

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 41 jul-dez 2019 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de *Mulher segurando balança*
do pintor holandês Johannes Vermeer, óleo sobre tela, data 1662 ou 1663.

TRABALHO E HISTÓRIA: ESPINOSA E A GÊNESE DO DIREITO COMUM¹

Antônio David

Doutor, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

mdsf.antonio@gmail.com

RESUMO: Assunto pouco estudado na obra de Espinosa, o trabalho ocupa centralidade em seu pensamento acerca do direito comum. Tendo como ponto de partida a observação sobre o sentido da expressão *opera mutua* (e de sua melhor tradução), e com base no exame das ocorrências do trabalho nos dois tratados políticos, procura-se dar concretude histórica à gênese do direito comum e às ideias de igualdade e justiça em Espinosa, jogando com isso nova luz sobre a maneira como esse filósofo concebe a história.

PALAVRAS-CHAVE: trabalho, direito comum, reciprocidade, igualdade, justiça, história.

1 Esse artigo é uma versão modificada do capítulo segundo da segunda parte de nossa tese de doutorado, que contou com financiamento do CNPq e da Capes. Para efeito de citação da obra de Espinosa, utilizamos as siglas convencionadas entre os comentaristas de Espinosa: 1) para o *Tratado Político*, a sigla “TP”, seguida do capítulo e do parágrafo; 2) para a *Ética*, a sigla “E”, seguida do livro e da referência; 3) para o *Tratado Teológico-Político*, a sigla “TTP”, seguida do capítulo e da página na edição consultada; 4) para o *Tratado da Emenda do Intelecto*, a sigla “TIE” seguida do parágrafo; 5) para os *Pensamentos Metafísicos*, a sigla “CM”, seguida do livro e capítulo; 6) para as cartas, a sigla “Ep.”, seguida do número de referência. Os trechos citados podem ter sofrido modificações de tradução em relação à edição consultada. Optamos por não traduzir os vocábulos *imperium*, *multitudo*, *civitas* e *conatus*. Em relação aos vocábulos e expressões indicados entre colchetes em latim, optamos por mantê-los declinados, tal como se encontram no trecho citado.

No capítulo v do *Tratado Teológico-Político*, discorrendo sobre o *imperium* dos hebreus, Espinosa procura mostrar como e por que as cerimônias serviam para mantê-lo e consolidá-lo. Após argumentar que as cerimônias foram instituídas para a *temporal* felicidade do *imperium* e do povo – não visando, pois, a virtude e a beatitude –, que por sua observância não se prometia nada a não ser vantagens materiais – não guardando, com isso, nenhuma relação com a lei divina –, e que, uma vez tendo o *imperium* acabado, não havia mais qualquer razão para que as mesmas fossem ainda observadas – na contramão, portanto, do que afirmavam os rabinos que lhe eram contemporâneos (cf. MEINSMA, 1983; *Sephardic Editions*, s/d; ISRAEL, 1650; *Ibidem*, 1655; WEITMAN, 2003) –, o argumento volta-se para a utilidade da sociedade:

A sociedade é uma coisa extremamente útil e até absolutamente necessária, não só para viver a salvo dos inimigos, mas também para nos poupar muitas tarefas [*rerum faciendum*]; de fato, se os homens não quisessem [*velint*] oferecer uns aos outros trabalho mútuo [*invicem operam mutuam dare*], faltar-lhes-ia habilidade e tempo para, na medida do possível, sustentarem-se e conservarem-se. Nem todos são igualmente aptos para tudo e ninguém seria capaz de recorrer sozinho a tudo aquilo de que necessita imprescindivelmente. Por outras palavras, ninguém teria a força e o tempo necessários se sozinho tivesse que lavar, semear, ceifar, cozer, tecer, costurar e fazer sozinho tudo o mais que é preciso para o sustento, não falando já nas artes e ciências, que são também sumamente necessárias [*summe necessariae*] à perfeição da natureza humana e à sua felicidade (ESPINOSA, 2003, TTP, v, p. 85).

Voltaremos às cerimônias adiante. Por ora, concentremo-nos na gênese da vida ou do direito comum, a qual tem sido explicada, pelos comentadores de Espinosa, tendo como fio condutor a potência da Natureza. Assim, passa-se da natureza humana ao *conatus* singular, deste ao direito natural e, por fim, chega-se ao direito comum e ao direito

civil, realçando-se a presença do direito natural no estado civil (cf., p. ex., AURÉLIO, 2000; *Ibidem*, 2014; BALIBAR, 2005; CHAUI, 2003, p. 81-196; NEGRI, 1991; TOSEL, 1984; *Ibidem*, 2008). Focada na ontologia, essa é uma explicação sem dúvida correta; contudo, falta-lhe a história.

Pelo capítulo III do *Tratado Teológico-Político*, sabemos que o homem adquire coisas que lhe são úteis à conservação sem exigir dele trabalho [*opso nihil operante*], e essas são oferecidas unicamente pela potência divina (ESPINOSA, 2003, TTP, III, p. 52). Há outras coisas que exigem trabalho. No presente artigo, ao examinar a maneira como Espinosa aborda historicamente a gênese do direito comum, mostraremos o lugar central ocupado pelo trabalho na definição do direito comum. Daí, extrairemos algumas conclusões acerca da maneira como a igualdade e a justiça (e, obviamente, a desigualdade e a injustiça) articulam-se historicamente com o direito comum.

OPERA MUTUA

Pela *Ética*, sabemos que, apesar de serem naturalmente contrários uns aos outros, arrastados que são pelas paixões, os homens precisam de mútuo auxílio [*mutuo auxilio*] para prover-se muito mais facilmente das coisas de que precisam (ESPINOSA, 2015, E, IV, P 35, Esc., p. 429; E, IV, P 37, Esc. 2, p. 435); já pelo *Tratado Político*, somos informados de que, sem o auxílio mútuo [*mutuo auxilio*], dificilmente os homens podem sustentar a vida [*vitam sustentare*] e cultivar a mente [*mentem colere*] (ESPINOSA, 2009, TP, II, 15, p. 19), motivo pelo qual “cumpre realmente o seu dever quem presta a cada um tanto auxílio [*auxilii*] quanto os direitos da cidade, isto é, a concórdia e a tranquilidade, permitem” (*Ibidem*, III, 10, p. 31);

finalmente, pelo *Tratado Teológico-Político*, sabemos que, enquanto o auxílio interno de Deus [*Dei auxilium internum*] consiste em “tudo quanto a natureza humana, apenas com a sua própria potência, pode fazer para conservar seu ser”, já o auxílio externo de Deus [*Dei auxilium externum*] é “tudo aquilo que resulta [em benefício de seu ser], mas é produzido pela potência de causas exteriores” (ESPINOSA, 2003, TTP, III, p. 52-3. Cf. também *Ibidem* p. 60-1; 78).

As expressões que ora destacamos – *mutuo auxilio*, *Dei auxilium* – merecem atenção. Aqui, como em muitos outros casos, Espinosa emprega um termo da tradição – nesse caso, da tradição aristotélico-tomista. Nela, o vocábulo *auxilium* designa não qualquer ajuda, mas uma ajuda disposta por natureza ou a ela acrescentada com vistas a alcançar o fim próprio de um ser (cf. MAGNAVACCA, 2005, p. 105). Não é este, contudo, o sentido assumido pelo termo em Espinosa, seja porque ele afasta o finalismo da Natureza – o *conatus* ocupa o lugar de causa eficiente imanente das ações –, seja porque Deus é causa eficiente imanente, não transcendente, de todas as coisas.

Não é do escopo do presente artigo a explicação sobre o sentido do auxílio de Deus ou do mútuo auxílio de que as passagens acima falam. Para o nosso propósito, é suficiente notar que tais expressões localizam-se no terreno ético e ontológico do *conatus*, distinto daquele do qual fala a passagem há pouco transcrita. Nele, a sustentação e a conservação operam num terreno social e histórico. Para que se melhor depreenda esse ponto, é necessário, antes de tudo, corrigir um erro de tradução que, até os dias atuais, passou incólume entre tradutores e comentadores de Espinosa.

Na passagem que abre o presente artigo e que versa sobre a utilidade e necessidade da sociedade, lemos que “se os homens não quisessem oferecer uns aos outros trabalho mútuo [*invicem operam mutuam dare*], faltar-lhes-ia habilidade e tempo para, na medida do possível, sustentarem-se e conservarem-se”. Diogo Pires Aurélio traduz a expressão *invicem operam mutuam dare* por “entresajudar-se”; por seu turno, Jacqueline Lagrée e Pierre-François Moreau optam pela expressão “ajudar-se mutualmente” (“s’entraidaient mutuellement”); já Edwin Curley traduz a passagem por “dar aos outros assistência mútua” (“to give mutual assistance to one another”); finalmente, Atilano Dominguez traduz a passagem por “colaborar uns com os outros” (“colaborar unos con otros”). As traduções mais antigas procederam da mesma maneira.

Na obra de Espinosa, o termo “ajuda” é designado através de quatro vocábulos latinos: *juvo/iuvo*², *ops*³, *prosum*⁴ e, com muito mais frequência, *auxilium*. Note-se, contudo, que na passagem citada o vocábulo empregado não é nenhum destes, mas *operam*, flexão de *opera*⁵. Rigorosamente, *opera* significa “trabalho”. Dele derivam o verbo *operor* (“obrar”, “trabalhar”) e o substantivo *operarius* (“operário”, “trabalhador”). Na tradição greco-latina clássica, o vocábulo é associado ao esforço físico do corpo como um todo e aplica-se, entre outros, ao trabalho realizado pelo escravo⁶. Tendo isso em vista, apesar de não serem de todo infieis,

2 P. ex., ESPINOSA, 2003, TTP, XII, p. 203; ESPINOSA, 2015, E, II, P 10, Esc., p. 143; ESPINOSA, 2009, TP, III, 10, p. 31; VII, 3, p. 65; VII, 12, p. 70.

