comuns*, segundo os pressupostos de Spinoza: é nas uniões estabelecidas por amizade e por amor verdadeiros, uniões que não se *exigem* de todos os cidadãos, que o comunismo é possível, ou melhor, que o comunismo é uma necessidade. "Entre amigos, tudo deve ser comum, sobretudo as coisas do espírito" (SPINOZA, *Carta 2*). Esse ponto será retomado à frente.

4.3. O apetite proprietário: em que sentido se diz natural?

O que significa apropriar-se de um bem e reivindicar sobre esse bem direito de propriedade? O Código Napoleão só viria a consolidar um conceito jurídico de propriedade quase cento e trinta anos após o falecimento de Spinoza. No entanto, apoiados em Grotius (contemporâneo de Spinoza) e nos estudos de Matheron sobre o tema, podemos afirmar que, já na época de Spinoza, a propriedade era um domínio (um poder) *exclusivo* e *absoluto* de alguém sobre determinado bem, domínio reconhecido socialmente, que poderia ser exercido mesmo à distância e que independia do *uso* efetivo. Dizer *domínio exclusivo* significa dizer poder não compartilhado, a não ser por desejo do titular do bem; dizer domínio absoluto

significa dizer amplo poder de disposição do bem por seu titular, a seu talante, inclusive disposição comercial. (Grotius, 2005, v. I, 2ª parte; Matheron, 2011: 253)

Mas que afetos levam alguém a querer esse domínio exclusivo e absoluto sobre alguma coisa? Para ter relevância, a questão deve referir-se à acumulação proprietária; deve referir-se a coisas que excedem nossas necessidades de uso, consumo e provisões. Que afetos levam alguém a desejar apropriar-se de mais do que pode usar, consumir e prever como necessário?[27]

Os mesmos afetos que estão na base da *ambição*, da *gula*, da *avareza*, da *embriaguez*, do *enciclopedismo*: um *desejo* imoderado de *glória* (caso da ambição) ou um *amor* desmedido (SPINOZA, *Ética*, III, def. 44 a 47). O *ambicioso* deseja a glória, o reconhecimento alheio, acima de qualquer outra coisa. O *guloso* e o *avaro* só imaginam poder encontrar alegria nos prazeres da mesa ou na aquisição de riquezas. O *ébrio* e o *enciclopedista* são conduzidos pelo amor desmedido da bebida e da informação. Se não conseguirem moderar esses afetos, submetendo-os a afetos contrários e mais fortes (SPINOZA, *Ética*, IV, prop. 7), serão todos dominados pelas coisas exteriores a que dedicam sua vida: o que parece uma *alegria* (afeto que aumentaria sua potência de agir – SPINOZA, *Ética*, III, def. 2) se revelará em verdade uma *tristeza* (afeto que diminui sua potência de agir – SPINOZA, *Ética*, III, def. 3); o que parece amor (a alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior – SPINOZA, *Ética*, III, def. 6) se revelará ódio pelo vício identificado (a tristeza acompanhada da ideia de uma causa exterior – SPINOZA, *Ética*, III, def. 7).

Não obstante, vemos por toda parte quão difícil é essa moderação dos afetos; vemos por toda parte, e em nós mesmos, a ambição ou seus impulsos; a gula, a avareza, a embriaguez, o enciclopedismo, ou seus impulsos.

O mesmo acontece com o apetite proprietário. Enquanto a apropriação dos bens necessários ao uso, consumo e às provisões de cada um está ligada ao afeto da *segurança* ("uma alegria surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, da qual foi afastada toda causa de dúvida" – SPINOZA, *Ética* III, def. 14), o *apetite proprietário* com vistas à acumulação ou é fruto da avidez e do desejo imoderado de algum reconhecimento social (reconhecimento de sucesso profissional, p.ex.), ou de um amor desmedido por poder material. O *apetite proprietário* como desejo de reconhecimento, se não for moderado por outros afetos contrários e mais fortes, transforma-se em *tristeza*, pois sempre haverá quem não reconheça o mérito ou o sucesso alheio suficientemente, segundo o juízo de quem se julga bem-sucedido;

[27] Matheron aborda esse tema de forma diferente da aqui apresentada (2011: 255 e ss.)

e, mais do que isso, sempre haverá quem questione os próprios critérios de julgamento do mérito ou do sucesso. O *apetite proprietário* como amor desmedido por poder material, por sua vez, transforma-se em ódio se não for moderado por outros afetos contrários e mais fortes, uma vez que ninguém pode possuir tudo que deseja e também porque tudo que possui e de que desfruta é objeto da inveja e da cobiça de quem o circunda (SPINOZA, *Ética*, III, prop. 32), o que gera medo.