3 P. ex., ESPINOSA, 2003, TTP, XIX, p. 292; ESPINOSA, 2015, E, I, P 10, Esc., p. 59.

4 P. ex., ESPINOSA, 2015, E, IV, P 58, Esc., p. 467.

5 Que não deve ser confundido com o termo *opera*, plural de *opus*.

6 Sobre a diferença entre *opera* e *opus*, sobre o emprego de um e outro no Direito Romano e sobre a relação entre a palavra *opera* e o corpo, cf. ARENDT, 1998, pp. 80; 91-2; MOUSOURAKIS, 2012, p. 232. Sobre o emprego de *opus* na obra de Espinosa, veja-

parece-nos que os termos escolhidos pelos tradutores são demasiado vagos em face do real e preciso significado de *opera*, isto é, do lugar social atribuído através desse termo. Já no século XVII sabia-se, por exemplo, que burgueses e aristocratas podiam eventualmente ajudar uns aos outros; no entanto, ninguém cogitaria dizer que uns e outros *trabalham* [*operentur*]. Por tudo isso, se nossa opção peca por carecer de literalidade, ela tem a vantagem de deixar bem marcado o essencial: em Espinosa, a gênese do direito comum e sua estabilidade amparam-se sobre o *trabalho*.

Essa mesma palavra aparece, com a mesma acepção, na *Ética*, quando Espinosa afirma que “as coisas que existem fora de nós são úteis principalmente para a conservação do corpo e que, com vistas à reunião dessas coisas, as forças de cada um dificilmente bastariam se os homens não prestassem trabalhos mútuos [*operas mutuas*]” (ESPINOSA, 2015, EIV, Ap. Cap. 27, 28, pp. 507-9)⁷. A mesma ideia aparecerá algumas linhas adiante da referida passagem do tratado, quando Espinosa argumenta que mesmo entre aqueles que vivem “na barbárie e sem organização política” e, por isso, levam uma vida miserável, estes “quase só conseguem o pouco que têm, por miserável e rude que seja, através do trabalho mútuo [*mutua opera*], seja de que tipo for” (ESPINOSA, 2003, TTP, v, p. 85)⁸.

se, p. ex., ESPINOSA, 2003, TTP, IX, p. 153, referente ao trabalho realizado por Esdras, cf. ESPINOSA, 2015, E, IV, Pref., p. 371, em alusão ao plano da casa pelo arquiteto.

7 A edição da *Ética* feita pelo Grupo de Estudos Espinosanos (ESPINOSA, 2015) traduz *operas mutuas* por “serviços mútuos”, incorrendo na mesma imprecisão do tradutor do *Tratado Teológico-Político*, uma vez que, em português, o termo “serviço” é vago quanto ao lugar social de quem realiza o serviço.

8 Não encontramos nos comentadores menção a essa passagem do *Tratado Teológico-Político*. Espinosa não explicita quais seriam os que “vivem na barbárie e sem organização política”, ao contrário de Hobbes, que, empregando o vocábulo “selvagem”, cita

nominalmente os povos da América como um caso exemplar de uma vida “solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta”: “os povos selvagens [*savage people*] de muitos lugares da América, com exceção do governo de pequenas famílias, cuja concórdia depende da concupiscência natural [*natural lust*], não possuem qualquer espécie de governo, e vivem em nossos dias daquela maneira embrutecida que acima referi. Seja como for, é fácil conceber qual seria o gênero de vida quando não havia poder comum a reear, através do gênero de vida em que os homens que anteriormente viveram sob um governo pacífico costumam deixar-se cair, numa guerra civil” [*Leviatã*, XIII (HOBBS, 1999, p. 109-10)]. No *Tratado Teológico-Político*, lemos que “os homens, a menos que sejam bárbaros por completo [*prorsus barbari*], não toleram ser tão abertamente enganados e que os façam baixar de súditos a escravos inúteis” (ESPINOSA, 2003, TTP, XVII, p. 255). Por sua vez, no *Tratado Político*, é dito que “os homens, com efeito, uma vez em paz e abandonado o medo, de bárbaros <e> ferozes [*ferocibus <et> barbaris*] fazem-se a pouco e pouco cidadãos, ou seja, humanos [*civiles seu humani*], e de humanos fazem-se moles e inertes, não procurando distinguir-se uns dos outros pela virtude mas pelo fausto do luxo. A partir daí, começam a aborrecer-se com os costumes pátrios e a adotar os alheios, ou seja, a ser servos” (ESPINOSA, 2009, TP, X, 4, p. 132). Nas demais obras o vocábulo não aparece. À luz dessas passagens, nas quais *barbarus* é, no plano ético, contraposto a humano e, no plano político, associado a deixar-se escravizar, é duvidoso que Espinosa tivesse em mente os povos da América. Ademais, há que se lembrar do episódio no qual, face aos acontecimentos de 1672 em Haia, quando os irmãos de Witt foram assassinados e seus corpos foram mutilados e expostos, Espinosa teria escrito um cartaz com os dizeres *ultimi barbarorum* (“os últimos dos bárbaros”), com o intuito de pregá-lo em algum local próximo dos corpos, o que não se sucedeu porque foi impedido por um hóspede da pensão onde morava (cf. DOMINGUEZ, 1995, p. 199). Levando em conta todos esses elementos e situando-os no conjunto da obra de Espinosa, podemos concluir que o emprego do termo *barbarus* cumpre, em verdade, uma função retórica. Ao mesmo tempo, a afirmação de que “todos os homens, sejam bárbaros ou cultos [*sive Barbari sive culti*], onde quer que se juntem formam costumes [*consuetudines*] e um estado civil [*status civilem*]” (ESPINOSA, 2009, TP, I, 7, p. 10) – considerando que, para os homens dos seiscentos, “bárbaro” remete, dentre outros, aos povos das Américas – faz um relativo contraponto à ideia, divulgada por cronistas e missionários na América Portuguesa, de que, pela ausência das letras “f”, “l” e “r” na língua falada na costa brasileira, esses povos não tinham “nem Fé, nem Lei, nem Rei” (cf. GANDAVO, *História da Província de Santa Cruz, Do Gentio*, p. 122; HANSEN, 2011, p. 31). Interessa-nos especialmente o argumento de que *todos* os homens formam costumes e um estado civil. Finalmente, não se deve cogitar que a menção feita por Espinosa à “anarquia” no

O que há de especial na passagem do capítulo v do *Tratado Teológico-Político*, e que dá lastro à nossa opção, são as palavras que qualificam no que preponderantemente consiste a *reciprocidade* entre os homens: lavrar, semear, ceifar, cozer, tecer, costurar e fazer sozinho tudo o mais que é preciso *para o sustento*. Não há dúvida sobre que tipo de atividade o termo *opera* designa⁹.

Em suma, na passagem aqui destacada, Espinosa estabelece, de maneira explícita, nada menos que a *centralidade do trabalho* na gênese da vida comum¹⁰. É surpreendente que essa ideia tenha passado despercebida por tanto tempo não só entre a quase totalidade dos comentadores, à exceção de Matheron (MATHERON, 1988, p. 302) – que, no entanto,

Tratado Teológico-Político diga respeito aos que vivem sem organização política, pois na passagem em questão Espinosa afirma explicitamente que essa designação referia-se ao *imperium* democrático ou popular, sendo, na verdade, a maneira como aqueles que desse *imperium* tinham ódio designavam-no, em tom pejorativo (ESPINOSA, 2003, TTP, IX, Anotação XVI, p. 158-9). Em suma, comparado a outros autores, inclusive muito posteriores a ele, Espinosa concebe “estado civil” de maneira mais ampla, como designação de *vida em comum*.

9 É certo que, contemporaneamente, o uso do termo “trabalho” foi banalizado, a ponto de ser comum nomear-se por “trabalho” quase todas as ocupações, mesmo aquelas realizadas por indivíduos situados no topo da pirâmide social: assim, industriais e empresários “trabalham”, investidores e especuladores “trabalham”, executivos “trabalham”, magistrados “trabalham” etc. A lista é longa. A total falta, nos dias atuais, de um termo específico e universalmente reconhecido que designe, de maneira diferencial, o trabalho manual ou braçal apenas reforça a importância de se depreender o real e preciso significado de *opera mutua*. De nossa parte, a despeito da dita ausência, preferimos insistir no emprego do termo “trabalho”.

10 Por não é nosso foco, apenas registramos o fato de a passagem indicar a centralidade do trabalho não apenas na gênese do direito comum: também a felicidade tem como condição necessária as artes, a ciência e o trabalho. Afasta-se, com isso, qualquer vestígio estoico na visão de Espinosa acerca da liberdade ética.

apenas a menciona, mas não a desenvolve –, mas também por Marx¹¹.

Para que se possa explorar tais conclusões com o devido cuidado, é necessário, antes de tudo, investigarmos o tratamento dado por Espinosa ao trabalho nos dois tratados políticos, o que não mereceu até o presente momento especial atenção dos comentadores.

O TRABALHO NO TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO

Ao exame que aqui se propõe, a melhor fonte reside na explicação de Espinosa para a estabilidade e a ruína do *imperium* hebreu, matéria do capítulo xvii do *Tratado Teológico-Político*. Protótipo da estabilidade, nele encontramos um sem número de características do *imperium* monárquico tal qual deduzido no *Tratado Político*. Da estabilidade à ruína, como se verá, incide o trabalho.

Inicialmente, Espinosa aponta os fundamentos sob os quais o *imperium* hebreu foi erguido tendo à frente Moisés e após sua morte (ESPINOSA, 2003, TTP, xvii, pp. 255–69). Tendo exposto os fundamentos, Espinosa coloca a seguinte questão: de que maneira [*ratione*] era o povo contido? “Isso – diz Espinosa – os fundamentos [*fundamenta*] do *imperium* indicam com toda a clareza” (ESPINOSA, 2003, xvii, p. 269). Nosso autor evoca então o argumento tradicional da extrema piedade do povo hebraico e do extraordinário amor à Pátria que dessa piedade provinha

11 No manuscrito posteriormente intitulado pelos editores de *Cadernos Espinosa* e que consiste em notas de margem com transcrições de trechos do *Tratado Teológico-Político*, a passagem não foi destacada por Marx. Em verdade, o manuscrito mostra um leitor interessado sobretudo na relação entre homem e Natureza e na crítica da religião. Cf. MARX, 2017, p. 222-3.

(ESPINOSA, 2003, XVII, p. 269–70). Finalmente, Espinosa chega àquela que é a razão principal da contenção do povo – e que será igualmente a principal razão da ruína:

Independentemente, porém, dessas coisas [verum praeter haec], cuja apreciação depende só da opinião [a sola opinione], havia neste imperium uma outra coisa extremamente sólida [solidissimum] e singular [singulare] que devia conter maximamente [maxime retinere] os cidadãos [cives] de tal maneira que não pensassem em desertar nem ter nenhum desejo de abandonar a Pátria: refiro-me à razão de utilidade, que é a força e a vida de todas as ações humanas [ratio utilitatis, quae omnium humanarum actionum robur et vita est], mas que, neste imperium, era singular [singularis] (ESPINOSA, 2003, XVII, p.270, o destaque é nosso)¹².