Ainda assim, vemos por toda parte a força social e a presença desse apetite. E assim é porque se trata de um *apetite natural*, tanto quanto qualquer outra paixão, triste ou alegre. As paixões são propriedades da natureza humana, assim como a razão. Os homens estão sempre, necessariamente, submetidos a elas, já que não podem ditar as regras da natureza; mesmo o sábio nunca se conduz exclusivamente pela razão, mas *tanto quanto possível* pela razão. As paixões humanas são reflexos da parcialidade do conhecimento humano; do fato de o homem ser apenas uma parte da natureza e, como tal, receber as suas leis, às vezes inapreensíveis.

Por isso, escreve Spinoza:

> Não está no poder de cada homem usar sempre da razão e estar no nível supremo da liberdade humana. (...) 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 de toda a natureza, da qual o homem é uma partícula, e só por cuja necessidade todos os indivíduos são determinados a existir e a operar de um certo modo. Por conseguinte, tudo aquilo que na natureza nos parece ridículo, absurdo ou mau, é assim porque só parcialmente conhecemos as coisas e ignoramos na maior parte a ordem e a 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. (SPINOZA, *Tratado Político*, II, 8º)

4.4. Uma fonte de dissenso central entre Spinoza e Marx

Quando Spinoza escreveu suas obras, a propriedade privada não era ainda a fonte da massiva exploração capitalista do proletariado; não era a propriedade capitalista desenvolvida e consolidada; o proletariado ainda não estava constituído como classe; e a luta política da burguesia ainda estava voltada contra o domínio dos valores feudais da nobreza.

No entanto, a acumulação proprietária – como acumulação de *riqueza* e, em germe, de *capital*[28] – já era fonte de poder social e político e, portanto, de algum grau de exploração do

[28] É certo que as menções à propriedade no *Tratado Político* vêm sempre acompanhadas de um sentido mercantilista, de *acúmulo de riquezas*, diferente do sentido capitalista, de *acúmulo de capital* (meios de produção de mais capital, a partir da extração de mais-valor do trabalho alheio, em progressão ao infinito).

trabalho alheio. Assim, a partir desse núcleo do poder proprietário, podemos estabelecer uma comparação da obra política de Spinoza com a tradição marxista.

O ato de apropriação que Marx e Engels aceitam politicamente é aquele destituído de qualquer poder social. Releia-se: "[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, 2002: 54). Já em Spinoza, ao que tudo indica, a propriedade é um problema que deve ser resolvido *positivamente*. Isto é: deve considerar-se a propriedade uma instituição de algum modo incontornável politicamente, o que gera uma concentração de poder social inevitável; poder que, não obstante, deve ser passível de contenção e indução política com vistas a uma utilidade comum.

Por que a propriedade privada é um *problema*? Como assim contenção e indução política com vistas a uma utilidade comum?

Por que um *problema*?[29] Porque embora no plano ético a condução da vida dedicada à acumulação de bens e à arte do lucro represente uma alienação do homem de si mesmo e da verdadeira utilidade (sempre comum), em todos os regimes políticos abordados por Spinoza a propriedade privada tem um lugar minimamente garantido (Abreu, 2013). Por quê? Talvez porque Spinoza entendesse como irrealizável (no sentido de utópica) ou pouco inteligente (porque representaria um passo em direção à própria ruína da Cidade) a supressão política da propriedade privada, pelo menos no que tange aos bens móveis e ao dinheiro.[30]

A avareza, a avidez humana, o egoísmo, a inveja, o medo e o *interesse privado* são paixões e apetites inextinguíveis na política para Spinoza. O que precisa ser instituído politicamente é um modo, não apenas institucional, de canalizar essas paixões para fins proveitosos para a cidade. Então, a propriedade é um problema político porque, por um lado, o *apetite de apropriação* não pode ser simplesmente suprimido: Spinoza refere-se ao *interesse* como "o cerne e o estímulo de todas as ações humanas" na política (SPINOZA, *Tratado Teológico-Político*, XVII: 271); à avareza como um afeto "universal e constante" na vida política (TP, X, §6º); à inveja e à avidez como vícios inevitáveis, fora do poder das leis (SPINOZA, *Tratado Teológico-Político*, XX: 305).