No que consistia, concretamente, nessa situação particular, a “razão de utilidade”, e por que, ao menos nesse caso, se pode dizer dela que é extremamente sólida e singular? O primeiro argumento oferecido por Espinosa é que, “em parte alguma, os cidadãos tinham tão assegurado o direito de propriedade como os súditos do *imperium* hebreu, os quais possuíam uma parcela de terras e campos igual à do chefe e ficavam donos dela para sempre”, e complementa:

Porque, se alguém, coagido pela pobreza, vendesse os seus bens ou a sua propriedade, na altura do Jubileu, ela ser-lhe-ia integral-

12 Diogo Pires Aurélio, Jacqueline Lagrée e Pierre-François Moreau traduzem *utilitatis* por interesse (em francês, “l’intérêt”); Edwin Curley emprega “vantagem” (“advantage”). Tendo em vista a associação do termo “interesse” às filosofias do oitocentos, este nos parece inapropriado. Já o termo “advantage”, embora admita outras traduções, parece-nos infeliz pelo significado corrente do termo, associado à “vantagem” e à “superioridade”. Decidimos empregar o termo “utilidade” – como, aliás, é de praxe entre os comentadores –, sem que isso implique em qualquer vínculo entre Espinosa e o chamado “utilitarismo”.

mente restituída. E havia outras instituições [*instituta*] semelhantes para impedir que alguém pudesse alienar os seus bens [*suis bonis alienari*]. Em parte alguma, além disso, a pobreza poderia ser mais facilmente suportada do que numa terra onde a caridade [*charitas*] para com o próximo, melhor dizendo, para com o concidadão, deveria ser praticada com o máximo de piedade [*summa pietate coli debebat*], a fim de que Deus, seu Rei, lhe fosse propício. Desse modo, os cidadãos hebreus só podiam sentir-se bem na sua pátria, ao passo que longe dela só tinham a esperar os maiores prejuízos e a desonra [*damnum maximum et dedecus*].

Prossegue Espinosa:

Outros motivos que os persuadiam, não só a ficar em solo pátrio, mas também a evitar as guerras civis e a reprimir as causas de discórdia [*contentionum*], eram, primeiro, ninguém ser escravo [*serviebat*] do seu semelhantes, mas apenas de Deus; segundo, ter-se a caridade e o amor para com os concidadãos por suma piedade, alimentada em boa parte pelo ódio que habitualmente nutriam pelas outras nações e que estas lhes retribuía. /.../ Para o mesmo efeito, contribuiu também imensamente, ao que parece, o fato de, em certas alturas do ano, serem obrigados a descansar e a divertir-se [*otio et laetitiae*], não para fazerem a sua vontade, mas para fazerem a vontade de Deus: três vezes por ano eram convidados de Deus (*Deuteronomio*, cap. XVI), ao sétimo dia da semana deveriam cessar todo o trabalho [*opere*] e descansar [*otio dare*], além de várias outras ocasiões marcadas em que os divertimentos honestos e os banquetes festivos eram, não só autorizados, mas prescritos. Mais eficaz do que isso para fazer vergar o ânimo dos homens [*ad hominum animos flectendos*], não creio que se possa excogitar alguma coisa, visto que não há nada mais arrebatador que a alegria nascida da devoção, isto é, do amor e, ao mesmo tempo, da admiração (ESPINOSA, 2003, XVII, p. 271-2)¹³.

13 A menção ao “ódio que habitualmente nutriam pelas outras nações e que estas lhes retribuía” informa que, nesse caso, o alto grau de reciprocidade interna era inversamente proporcional à (e alimentada pela) total ausência de reciprocidade externa.

A ordem da exposição não é casual: proibia-se a alienação dos bens, a caridade era não só um dever como deveria ser praticada “com o máximo de piedade”, era proibida a redução do concidadão à escravidão, e tanto em certos momentos do ano como no sétimo dia da semana todo o trabalho [*opera*] deveria ser cessado em proveito do descanso [*otio*]. Uma vez postos esses argumentos, é apenas na sequência que Espinosa acrescenta o respeito pelo templo e pelas leis. Mais do que uma hierarquia de importância – o que contraria a interpretação tradicional que confere primazia a estes, não àqueles elementos –, a ordem indica uma relação de dependência: respeita-se o templo e as leis sob certas condições.

Dito isso, cumpre agora examinar a causa da ruína do *imperium*: recusando o argumento tradicional segundo o qual a ruína deveu-se à singular insubmissão do povo, Espinosa lembra que, antes mesmo da morte de Moisés, aos levitas foi dado o privilégio exclusivo do sacerdócio no *imperium*. Argumenta Espinosa:

Todos os presentes que eram *obrigados* a dar [*dare tenebantur*] aos levitas e aos sacerdotes, o dever [*debedantur*] de resgatar os primogênitos e *pagar uma quantia em dinheiro* [*argentum dare*] aos mesmos levitas por cada um deles, bem como o privilégio a estes concedido de serem os únicos a ter acesso às coisas sagradas, tudo isso lhes fazia constantemente lembrar a sua impureza e o terem sido repudiados. Depois, os levitas teriam sempre algo que se lhes censurasse. De fato, entre tantos milhares deles, haveria certamente um bom número de insuportáveis “teologastros”, o que explica o desejo que o povo tinha de espiar os atos dos levitas, que ao fim e ao cabo também eram homens, e de os acusar a todos pelo delito de um só. Daí os constantes boatos [*rumores*] e, conseqüentemente, a repulsa [*fastidium*] que sentiam para sustentar homens ociosos e odiados [*otiosos et invisos*] a que nem sequer estavam ligados pelo sangue, sobretudo em tempos de carestia [*praecipue si annona cara erat*] (ESPINOSA, 2003, XVII, p. 274).

Dessa fissura seguiram-se tumultos e desordens até que, “subjugados por diversas vezes, romperam por completo com o direito divino e quiseram um rei mortal”, de modo que “a sede do poder deixasse de ser o templo para passar a ser uma corte [*aula*]”. Tais alterações, ainda segundo Espinosa, deram matéria abundante para novas desordens [*seditiones*], de que resultou, enfim, a ruína total do *imperium*, do que conclui, com ironia: “Que há, efetivamente, de mais insuportável para os reis que reinarem a título precário e ter de tolerar um *imperium* dentro do *imperium*”? (ESPINOSA, 2003, XVII, pp. 275-6).

Qual era, no caso, o *imperium* dentro do *imperium*? Sem dúvida, o povo. Atente-se, contudo, que as razões que levaram o povo a se levantar contra os levitas – obrigação de dar presentes e pagamento em dinheiro pelo resgate de primogênitos – demandavam trabalho, mas, atente-se bem, fora do regime de reciprocidade de que há pouco falamos. Ao trabalho não recíproco correspondia o ócio dos levitas, tido não como um direito dos que trabalham, como antes, mas como um privilégio permanente dos que não trabalham. Por esses dois motivos, a repulsa sentida, “sobretudo em tempos de carestia”, quando o peso da exploração do trabalho é maior. Apenas depois dessas duas obrigações é que Espinosa faz menção ao privilégio concedido aos levitas de serem os únicos a ter acesso às coisas sagradas.

Com isso, entende-se melhor o porquê do deslocamento do foco na passagem que abre o presente artigo, das cerimônias às tarefas: esse deslocamento demarca respectivamente a imagem e o conceito da manutenção e da consolidação do *imperium*. Tradicionalmente atribuídos às cerimônias, ambos deveram-se fundamentalmente ao regime de trabalho recíproco instituído no *imperium*.

A reconstrução da narrativa bíblica, realizada por Espinosa, não dá margem a dúvidas: ao perguntar pela “coisa extremamente sólida e singular” que devia conter maximamente os cidadãos daquele *imperium*, uma coisa que, na história de um povo particular, fosse correlata aos arranjos institucionais deduzidos no *Tratado Político*, Espinosa procura pela “razão de utilidade”, “força e vida de todas as ações humanas”, e encontra, na concretude histórica, determinadas *instituta*, arranjos institucionais que garantiam a cada um trabalhar para si e não para outrem; em uma palavra, a igualdade pelo trabalho: ou seja, não mera igualdade formal de todos perante a lei, mas igualdade de fato. Foi precisamente quando os homens tiveram de “sustentar homens ociosos” que o *imperium* caiu em desgraça. Na base da ruína do *imperium* hebreu está a crescente desigualdade.

O TRABALHO NO TRATADO POLÍTICO

A história do *imperium* hebreu, tal como Espinosa a reconta, tem sintonia com muitos dos argumentos postos no *Tratado Político*. Assim, ao lermos que “os homens, naturalmente, zelam tanto mais pela sua segurança quanto mais potentes são pelas riquezas” (ESPINOSA, 2009, TP, VII, 16, p.73), Espinosa não apenas reforça o argumento de que a igualdade entre os cidadãos concorre para a segurança do rei e para a estabilidade do *imperium*, como qualifica a igualdade: aos cidadãos deve ser igualmente garantida a *riqueza*. Completamos: para que trabalhem para si, em regime de reciprocidade, e não sejam forçados a trabalhar para outrem.

Em muitas passagens nas quais evoca o argumento da igualdade e da conservação de direitos, Espinosa faz direta ou indiretamente menção ao universo concreto do trabalho. No capítulo V, é dito que “o melhor

imperium é aquele onde os direitos se conservam inviolados [*jura inviolata servantur*]” e que, inversamente, “se numa *civitas* reina mais a malícia que em outra, seguramente [*certum*] isso nasce [*oriri*] de essa *civitas* não providenciar o bastante para a concórdia [*non satis concordiae providerit*] nem instituir os direitos com suficiente prudência [*nec jura satis prudenter instituerit*]” (ESPINOSA, 2009, v, 2, p. 44).

No capítulo VI, dedicado à descrição das instituições deduzidas da natureza comum do *imperium* monárquico, uma vez tendo apontado a necessidade de fortificar as urbes, nosso autor argumenta que seus cidadãos gozarão *todos* do *mesmo* direito da *civitas* [*omnes cives eodem civitatis jure gaudeant*] (ESPINOSA, 2009, VI, 9); acrescenta ele que os campos e, se possível, todo o solo serão de direito público [*publici juris*] e que na *civitas* todos devem ser livres ou isentos de qualquer imposto (ESPINOSA, 2009, VII, 12). No capítulo VII Espinosa qualifica esse instituto, fazendo menção ao direito ao “solo e tudo quanto lhe está ligado”, como no estado natural (ESPINOSA, 2009, VII, 19, p. 75).

No *imperium* monárquico, tal como deduzido por Espinosa, os homens têm “direitos ratificados e fixos [*jura rata fixaque*]” (ESPINOSA, 2009, VII, 2, p. 64) e nele vige a máxima igualdade entre os cidadãos. Diversa é a situação da aristocracia deduzida por Espinosa, na qual a igualdade vige apenas entre os patrícios. Por outro lado, Espinosa indica a principal condição para o *imperium* aristocrático manter-se estável: esse *imperium* “estará tanto menos nas mãos dos patrícios quanto mais a plebe reivindicar para si vários direitos [*plura jura vindicat*], como os que costumam ter, na Alemanha meridional, as corporações de artesãos, vulgarmente chamadas *gilden*” (ESPINOSA, 2009, VIII, 5, p. 91). Não é por acaso que Espinosa emprega aqui o verbo *vindico* – aliás, o mesmo que fora empregado na passagem há pouco citada que trata do direito

ao solo. Esse é o verbo utilizado na designação dos atos realizados por direito de natureza¹⁴.

Em contrapartida, a desigualdade ocupa o centro da preocupação de Espinosa no tocante à política. Ao falar dos que dominam, Espinosa os censura por considerarem, nas instruções legais, não o direito e a verdade, mas a extensão das riquezas [*magnitudinem opum*] (ESPINOSA, 2009, VII, 23). Especificamente no que concerne ao *imperium* aristocrático, onde a desigualdade entre patrícios e cidadãos é necessária, Espinosa adverte sobre as precauções a serem tomadas em relação à escolha dos patrícios. Em dado momento, Espinosa argumenta ser necessário não excluir os que não são filhos de patrícios, mas incluí-los, só que sob um critério restritivo: desde que não sejam servos nem, finalmente, ganhem a vida em algum ofício servil (ESPINOSA, 2009, VIII, 14). Nosso autor lembra ainda, no que toca às taxas e impostos, que “aquilo que no estado monárquico se dá a um ou a poucos neste dá-se a muitos” (ESPINOSA,

14 “/.../ cada um está sob o senhorio de outrem na medida em que está sob o poder de outrem, e está sob o senhorio de si próprio na medida em que pode repelir toda a força, vingar [*vindicare*] como lhe parecer um dano que lhe é feito [*ex sui animi sententia*] e, de um modo geral, na medida em que pode viver segundo o seu próprio engenho [*ex suo ingenio*]” (ESPINOSA, 2009, TP, II, 9, p. 16-7); “/.../ 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 [*vindicare*] para si terras que possam habitar e cultivar, fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum [*ex communi sententia*] de todos eles” (ESPINOSA, 2009, II, 15, p. 19); “/.../ nada se dá na natureza que por direito possa dizer-se que é deste e não de outrem; pelo contrário, tudo é de todos [*omnia omnium sunt*], ou seja, de quem tem poder para reivindicá-lo [*vindicandi*] para si” (ESPINOSA, 2009, II, 23, p. 23); “/.../ as regras e as causas do medo e da reverência, que a cidade tem de observar em razão de si, não contemplam os direitos civis mas o direito natural, porquanto (*pelo artigo ant.*) não podem ser defendidas [*vindicari*] pelo direito civil mas pelo direito de guerra [*Jure belli*]” (ESPINOSA, 2009, IV, 5, p. 40).

2009, VIII, 31, p. 106)¹⁵.

Ainda em relação ao *imperium* aristocrático, Espinosa argumenta que a autoridade dos síndicos não poderia servir senão para que a forma do *imperium* se conservasse e para impedir que as leis fossem infringidas de modo a alguém “lucrar [*lucro*] com a transgressão”. É certo que o vocábulo *lucro* pode ser traduzido por “beneficiar-se”; entretanto, na sequência mesma dessa passagem nosso autor adverte:

Não pode, contudo, fazer com que não aumentem os vícios que é impossível proibir por lei, como são aqueles em que os homens demasiado ociosos [*otio abundantes*] caem e dos quais resulta, não raro, a ruína do estado. Os homens, com efeito, uma vez em paz e abandonado o medo, de bárbaros ferozes fazem-se a pouco e pouco cidadãos, ou seja, humanos, e de humanos fazem-se moles e inertes, não procurando distinguir-se uns dos outros pela virtude mas pelo fausto e pelo luxo [*faustu et luxu*] (ESPINOSA, 2009, X, 4, p. 132).

Para evitar esses males – prossegue Espinosa –, “não compensa estabelecer leis sobre os gastos [*sumptuarias*], já que aos homens ociosos [*otiosis*] não falta nunca o engenho para se esquivarem aos direitos que se instituem sobre coisas que em geral não podem proibir-se”, como

15 Nesse ponto do argumento, Espinosa invoca o exemplo das Sete Províncias do Norte: “Que nação teve alguma vez de pagar tantas e tão pesadas taxas como a holandesa? E, no entanto, ela não só não ficou exausta como pelo contrário se tornou tão potente pelas riquezas que todos invejam a sua fortuna”. Não se pode ter certeza de que período Espinosa esteja falando. De todo modo, seja do período republicano, seja do período posterior a 1672, seja de ambos, faz pouca diferença, uma vez que, como vimos, a república não aboliu os fundamentos da oligarquia que a antecedeu. Assim, entre o fato de a nação holandesa ter pago pesadas taxas, de um lado, e as riquezas acumuladas que fizeram dela potente, de outro, não significa ter havido em seu interior igualdade. A nação que pagou e a nação que se tornou potente não são as mesmas.

são banquetes, os jogos, os adornos e outras coisas assim, de que só é mau o excesso, “o qual tem de se medir pela riqueza [*fortuna*] de cada um” (ESPINOSA, 2009, X, 5, p. 133). A conclusão a que chega Espinosa é que se procure que os ricos sejam, “se não parcus, pelo menos avaros” (ESPINOSA, 2009, X, 6, p. 133).

O que está por trás da censura à inadequação da propriedade, ao uso sem moderação da riqueza, ao lucro, à ociosidade, ao fausto e ao luxo, longe de ter cunho moral ou religioso, é a constatação de que a desigualdade tem um conteúdo concreto para além da pobreza em si: é que todas essas coisas contra as quais Espinosa escreve só são possíveis às custas do trabalho alheio sem que haja reciprocidade.

Por fim, o argumento de que a guerra não se deve desencadear senão por causa da paz (ESPINOSA, 2009, VI, 35; *Ibidem*, VIII, 8) igualmente pressupõe a ordem de questões para a qual estamos aqui chamando a atenção. Já na gênese da vida comum, a expressão “fortificar-se e repelir com toda força”, por estar ao lado de todos os elementos antes apontados, indica não apenas o fato de haver *um* risco (abstrato), mas também *o que* concretamente está em risco ou em perigo: o trabalho para si, em regime de reciprocidade (ESPINOSA, 2009, II, 15)¹⁶.

Não fosse assim, seria pobre de sentido a associação entre guerra e nobreza, composta de “homens a quem abunda o ócio” e que “congemina frequentemente crimes” (ESPINOSA, 2009, VII, 20, p. 75), tampouco faria sentido a ideia de que “a *civitas* cuja paz depende da inércia dos súditos, os quais são conduzidos como ovelhas, para que aprendam

16 Vale lembrar que, na primeira época moderna, duas das justificativas da escravidão eram a comutação da pena de morte e a chamada “guerra justa”.

só a servir [*servire*], mais corretamente se pode dizer um deserto [*solitudo*] do que uma *civitas*” (ESPINOSA, 2009, v, 4, p. 45)¹⁷. Quando Espinosa faz menção à *multitudo* que se adquire por direito de guerra [*jus belli*], e quando lamenta pela servidão desta, não é apenas da servidão da mente de que fala (ESPINOSA, 2009, v, 6). Deve-se ler, nessa passagem, *também* a recusa do trabalho escravo.

ONTOLOGIA DA RECIPROCIDADE

O que procuramos destacar até aqui é a recorrente referência, *na maior parte das vezes implícita ou pressuposta*, ao trabalho. Palavras e expressões que, dada sua mundanidade, não raro passam despercebidas ao “leitor filósofo”, mas que ocupam centralidade na concepção espinosana do direito comum e, por conseguinte, da história. É verdade que funcionam como ilustração, por afirmação ou por negação, de um dos ensinamentos da doutrina de Espinosa para a vida social, a saber, “contentar-se com o que tem [*suis sit contentus*]”, além de auxiliar o próximo (ESPINOSA, 2015, EII, p 49, Esc., p. 229). Essa última, aliás, é reafirmada no *Tratado Político*, na figura da *charitas* (ESPINOSA, 2009, TP, III, 10, p.31), e reiteradas vezes no *Tratado Teológico-Político*, correspondendo a um dos ensinamentos elementares das Escrituras. Mas é igualmente verdade que transcendem o universo moral para atingir o âmago mesmo da explicação histórica.

A “razão de utilidade” que conduz, em última instância, ao mundo do trabalho permite igualmente ampliar a leitura da *Ética*, ao menos

17 O vocábulo *servire* designa não a servidão, mas a escravidão.

naquelas passagens em que Espinosa evoca o argumento da utilidade, abundantes nos Livros IV e V. Quando, por exemplo, lemos que aos homens é “primordialmente útil estabelecer relações e estreitar aqueles vínculos pelos quais, de maneira mais apta, fazem-se todos eles um só e, absolutamente, fazer tudo aquilo que serve para firmar as amizades” (ESPINOSA, 2015, E, IV, Ap., Cap. 12, p. 499), corremos o risco de reduzir esse preceito da “reta regra de vida” a mero conselho moral, quando, dentre os vários sentidos que tem na concretude, é nas relações entre os homens por via do trabalho que assume seu sentido mais radical e profundo.

Da mesma maneira, tais apontamentos contribuem para ampliar a interpretação da explicação da gênese do estado civil oferecida no *Tra-tado Político*, quando Espinosa afirma que o estado civil é naturalmente instituído “para eliminar o medo comum e afastar as comuns misérias [*communes miserias propellendum*]” (ESPINOSA, 2009, TP, III, 6, p. 28). Na tradição latina clássica, e mesmo no século XVII, o termo *miseria* nomeia a adversidade, a má sorte, a dificuldade, a desgraça, a infelicidade, a servidão, a inquietude, a preocupação, sendo frequentemente associada à guerra e tendo conotação moral ou religiosa/teológica¹⁸; no entanto, já no século XVI o termo é empregado também para designar a pobreza material¹⁹. Em se tratando de Espinosa, contudo, e por tudo o que foi dito aqui, sustentamos que o afastamento das “comuns misérias” a que

18 P. ex., Grotius emprega o termo repetidas vezes em sua obra *Dos direitos da guerra e da paz*, sendo que na maior parte das vezes recorre a autores da antiguidade clássica. Cf. Também HOBBS, *De Cive*, Pref. (HOBBS, 2002, p. 16).