Contudo, a Holanda do tempo de Spinoza (com destaque para Amsterdam, mas também outras províncias e mesmo possessões coloniais) já conhecia um mercado capitalista, inclusive financeiro, minimamente desenvolvido, nos portos, nas usinas de açúcar (que adotavam trabalho assalariado), nos bancos, na bolsa de valores (negociavam-se tulipas no mercado futuro!), além de ser prática corrente o empréstimo a juro (Nadler, 1999; Méchoulan, 1992).

[29] Matheron (2011) propõe a mesma pergunta, mas a desenvolve de modo diferente.

[30] Na monarquia mais apta a conservar-se, segundo Spinoza, as terras deveriam ser públicas, mas o comércio é estimulado e é livre, em consequência, a aquisição e acumulação desigual de bens móveis e de dinheiro. (SPINOZA, *Tratado Político*, VI, §12 e VII, §8º)

Mas, por outro lado, o *apetite proprietário* tampouco pode ser a base da instituição política da Cidade, sob pena de a Cidade estabelecer as condições de sua própria ruína: sem freio, sem canalização para fins comuns, a concentração proprietária pode gerar um inimigo interno da Cidade, alguém que não dependa dos outros cidadãos, das instituições da Cidade e que, por isso, desafie suas leis ou, pior, alguém que busque converter em leis da Cidade seus próprios interesses e inclinações particulares (SPINOZA, *Ética*, III, prop. 28[31]).

A razão que Spinoza invoca na política é, portanto, uma razão informada pela experiência, uma razão realista sobre as possibilidades da arte do bom governo, das boas leis e instituições; informada sobre as características e inclinações de seu povo, sua história e geografia, sua riqueza e pobreza; uma razão que opera no centro das paixões (Chauí, 2003: 251) por um regime de sanções (medo) e glorificações/honrarias (esperança) e que, por isso, não visa fantasiosamente a extinguir as paixões, mas a direcioná-las a utilidades comuns da Cidade. Não se trata da razão da vida ética simplesmente, da razão que atua *no* indivíduo que vive em sociedade; mas de uma *razão política*, uma razão que pretende atuar de forma prudente e eficaz para a instituição da vida em comum de indivíduos dessemelhantes, muitos dos quais nocivos uns aos outros.

Por isso a propriedade é um problema. Dificilmente Spinoza acharia viável (ou inteligente) politicamente a supressão de algum grau de exploração a partir da propriedade privada. O *juro*, p.ex., é uma exploração financeira da necessidade alheia; não é a exploração direta do trabalho alheio, mas é um tipo de exploração oriundo do poder social de quem tem *capital* (isto é, dinheiro acumulado, que pode gerar mais dinheiro). O *lucro* mercantil, igualmente, nem sempre é uma exploração direta do trabalho alheio, mas supõe um *prejuízo* de outrem, algum tipo de exploração, portanto: seja de quem produz (o camponês, o colono) e vende barato ao atravessador, seja de quem adquire o produto na outra ponta da cadeia de consumo, por um preço muitas vezes mais caro do que o do custo da produção. No entanto, mesmo na instituição da propriedade pública das terras e das casas no regime monárquico concebido por Spinoza, no qual terras e casas pertencentes à Cidade seriam alugadas aos cidadãos, o objetivo declarado de Spinoza é o direcionamento do *apetite de apropriação* para o mercado, onde o *juro* e o *lucro* ditam as regras[32]:

---

[31] "Esforçamo-nos por fazer com que se realize tudo aquilo que imaginamos levar à alegria; esforçamo-nos, por outro lado, por afastar ou destruir tudo aquilo que a isso se opõe, ou seja, tudo aquilo que imaginamos levar à tristeza."