19 Cf. *The rights of war and peace*, III, VII, 9 (GROTIUS, 2005, p. 1372); *Leviatã*, XIV (HOBBS, 1999, p. 120). No caso da mencionada passagem de Grotius, a “miséria” refere-se ao trabalho.

se faz referência não apenas envolve, mas prioriza a cooperação através do trabalho.

Com vistas a qualificar a análise aqui feita em torno do trabalho recíproco, é pertinente darmos um passo atrás e recorrermos às teses presentes na Epístola 32, destinada a Oldenburg e cuja importância na obra de Espinosa é tal que podemos conferir a ela o estatuto de tratado. Faremos uma reconstrução do argumento para, na sequência, extrair algumas conclusões. Embora torne a leitura truncada, o destaque aos vocábulos e expressões em latim é de fundamental importância, como se verá.

A fim de sustentar a tese de que todas as partes da Natureza convêm [*conveniat*] com seu todo e são coerentes [*cohaereat*] em relação às demais²⁰, Espinosa argumenta que “as coisas são partes de um todo sempre e quando suas naturezas ajustam-se reciprocamente [*in vicem se accommodat*], de maneira tal que, na medida do possível, concordem entre si [*inter se consentiant*]”, e que, inversamente, “sempre que discrepam entre si [*inter se discrepant*], cada uma delas forma em nossa mente uma ideia separada das demais [*ideam ab aliis distinctam in nostra Mente forma*] e, assim, é considerada [*consideratur*] como um todo e não já como uma parte” (ESPINOSA, 1998, Ep. 32, p. 102).

Assim, exemplifica Espinosa, quando *os movimentos* das partículas da linfa, do quilo, etc. no sangue ajustam-se reciprocamente [*in vicem se accommodant*] em razão de [*pro ratione*] suas dimensões e figuras, de ma-

20 Na própria epístola, Espinosa explica que por coesão das partes entende que “as leis ou a natureza de uma parte conciliam-se [*accommodat*] de maneira tal às da outra que, entre elas, não haja a mínima contradição [*contrarietur*]” (ESPINOSA, 1998, Ep. 32, p. 102).

neira tal que concordem entre si plenamente [*plane inter se consentiant*] e que constituem todos simultaneamente [*simul omnes constituent*] um só fluido, a linfa, o quilo etc. são considerados [*considerantur*] como partes do sangue. Mas enquanto concebemos [*concepimus*] que as partículas linfáticas discrepam [*discrepare*] das do quilo em razão [*ratione*] de sua figura e movimento, então a consideraremos [*consideramus*] como todo e não como parte.

A rigor todos convêm em natureza, mas como são contrários uns aos outros, *supomos* que em natureza discrepem. Contudo, e como notamos acima, os homens não *discrepam*, mas *diferem* em natureza. Essa é a razão pela qual, ao tratar da discrepância, Espinosa faça menção à ideia que cada uma delas forma em nossa mente e da maneira como se a considera²¹.

21 Enquanto na epístola *discrepo* é contraposto a *acomodo*, ambos referindo-se à relação das partes entre si, restando ao verbo *convenio* o convir das partes com seu todo e não o convir das partes entre si, já na *Ética discrepo* é contraposto a *convenio* (ESPINOSA, 2015, E, I, Ap., p. 119; *Ibidem*, IV, p. 34, Esc., p. 425). Associado ao estado de submissão às paixões, sabemos pela *Ética* que os homens *discrepam* na mesma medida em que *diferem* em essência (ESPINOSA, 2015, III, p. 57, Dem., p. 331; *Ibidem*, IV, p. 33, Dem., p. 423). A esse respeito, o escólio da IV, p. 34 é particularmente esclarecedor: “Eu disse que Paulo odeia Pedro porque imagina que este possui o que o próprio Paulo também ama; donde, à primeira vista, parece seguir que estes dois sejam danosos um ao outro por amarem o mesmo e, conseqüentemente, por convirem em natureza; por conseqüente, sendo isto verdadeiro, seriam falsas as proposições 30 e 31 desta parte. *Todavia, se quisermos examinar a coisa com uma justa balança, veremos que tudo convém inteiramente* [omnia convenire omninò]. *Pois os dois não são molestos um ao outro enquanto convêm em natureza* [quatenus naturâ conveniunt], *isto é, enquanto ambos amam o mesmo, mas enquanto discrepam um do outro* [quatenus ab invicem discrepant]. De fato, enquanto amam o mesmo, por isso o amor de ambos é fomentado (pela prop. 31 da parte III), isto é (pela 6ª def. dos Afectos), por isso a Alegria de ambos é fomentada. Em conseqüência, estão longe de ser molestos um ao outro enquanto amam o mesmo e convêm em natureza. Mas a causa disto, como eu disse, não é outra *senão que se supõe que* [supponuntur] *discrepam em natureza*. Pois *supomos* [supponimus] que Pedro tem a ideia da coisa amada possuída agora, e Paulo, ao contrário, tem a ideia da coisa amada perdida. Onde ocorre que

A discrepância realiza-se, pois, no campo da imaginação²².

Oferecido o exemplo, Espinosa propõe uma jocosa analogia: que se imagine um verme no sangue análogo ao homem no universo. Se fosse dotado de razão, esse verme consideraria cada parte do sangue como um todo e não como uma parte, isto é, ignoraria o universo do qual faz parte. Com isso, *não poderia saber*²³ como todas as partes são regradas pela natureza universal do sangue [*ab universali natura sanguinis moderantur*] e estão *obrigadas a* ajustarem-se reciprocamente segundo exige essa natureza universal [*et invicem, prout universalis natura sanguinis exigit, se accommodare coguntur*]; conseqüentemente, ignoraria o modo como entre si concordem de acordo com uma certa proporção [*ut certa ratione inter se consentiant*].

este seja afetado de Tristeza e aquele, ao contrário, de Alegria; e nesta medida [eatenus] são contrários um ao outro [*invicem contrarii*]. Desta maneira podemos mostrar facilmente que as outras causas de ódio dependem somente de que os homens discrepem em natureza, e não daquilo em que convêm” (ESPINOSA, 2015, IV, P 34, Esc., p. 425, o destaque é nosso).

22 Por essa razão, no escólio da proposição II P 29, afirma Espinosa que aquele que tem a mente internamente disposta é capaz de contemplar muitas coisas em simultâneo e entender “as conveniências, diferenças e oposições” entre elas, não as discrepâncias.

23 Nessa missiva e na anterior, Espinosa alerta a Oldenburg ignorar de que maneira cada uma dessas partes se compenetra com seu todo e é coerente com as demais: “Todas as partes da Natureza convêm com seu conjunto e com as demais. Desconheço de que maneira, pois para isso teria de conhecer toda a Natureza e todas as suas partes” (ESPINOSA, 1998, Ep. 32, p. 102); “Não é lícito rir da Natureza, muito menos lamentar-se dela, pois os homens e todas as demais coisas são apenas parte dela, e ignoro de que maneira cada uma dessas partes se compenetra com seu todo e é coerente com as demais. Apenas por uma falta de conhecimento da Natureza encontro que algumas de suas partes, que percebo apenas de maneira mutilada e parcial e que não são objeto conveniente da reflexão filosófica, me pareçam desordenadas e absurdas” (ESPINOSA, 1998, Ep. 30, p. 100).

Argumenta ainda Espinosa que, caso não houvesse causas externas a comunicar-lhe novos movimentos, o sangue permaneceria sempre em seu estado e suas partículas não sofreriam mais variações que as que se seguem da mera natureza do sangue. Porém, prossegue Espinosa, visto existirem outras causas que regram [*moderantur*] de certa maneira as leis da natureza do sangue, ocorre que se originam nele movimentos e variações derivados [*consequuntur*] não só da relação recíproca [*ad invicem*] das partes, como da relação recíproca [*ad invicem*] do movimento do sangue para com causas externas. Com isso, o sangue se comporta como parte e não como todo.

Na Natureza, diz Espinosa, todos os corpos podem e devem conceber-se tal como ele concebera o sangue, pois todos os corpos são compostos de partes e, ao mesmo tempo, encontram-se circundados por outros com os quais se determinam reciprocamente a existir e a atuar de uma maneira certa e determinada [*ab invicem determinantur ad existendum, et operandum certa, ac determinata ratione*], de modo que, em todo o universo [*in toto universo*], ou seja, da perspectiva do conjunto, conserva-se sempre a mesma proporção de movimento e repouso. Prossegue Espinosa informando que, enquanto modificado de uma certa maneira, cada corpo deve ser considerado como uma parte do universo total [*ut partem totius universi*], que com seu todo convém [*convenire*] e com as demais partes é coerente [*cohaerere*].

O que temos até aqui? As partes de um corpo estão em constante movimentação e variação, fruto de duas relações que se dão simultaneamente e marcadas pela reciprocidade: da relação recíproca das partes do corpo entre si, de um lado, e da relação recíproca do corpo com outros corpos, de outro. A primeira é designada pelo verbo *accommodo* porque remete ao comportamento das partes vistas da perspectiva de

sua adaptação a um todo – no exemplo em questão, todas constituem todos simultaneamente [*simul omnes constituent*] um só fluido²⁴. A segunda é designada pelos verbos *determino* e remete ao comportamento das partes vistas da perspectiva do efeito que sobre elas produz uma causa externa²⁵.

A conclusão da analogia evoca o ponto onde ela já não é mais válida: a natureza do universo não é como a do sangue, a saber, limitada, mas absolutamente infinita, o que significa dizer, suas partes são regradas [*moderantur*] de infinitos modos e submetidas a infinitas variações pela natureza dessa infinita potência²⁶. Não sendo mais válida do ponto de vista ético, a analogia continua sendo válida do ponto de vista social, foco do presente artigo: o corpo, no caso, pode ser um ser humano, mas pode ser também um povo ou um conjunto de povos.

Podemos extrair algumas conclusões da Epístola 32, à luz do exame que constitui o escopo do presente artigo:

- À luz das passagens anteriormente examinadas, no que se inclui a passagem que abre o presente artigo, infere-se que o trabalho recíproco é

24 Na *Ética*, há quatro passagens nas quais se emprega o verbo aos afetos (ESPINOSA, 2015, E, IV, P 4, Cor., p. 387; *Ibidem*, IV, Ap., Cap. 6, p. 495; *Ibidem*, IV, Ap., Cap. 7, p. 497; *Ibidem*, V, P 7, Dem.; p. 533) e uma passagem no *Tratado Político* aplicado à *civitas* (ESPINOSA, 2009, TP, III, 16, p. 34). Note-se, porém, que nesses casos não se trata de ajustamento recíproco, como na carta.

25 P. ex., ESPINOSA, 2015, E, II, P 29, Esc., p. 183. Note-se que Espinosa não afirma aqui a possibilidade da disposição interna, posto ser essa uma aptidão não dos corpos, que são, forçosamente, determinados externamente por outros corpos, mas da mente humana.

26 Na *Ética* lemos que “/.../ a natureza inteira é um Indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem nenhuma mutação do Indivíduo inteiro” (ESPINOSA, 2015, II, P 13, Lema 7, Esc., p. 161).

a maneira histórica – portanto, contingente e particular – pela qual se realiza o necessário ajustamento recíproco das partes, tanto da perspectiva dos indivíduos²⁷ que compõem um mesmo conjunto (uma comunidade ou um povo, por exemplo), que entre si cooperam, como da perspectiva das comunidades, povos etc. que compõem um mesmo universo (de comunidades, povos etc.), que entre si trocam (assim, as diferentes aptidões, seja de indivíduos, seja de comunidades, povos etc., são análogas às diferentes “dimensões e figuras”). Uma importante conclusão daí advém: o que parece ser uma redundância na passagem que abre o presente artigo, pelo emprego de *invicem* e de *mutuum* (*invicem operam mutuam dare*), na verdade indica que não só o trabalho é recíproco (*operam mutuam*), como o oferecimento também o é (*invicem dare*). Isso significa que o trabalho recíproco não surge por imposição nem mesmo por indução de um ente externo, mas graças ao *conatus* comum, causa eficiente imanente da reciprocidade. Porque os homens não podem deixar de se esforçar para perseverar na existência, nem podem deixar de amar as coisas de que necessitam para viver, o trabalho surge como realização *concreta* do *conatus* comum. Se na Natureza “tudo convém inteiramente [*omnia convenire omnino*]” (ESPINOSA, 2015, E, IV, P 34, Esc., p. 425), a *concretude* pela qual os homens *convêm* [*conveniunt*] naturalmente tem como centro a cooperação *pelo trabalho*.

- Ao empregar o termo *consentio* – presente nas três ocorrências aqui mencionadas do ajustamento recíproco –, Espinosa mos-

27 Para efeito de padronização, a partir desse ponto entenda-se por “indivíduo” um ser humano.

tra que a causa eficiente do consentimento²⁸, que na tradição jusnaturalista está na base da gênese do direito comum, não é o medo e a conseqüente busca de segurança, mas o trabalho.

- Como se depreende claramente das passagens, a cooperação e a troca pelo trabalho envolvem a determinação externa: trata-se, portanto, de ser externamente determinado. Mas isso não significa que entre aqueles que cooperam e trocam haja necessariamente um jogo de soma zero no qual alguns são ativos e outros são passivos. Como mostra a Epístola 32, a determinação externa pode ocorrer sob um *regime de reciprocidade*, pelo qual todos ganham.
- A cooperação e a troca envolvidas no trabalho realizam-se historicamente em um universo comum, designado na carta pela expressão *totus universo* (“universo total”)²⁹.
- Em sintonia com a tese da unidade do corpo e da mente em Espinosa (cf. JAQUET, 2011), infere-se que o universo total envolve tanto corpos como ideias³⁰. A natureza e o funcionamento dessa mente coletiva, por assim dizer, e sua relação com os corpos é para nós a próxima fronteira a ser alcançada pelos estudos espi-

28 Que aqui traduzimos por concordância, seguindo a tradução do Grupo de Estudos Espinosanos (Edusp).

29 Essa afirmação enseja a pesquisa a voltar-se para a historiografia do século XVII. Embora não faça parte de nosso escopo, em linhas gerais podemos dizer que, no século XVII, o universo total já podia ser vislumbrado como economia global, um complexo que é um todo composto de partes em contínua variação, entre si e internamente, cada qual sendo também um todo, com autonomia *relativa*, composto de partes: economia continental, economia nacional, economia regional, economia local etc.

30 Constatação que abre todo um campo de pesquisas específico em torno da mente desse indivíduo composto de uma pluralidade de seres humanos.

nosistas. Por ora, em caráter precário, podemos apenas constatar que de alguma maneira a mente participa da realização, sempre contingente e particular, do universo total na história, e que essa participação de alguma maneira conduz ao *predomínio* da conveniência (nesse caso, remete-se à afirmação de que todos são conduzidos “como que por uma só mente”) (ESPINOSA, 2009, TP, II, 16, p. 19; *Ibidem*, III, 2, p. 25; *Ibidem*, III, 5, p. 27; *Ibidem*, III, 7, p. 29; *Ibidem*, VI, 1, p. 47; *Ibidem*, VIII, 6, p. 91; *Ibidem*, VIII, 19, p. 98) ou ao *predomínio* da discrepância. Assim, historicamente constituído e dotado de feição complexa, o universo total pode tanto favorecer como prejudicar o regime de reciprocidade, conduzindo os homens à maior igualdade ou à maior desigualdade. Toda a questão está em desvendar o mecanismo do predomínio.

IGUALDADE E JUSTIÇA SOB NOVA PERSPECTIVA

Todas essas considerações são fundamentais e jogam nova luz sobre a interpretação da obra de Espinosa, mas são ainda insuficientes. Isso por uma razão simples, qual seja, o total contraste entre a reciprocidade do trabalho anunciada pelo *Tratado Teológico-Político*, que fomenta um radical igualitarismo entre os homens, e a realidade histórica das sociedades humanas, inclusive no contexto histórico de Espinosa, marcada pela desigualdade (BRAUDEL, 2009, p. 167; 181-3). Esse ensinamento da experiência, para colocarmos o problema em termos espinosanos, exige que se indague pelo lugar e pelo sentido do trabalho, nos termos até aqui observados, em face da história.

A partir daqui, duas vias podem ser percorridas. Uma consiste em argumentar que o trabalho, sob o regime de reciprocidade, correspon-

deria apenas e tão somente à gênese dos agrupamentos humanos, não valendo para as sociedades deles derivadas, marcadas pela desigualdade. Nesse caso, seria dispensável responder à indagação pelo lugar e pelo sentido do trabalho, nos termos até aqui observados, em face da realidade histórica.

Naquela que abre o presente artigo, embora o trabalho envolva divisão – os homens especializam-se pela habilidade [*ars*] e força [*vis*] –, ali a divisão é tal que, por ela, *todos* trabalham. Em outras palavras, na gênese da vida comum, tal como Espinosa a concebe, vige uma prática radicalmente igualitária³¹. Em sintonia com essa passagem, no *Tratado Político* Espinosa afirma, sobre os *imperia* democráticos, que a afluência de estrangeiros e suas repercussões, ao lado de outras “múltiplas causas”, levam os homens a negligenciar a República (cf. ESPINOSA, 2009, TP, VIII, 12, p. 95). Dessa perspectiva, a gênese da vida comum, tal como Espinosa a concebe, não se reduz a um modelo explicativo desprovido de realidade histórica, mobilizado para fins analíticos e didáticos; antes, Espinosa sugere que o caráter igualitário de que aqui falamos é algo historicamente referenciado, isto é, teve realidade histórica na gênese das sociedades humanas.

Outro caminho, em sentido inverso, consiste em argumentar que o trabalho, sob o regime de reciprocidade, intervém de alguma maneira sobre as sociedades humanas, mesmo naquelas marcadas pela desigualdade, cabendo mostrar de que maneira se dá essa intervenção. Nesse caso, a indagação impõe-se: qual é o lugar e o sentido do trabalho, nos termos até aqui observados, em face da realidade histórica marcada pela desigualdade?

31 Sobre o igualitarismo de Espinosa, cf. BOVE, 2017.

Para responder a essa pergunta, convém notar um peculiar parentesco no interior da obra de Espinosa, entre equidade ou igualdade e justiça. Pela *Ética*, sabemos gerar concórdia aquelas coisas que se referem à justiça, à equidade e à honestidade, tendo em vista que os homens, “além do que é injusto e iníquo, também suportam com dificuldade [*ae gre ferunt*] aquilo que é tido por torpe, ou seja, que alguém afronte os costumes recebidos [*receptos mores*] na *civitas*” (ESPINOSA, 2015, E, IV, Ap., Cap. 15, p. 501)³²; por seu turno, no *Tratado Teológico-Político* lemos que à justiça e à injustiça também se chama equidade e iniquidade, de modo que os que estão incumbidos de dirimir os litígios “estão obrigados a tomar todos por iguais [*omnes aequales habere*], a defender igualmente o direito de cada um e a não invejar o rico nem desprezar o pobre [*non diviti invidere neque pauperem contemnere*]” (ESPINOSA, 2003, TTP, XVI, p. 243)³³; nesse mesmo tratado, lemos não ser concebível que Deus reine sobre os homens e dirija os assuntos humanos segundo a justiça e a equidade [*secundum justitiam et aequitatem*] a não ser mediante aqueles que detêm o direito de comando e de mando [*jus imperandi et decretandi*]” (ESPINOSA, 2003, TTP, XIX, p. 291.); no *Tratado Político* somos informados não só de que a *civitas* é “coisa natural” (ESPINOSA, 2009, TP, IV, 4, p. 38), mas também de que um outro nome para “estado civil” – vale lembrar, definido como a situação de *qualquer imperium*, o qual, por sua vez, é o direito comum (ESPINOSA, 2009, III, 1, p. 25) – é precisamente *aequitas* (“equida-

32 A tradução do Grupo de Estudos Espinosanos (Edusp) optou por traduzir *receptos* por “aceitos”, o que, embora correto, oculta o peso da tradição na persistência dos costumes. Os costumes são, antes de tudo, recebidos do passado, o que sem dúvida favorece sua aceitação.

33 “O Desprezo é a imaginação de uma coisa que toca tão pouco a Mente que esta é levada, pela presença da coisa, a imaginar antes o que não está na própria coisa do que o que está nela” (ESPINOSA, 2015, E, III, Def. dos Afetos 5, p. 343).

de”)³⁴; finalmente, somos informados pelo mesmo tratado que a justiça e a injustiça não podem conceber-se senão no *imperium*.