[32] Embora não seja o objeto destas notas, é importante o registro de que a união dos *interesses* do povo num único segmento do mercado – o comércio de bens móveis e o empréstimo de dinheiro que estimula o comércio – tem a finalidade política de fortalecer um contrapoder social à concentração do poder político na pessoa do rei e

> Acresce além disso outra coisas que é também de grande importância para a paz e a concórdia, a saber, que nenhum cidadão possua bens imóveis (...). Assim, será quase igual para todos o perigo originado pela guerra, uma vez que todos, por 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. (T SPINOZA, *Tratado Político*, VII, §8º)

Matheron, comentando esse trecho, dá um passo além no dissenso de Spinoza com a tradição marxista, tal como aqui apresentado, e afirma a compatibilidade da obra política de Spinoza com o capitalismo então nascente:

> É certo, 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 servos (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". [33] (Matheron, 2011: 264)

Parece, todavia, exagerada a afirmação de Matheron. Com Marx, capitalismo não é apenas uma forma de exploração que concentra a riqueza produzida socialmente, mas uma forma de exploração que concentra riqueza ao infinito. E essa concentração ao infinito não parece viável na concepção política de Spinoza, que instrumentaliza a propriedade privada a fins republicanos – como visto – e que, mais do que isso, está fundada sobre a instituição de *direitos comuns*. A concentração em mãos privadas de poder que, de tão concentrado,

---

de seus conselheiros, evitando, assim, que este conduza a Cidade à revelia dos interesses da maioria. (V. segunda parte do §8º, do cap. VII do *Tratado Político*)

[33] Tradução livre. No original: "Il est certain, en tous cas, qu'il ne s'agit lá en aucune façon d'un quelconque comunisme agraire. Car l'explitation restera individuelle, chaque locataire posséderá 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 prevue 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 interêt. On peut parfaitement concevoir un capitalisme sans proprieté foncière privée, bien que cette possibilité ne se soit jamais actualisée em fait: on a même soutenu que c'en eût été la forme la plus 'pure'."

rivalize[34] com o poder da Cidade seria a própria ruína da política, sua alienação aos princípios seletivos de mercado.

> [O]s homens, sem 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. Com efeito (...), quantos mais forem os que assim se põem de acordo, mais direito têm todos juntos. (SPINOZA, *Tratado Político*, II, §15)

> 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. (SPINOZA, *Tratado Político*, II, §16)

A política é uma conquista comum e diária. Com Spinoza, poderíamos dizer que o conhecido direito privado de propriedade, enquanto direito individual de caráter exclusivista, enquanto direito capaz de opor o proprietário ao interesse de fruição de terceiros, seria na verdade uma concessão da Cidade ao *apetite de apropriação*, uma concessão com encargos, e não uma transferência da sorte da Cidade ao choque e às alianças sociais próprias desse *apetite*. A propriedade (como poder social) nasce no estado civil, depois da lei comum e do governo; junto com o poder de tributação, com os cargos e funções públicos etc.. Por isso, Spinoza insiste na necessidade política de fazer tender o apetite de apropriação a utilidades comuns: porque a base da política em Spinoza está nos *direitos comuns*. Ali onde ele afirma que os homens devem poder, "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" existe uma afirmação política, social e econômica segundo a qual a participação na condução da Cidade e a distribuição da riqueza e do bem-estar, se não podem ser *comunistas*, também não podem

[34] Neste ponto, vale registrar a questão da *proporcionalidade* política em Spinoza, que é ressaltada por Marilena Chauí nestes termos: "Ao ser instituído como poder soberano, esse direito coletivo [o poder político] implica simultaneamente um processo de distribuição de poder no interior da sociedade, definindo as normas universais da política e as formas particulares dos regimes políticos. Duas normas universais presidem a fundação da política: enquanto no nível do indivíduo particular o direito é *diretamente* proporcional à potência, a primeira norma da política determina que é necessário que a potência soberana seja *inversamente* proporcional à potência dos cidadãos tomados um a um ou somados, isto é, a potência soberana (direito civil) deve ser incomensurável com o poder individual dos cidadãos (direito natural); em segundo lugar, é necessário que a potência dos governantes seja *inversamente* proporcional à dos cidadãos coletivamente tomados, isto é, estes devem ter mais poder do que os dirigentes ou, em outras palavras, o governante não se confunde com o poder soberano que tem como causa a *multitudo* e com ela permanece, seja explicitamente, como na democracia, seja tacitamente, como na monarquia e na aristocracia. A partir dessa distribuição do poder realiza-se sua redistribuição, isto é, a forma de nele participar e que determina a emergência de diferentes tipos de regimes políticos. Assim, não é o número de governantes, nem são os procedimentos para sua escolha que determinam as diferenças entre os regimes, mas a forma da participação do poder" (Chauí, 2003: 299-300).

alhear parcelas inteiras de cidadãos do governo e da fruição de bens básicos. Para atualizar alguns termos, os direitos comuns da cidade a que se refere Spinoza pressuporiam *participação política* (os homens "podem, juntos"), *moradia digna* ("habitar"), *trabalho digno* ("cultivar"), *saúde e educação públicas* ("fortificar-se"), *paz e liberdade* ("repelir toda a força").