A ocorrência lado a lado dos vocábulos não deve passar despercebida. A fim de que se depreenda o sentido dessa associação umbilical, cumpre examinar com cuidado alguns termos pelos quais a questão é colocada na obra, bem como recorrer à historiografia do século XVII, sem o que a devida interpretação desses termos pode ficar comprometida.

No capítulo II do *Tratado Político*, Espinosa evoca o argumento de matriz jusnaturalista segundo a qual a justiça e a injustiça não podem conceber-se senão no *imperium* (ESPINOSA, 2009, II, 23, p. 23), e com base na qual expõe a definição canônica do justo e do injusto: chama-se de justo [*justus*] àquele em quem é constante a vontade de dar a cada um o seu [*constans est voluntas tribuendi unicuique suum*] e injusto [*injustus*] àquele que se esforça por fazer seu o que é de outrem [*conatur id, quod alterius est, suum facere*] (ESPINOSA, 2009, II, 23, p. 23). Da perspectiva jusnaturalista, ou seja, assumindo-se que o direito natural cessa no estado civil, tal como querem Grotius e Hobbes, a vontade de dar a cada um o que é seu seria realizada apenas e tão somente como reconhecimento da distribuição de bens segundo o que a lei positiva estipula que é de cada um; por sua vez, o esforço por fazer seu o que é de outrem ocorreria tão somente como espoliação ou roubo do que, pelo direito civil, pertence a outrem.

34 “Assim, para que os cidadãos sejam reconhecidos pelo rei acima de quaisquer outros e permaneçam sob jurisdição de si próprios, tanto quanto o estado civil ou a equidade [*status civilis sive aequitas*] o consentem /.../” (ESPINOSA, 2009, TP, VII, 12, p. 70). Como se sabe, no *Tratado Político* os regimes aristocrático e monárquico, deduzidos da natureza comum desses *imperia*, são tais que neles preserva-se a máxima igualdade – entre os cidadãos, no primeiro caso, entre os patrícios, no segundo.

Entretanto, porque o direito natural não cessa no estado civil, e porque não nos esforçamos, queremos, apeteçemos, nem desejamos nada porque o julgamos bom, mas, ao contrário, julgamos que algo é bom porque nos esforçamos por ele, o queremos, apeteçemos e desejamos (ESPINOSA, 2015, E, III, P 9, Esc., p. 255), segue-se que a lei positiva não é o limite fixo e intransponível do justo e do injusto. Por isso, quando a lei e o justo entram em conflito, a vontade constante de dar a cada um o que é seu pode ser lida como a – ou seja, pode assumir historicamente a forma da – vontade de realizar o justo à margem da lei ou contra a lei; paralelamente, o esforço de fazer seu o que é de outrem pode ser lido como o esforço de praticar (ou de tornar legal) o que, no entanto, é injusto. Não por acaso Espinosa afirmar, nessa mesma passagem, que o que é deste e o que é daquele se decide não pelo direito civil, mas “pelo direito comum” [*communi Jure decernitur*]. Com isso, a presença do direito natural no estado civil subverte o argumento jusnaturalista de que a justiça e a injustiça não podem conceber-se senão no *imperium*.

Para que se depreenda melhor os termos dessa leitura alternativa, e para que se a considere válida, tomemos a historiografia do século XVII, mantendo-nos, com isso, fiéis ao contexto histórico de Espinosa. Em seus estudos sobre a formação e o comportamento da classe trabalhadora inglesa na primeira época moderna, Thompson nota que, em face do elevado preço do pão, os populares recorriam a ações as mais diversas (frequentemente à margem da lei ou contra a lei) para fazer valer sua percepção do que seria o *preço justo*. Vale advertir, ainda amparados nesse autor, que as ideias socialistas não tinham preponderância na maior parte do período, e que só vieram a ganhar força em fins do século XVIII. Enquanto o povo reivindicava o que entendia ser um *direito*, e acusava proprietários de terra e moleiros de lhes tirar a parte a que tinha *direito*,

governantes e aristocratas acusavam os homens do povo de desordeiros, ladrões e afins (cf. THOMPSON, 1993, caps. 2, 3, 4 e 5).

Pois bem, nessa experiência histórica, da perspectiva popular (ao menos para aquela parcela que tomou parte nas revoltas ou as viu com simpatia), o “cada um” e o “seu” presentes na primeira sentença designam ambos o povo: trata-se então da vontade de dar ao povo o que, *por direito* (no caso, costumeiro), é seu; já o “seu” e o “de outrem” presentes na segunda frase designam, respectivamente, aqueles que, a despeito do direito (legal e reconhecido) de vender o pão, procuraram lucrar com a carestia de pão, e aqueles que têm o direito ao pão pelo preço justo: trata-se aqui do esforço dos proprietários de reter o pão, tornando-o, pelo preço injusto, inacessível ao povo, negando a este o direito ao pão pelo preço justo. Aqui, a desigualdade não é questionada; questiona-se, sim, a distribuição da justiça sob a desigualdade. O pressuposto é de que mesmo entre desiguais deve haver justiça³⁵.

35 O que Thompson não encontrou no século XVII, mas apenas em fins do século XVIII, a saber, as ideias socialistas, remete a uma terceira leitura possível dos termos em questão. Nesse caso, o esforço de fazer seu o que é de outrem remete ao processo histórico examinado por Marx como acumulação primitiva, na qual a violência ocupa um lugar proeminente; já a vontade de dar a cada um o que é seu remete, por sua vez, ao processo histórico vislumbrado pelos socialistas, e que para alguns assumirá a forma da revolução. Também nesse caso a lei positiva não equivale ao limite fixo e intransponível do justo e do injusto. Contudo, aqui não se trata de o direito natural não cessar no estado civil, de modo a coexistir com o direito civil: trata-se de fazer com que o direito civil coincida mesmo com o *presumido* direito natural. A diferença é que, enquanto na segunda leitura almeja-se corrigir uma injustiça, sem que a desigualdade mesma seja questionada, nessa terceira leitura o alvo é uma injustiça originária, que produziu a desigualdade: assim, é a própria desigualdade que é questionada. O pressuposto, nesse caso, é de que só pode haver justiça onde há igualdade. O interessante para nós é que essa leitura encontra lastro na ideia de que, na gênese da sociedade, vigiam relações de produção profundamente igualitaristas, nas quais todos trabalhavam.

Com isso, ilumina-se o sentido do termo *vindico* (“reivindicar”) no *Tratado Político*. No capítulo II, lemos que os homens dificilmente podem sustentar a vida [*vitam sustentare*] e cultivar a mente [*mentem colere*] sem que tenham direitos comuns [*jura communia*]. Essa ideia tem sido destacada pelos comentadores, mas não se pode marginalizar os termos com os quais Espinosa dá concretude histórica aos direitos comuns: estes consistem na *potência* de, juntos [*simul*], reivindicar [*vindicare*] para si terras que possam habitar e cultivar [*colere*], fortificar-se e repelir toda a força [*sese munire vimque omnem repellere*] e viver segundo o parecer comum [*communi sententia*] de todos [*omnium*] eles (ESPINOSA, 2009, TP, II, 15, p. 19). A palavra “cultivar” marca a centralidade do trabalho na constituição do direito comum; os vocábulos “juntos”, “comum” e “todos” demarcam, por sua vez, o caráter recíproco e igualitário desse direito; mas o que mais nos interessa aqui, no entanto, é o termo “reivindicar” (vale lembrar que *vindico* remete ainda a “vingar” e “punir”).

Esse vocábulo é empregado para designar uma ação que se dá *por direito de Natureza*, posto ser empregado tanto nas passagens que versam sobre o estado civil – é o caso da passagem acima – como naquelas dedicadas ao estado natural: “na Natureza, nada se dá que por direito se possa dizer que é deste e não de outrem, mas tudo é de todos, ou seja, de quem tem poder para reivindicá-lo [*vindicandi*] para si” (ESPINOSA, 2009, II, 23, p. 23). Ou então:

no estado natural, não há nada que cada um possa reivindicar [*vindicare*] menos para si e fazer seu por direito que o solo e tudo quanto lhe está ligado, porquanto não o pode esconder nem levar para onde quiser. O solo, portanto, e tudo aquilo que, pela razão que dissemos, lhe está por condição ligado é principalmente do direito comum da cidade, ou seja, de todos aqueles que, juntando forças, o possam reivindicar [*vindicare*] para si ou daquele a quem

todos entregaram o poder. Por conseguinte, o solo e tudo o que lhe está ligado deve valer tanto para os cidadãos quanto é necessário para que possam fixar residência nesse lugar e defender o direito comum ou liberdade (*Ibidem*, VII, 19, p. 74-5).

Essa presença nas duas esferas, natural e civil, marca uma passagem, como na citação acima, mas também uma tensão, como quando Espinosa aponta para o fato de, sob a aristocracia, a *multitudo* “meter medo aos que mandam” e, com isso, “conseguir alguma liberdade para si, a qual reivindica [*vindicat*] e mantém, se não expressamente na lei, ao menos tacitamente”, e, algumas linhas adiante, quando argumenta que, enquanto “só os aristocratas reivindicam [*vindicant*] e conservam como seu” todo o *imperium*, este “estará tanto menos nas mãos dos patrícios quanto mais a plebe reivindicar [*vindicat*] para si vários direitos, como os que costumam ter, na Alemanha meridional, as corporações de artesãos, vulgarmente chamadas *gilden*” (ESPINOSA, 2009, VIII, 4-5, p. 90-1).

É inútil especular se Espinosa tinha em mente a leitura alternativa dos termos do cânone sobre a justiça e a injustiça. O que para nós importa é que tal leitura não só encontra lastro na obra, como confere clareza e coerência para o conjunto das teses e argumentos derivados da tese da presença do direito natural sob o estado civil, além de coadunar, como já dissemos, com o contexto histórico do autor.

Temos agora condições de responder à pergunta anteriormente feita: qual é o lugar e o sentido do trabalho, nos termos até aqui observados, em face da realidade histórica marcada pela desigualdade?

Em primeiro lugar, e como vimos, a coexistência entre direito natural e direito civil implica a não fixidez do justo e do injusto, cuja semântica é tensa porque é tensa a relação entre ambos os direitos. Nou-

tros termos, o justo e o injusto sempre são projetados para além dos limites formais e positivos do direito civil, sendo, em uma palavra, alvo de conflitos e de disputa – uma disputa *do e no* direito comum.