Inspirados por Spinoza poderíamos, então, dizer que a aceitação política de algum tipo de propriedade privada depende da garantia efetiva de *direitos comuns*, pois, como escreve o filósofo, "cada cidadão não faz ou possui nada a não ser aquilo que pode defender por decreto comum da cidade" (SPINOZA, *Tratado Político*, III, §2º).

5. Consideração final

Em um trabalho ainda em fase de maturação, seria pretensioso enunciar conclusões. Estamos ao menos seguros, e isso já é bastante coisa, de que existem na obra de Spinoza questões sobre a propriedade privada que ainda não foram adequadamente desenvolvidas, muito menos no âmbito do pensamento jurídico, e que guardam alternativas político-jurídicas por explorar. Não se justifica o silêncio, que prevaleceu durante muitos anos, sobre a obra do filósofo holandês no âmbito da Filosofia Jurídica e da Teoria do Direito; silêncio não raro quebrado apenas por uma desdenhosa nota de rodapé (Reale, 2010: 129, n.7) ou por um alinhamento puro e simples de Spinoza a Hobbes (Del Vechio, 1979: 94-6), que já mostramos equivocado. O complexo tratamento do problema da propriedade privada na obra de Spinoza é apenas uma dentre muitas provas de que não devemos insistir no erro que é desconsiderá-lo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Marx e Engels

MARX, Karl. *A questão judaica*. (1843) In:*http://www.marxists.org/portugues/marx/1843/questaojudaica.htm*.Acesso: 08/07/2014.

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. (1843) trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 3ª ed., São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *Manuscritos Econômico-filosóficos*. (1844) In: *http://www.marxists.org/portugues/marx/1844/manuscritos/index.htm*. Acesso: 08/07/2014.

_____. *Miséria da Filosofia*. (1847) In.: http://www.marxists.org/portugues/marx/1847/miseria/cap07.htm. Acesso: 08/07/2014.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2002.

Spinoza

SPINOZA, B. *Tratado Político*. São Paulo, trad. Diogo Pires Aurélio: Martins Fontes, 2009. (TP); *Traité Politique*. Paris: PUF, 2005.
_____. *Tratado Teológico-político*. 2ª ed. São Paulo, trad. Diogo Pires Aurélio: Martins Fontes, 2008. (TTP)
_____. *Ética*. Belo Horizonte, trad. Tomaz Tadeu: Autêntica, 2007.(É)
_____. *Correspondence*. Trad. Maxime Rovere. Paris: GF Flamarion, 2010.

Gerais

ABREU, João Maurício Martins de. A apropriação de bens e a propriedade a partir de Spinoza: apresentação de uma hipótese. In.: *Revista Conatus*. UECE, v. 7, 2013, p. 31-39.
BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e democracia.* 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2013.
BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus*: Affirmation et résistance chez Spinoza. Paris: Vrin, 1996.
CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
DELEUZE, Gilles. *Espinosa*: Filosofia prática. São Paulo: Escuta, 2002.
DEL VECHIO, Giorgio. *Lições de Filosofia do Direito*. 5ª ed. Coimbra: Arménio Amado – Editor, 1979.
DESCARTES, René. *O mundo (ou Tratado da Luz) e O homem*. Campinas: Unicamp, 2009.
_____. *Princípios da filosofia.* Lisboa: Edições 70, 1997,
GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. 2ª ed. Ijuí, trad. Ciro Mioranza: Unijuí, 2005, v.I.
HOBBES, Thomas. *Os elementos da lei natural e política*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
_____. *Do cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
_____. *Leviatã*. São Paulo: Abril, Capítulo XXI, p. 129. 1983.
MATHERON, Alexandre. Spinoza et la propriété. In.: *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon: ENS Éditions, 2011, p. 253-266.
MÉCHOULAN, Henri. *Dinheiro e liberdade: Amsterdam no tempo de Spinoza*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
NADLER, Steven. *Spinoza: a life*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1999.
REALE, Miguel. *O Direito como experiência.* 2ª ed. São Paulo: Saraiva, 2010.
RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo*: Hobbes escrevendo contra o seu tempo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
STRAUSS, Leo. *Natural right and history*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965, 1992.