Em segundo lugar, uma vez que o que é deste e o que é daquele se decide pelo direito comum, e sendo este o terreno onde direito civil e direito natural realizam-se, essa disputa é não apenas econômica, mas também cultural. Se fosse meramente econômica, a carestia de pão, por exemplo, seria *vivida ou experimentada* meramente como tal, isto é, como escassez, privação e fome, mas não como *injustiça*.

Nesses termos, joga-se a pergunta para o terreno da vida ou da experiência: de que maneira homens e mulheres vivem e experimentam o trabalho e seus frutos, bem como a desigualdade? É certo que, vivendo sob a desigualdade, homens e mulheres não cooperam pelo trabalho nos termos da passagem que abre o presente artigo, e que aqui designamos por regime de reciprocidade. Em contrapartida, a despeito de haver desigualdade nas *civitates* históricas, nelas o homem não muda de natureza: persevera o direito natural de cada um e, com ele, o desejo de cada um de não ser oprimido – o que é inviável no estado natural (ESPINOSA, 2009, TP, II, 15, p. 19) – e o apetite natural pelo estado civil, ou seja, pela equidade (ESPINOSA, 2009, VI, 1, p. 47). Ademais, ninguém pode ceder a faculdade de julgar [*judicante facultati*], mesmo que queira, e não há recompensas ou ameaças pelas quais o homem possa ser induzido a acreditar em alguma coisa contrária àquilo que pensa e sente (ESPINOSA, 2009, III, 8, p. 29).

Em suma, porque está na gênese das sociedades humanas e porque a gênese é não apenas histórica, mas também ontológica – isto é, *presen-*

*tifica-se através do desejo e do apetite*³⁶ –, se esse regime de reciprocidade sucumbiu historicamente, em si, o apetite e o desejo que o engendraram *permanecem* vivos e presentes mesmo em sociedades profundamente desiguais, mas agora não mais sob a forma – diríamos, absoluta – da cooperação pelo trabalho recíproco, mas *sob a forma da justiça e da injustiça, isto é, sob a mediação da cultura*.

Se da igualdade ontológica pela qual todos os homens são iguais em natureza à situação histórica de cada grupo de homens o trabalho ocupa um lugar proeminente, disso não se segue que o trabalho seja vivido e experimentado da mesma maneira em todas as sociedades humanas. Varia de acordo com o engenho de cada povo (ESPINOSA, 2003, TTP, XVII, p. 273). Mas há que se notar que mesmo esse engenho comum, ligado aos costumes recebidos, também é histórico e suscetível de variação segundo a circulação de ideias e práticas – o que, nos termos da Epístola 32, pode ser chamado de determinação por causas externas.

Se tais apontamentos fazem sentido, abre-se um horizonte de investigações cujo foco são as formas particulares segundo as quais a percepção do justo e do injusto articularam-se com o trabalho e com o costume comum em cada agrupamento, tomados não isoladamente, mas em conexão. Abre-se, com isso, um horizonte favorável à análise política de situações concretas e à historiografia.

36 Ilumina-se, com isso, o sentido *espinosano* do emprego de “constante” na sentença sobre a justiça (“justo é aquele em quem é constante [*constans*] a vontade de dar a cada um o seu”).

Na missiva de Oldenburg a Espinosa imediatamente anterior à Epístola 32, e que a motivou, aquele indagara a nosso autor sobre a existência de Deus e a divina providência (ESPINOSA, 1998, Ep. 31, pp. 100-2). Na resposta de Espinosa, ao abordar a relação entre parte e todo na Natureza, a questão levantada pelo correspondente inglês à primeira vista teria sido deixada de lado, uma vez que Espinosa não toca explicitamente nesses assuntos. No entanto, Espinosa efetivamente toca naquilo que fora o objeto da preocupação de seu interlocutor, não explicitamente, mas de maneira implícita.

Alguns anos antes, numa epístola a Blyenbergh, Espinosa afirmara que a providência divina em nada se distingue da sua vontade (ESPINOSA, 1998, Ep. 19, p. 65), em sintonia com o *Tratado Teológico-Político*, pelo qual sabemos que a vontade de Deus não é nada além da vigência das leis e regras da Natureza (ESPINOSA, 2003, TTP, VI, pp. 98, 105). Agora, na carta aqui examinada, Espinosa afirma a submissão das partes ao todo (à potência da Natureza) e à obrigação das partes em se ajustarem reciprocamente. Tratando, pois, das leis e regras da Natureza, a carta versa sobre a imagem da divina providência.

Com isso, Espinosa desconstrói simultaneamente duas imagens: a imagem tradicional de Deus como legislador e provedor, base do providencialismo, e com ela a imagem de uma história providencialista: Deus não faz a história, não havendo lugar para um conceito de história universal. Em Espinosa, a história é sempre concebida como singular – a história de um ser humano, a história de um povo etc.. Todavia, resumindo-se à afirmação da ontologia do necessário, o argumento ficaria

incompleto. Nesse caso, o risco é iminente, e de fato muitos viram em Espinosa uma concepção de história sem sujeito.

Não é nosso propósito no presente artigo desconstruir essa leitura de Espinosa, posto que isso depende de pontos que não foram aqui abordados. No entanto, ao jogar luz sobre o lugar central ocupado pelo vivido ou pela experiência na maneira como igualdade e justiça articulam-se ao direito comum na obra de Espinosa, em particular ao trabalho, o exame aqui realizado, segundo cremos, oferece subsídios indispensáveis para a devida compreensão do lugar do sujeito na história em Espinosa. Pois o vivido é, *em última instância*, irreduzível. Tal é o horizonte que deve nortear a continuidade da pesquisa aqui empreendida.

WORK AND HISTORY: SPINOZA AND THE ORIGIN OF COMMON RIGHT

ABSTRACT: A subject rarely researched in Spinoza's opera, work is central in his thought on common right. By examining the occurrences of work in the two political treatises, as well as by observing the signification and the correct translation of *opera mutua*, one aims to shed a new light on history in Spinoza, particularly on the origin of common right and the ideas of justice and injustice in this author.

KEY-WORDS: work, history, common right, reciprocity, equality, justice, history.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AURÉLIO, D. P. (2000). *Imaginação e poder*. Estudo sobre a filosofia política de Espinosa. Lisboa: Edições Colibri.

_____. (2014). *O mais natural dos regimes*. Espinosa e a democracia. Lisboa: Círculos de Leitores e Temas e Debates.

ARENDT, H. (1998). *The human condition*. Chicago; London: The Chicago University Press, second edition.

BALIBAR, E. (2005). *Spinoza et la politique*. Réimpression de la 3^{ème} édition. Paris: Presses Universitaires de France.

BOVE, L. (2017). “Sans l'égalité, la liberté commune tombe en ruine”. *Mesure commune, prudence, confiance et Liberté dans les États démocratiques du Traité Politique*. In: Becker, R. C. Etl al. *Spinoza e nós, volume 2*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO.

BRAUDEL, F. (2009). *Civilização material, economia e capitalismo: séculos XV-XVIII*. O tempo do mundo. Tradução Telma Costa; Revisão da tradução Mônica Stahel. São Paulo: Martins Fontes.

- CHAUÍ, M. (2003). *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.
- DOMINGUEZ, A. (1995). (comp.). *Biografías de Spinoza*. Selección, traducción, introducción, notas e índices por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial.
- ESPINOSA, B. [SPINOZA, B.], (1998). *Correspondencia completa*. Traducción, introducción, notas e índices Juan Domingo Sánchez Estop. Madrid: Hiperión.
- _____. (2015). *Ética*, Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- _____. (2015). *Princípios de filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos*. Tradução Homero Santiago, Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica.
- _____. [SPINOZA, B.]. (2016), *The collected works of Spinoza*. Edited and translated by Edwin Curley. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- _____. (SPINOZA, B.). (2012), *Traité théologico-politique*. Texte établi par Fokke Akkerman; Traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau. Paris: Presses Universitaires de France, 2^e édition.
- _____. (2009). *Tratado Político*. Tradução Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1997). *Tratado Teológico-político*. Tradução Atilano Domínguez. Madrid: Altaia.
- _____. (2003). *Tratado Teológico-político*. Tradução Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.
- GANDAVO, P. M. (2008). *História da Província de Santa Cruz*. Organização Ricardo Martins Valle, Introdução e notas Ricardo Martins Valle e Clara Carolina Souza Santos. São Paulo: Hedra.
- GROTIUS, H. (2005). *The rights of war and peace* (3 vols.). Edited and with

- an introduction by Richard Tuck. Indianapolis: Liberty Fund.
- HANSEN, J. A. (2011), Vieira e os estilos cultos: “ut theologia rhetorica”. *Letras*, Santa Maria, vol. 21, n° 43, jul./dez., p. 25-62.
- HOBBS, T. (2002). *Do Cidadão*. Tradução, apresentação e notas Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 3ª edição.
- _____. (1999). *Leviatã*. Tradução: João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Editora Nova Cultural.
- ISRAEL, M. ben. ([1650] 5410). לארשי הוקמ *Esto es, Esperança de Israel*. Amsterdam. *Fac-símile*.
- _____. ([1655] 5415). הרקי ובא *Piedra gloriosa o de la Estatua de Nebuchadnesar*. Amsterdam. *Fac-símile*.
- JAQUET, C. (2011). *A unidade do corpo e da mente – afetos, ações e paixões em Espinosa*. Tradução Marcos Ferreira de Paula. Belo Horizonte: Autêntica.
- MAGNAVACCA, S. (2005). *Léxico Técnico de Filosofia Medieval*. Madrid; Buenos Aires: Miño-y-Dávila.
- MARX, K. (2017). *Cuaderno Espinosa*. Traducción, estudio preliminar y notas de Nicolás Gonzáles Vareia. Montesinos.
- MATHÉRON, A. (1988). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit, Nouvelle Édition.
- MEINSMA, K. O. (1983). *Spinoza et son cercle. Étude critique et historique sur les hétérodoxes hollandais*. Traduit du néerlandais par S. Roosenburg, appendices latins et allemands traduits par J. P. Osier, introduction et notes par H. Méchoulan et P.-F. Moureau. Paris: J. Vrin.
- MOUSOURAKIS, G. (2012.). *Fundamentals of Roman Private Law*. Berlin; Heidelberg: Springer-Verlag.
- NEGRI, A. (1991). *The savage anomaly: the power of Spinoza’s metaphysics and politics*. translation by Michael Hardt. Minneapolis; Oxford: University of Oxford Press.

Sephardic Editions, 1550-1820. Spanish and Portuguese books written and/or published by Sephardic Jews of Early Modern Europe. Editor Dr. Harm den Boer. Amsterdam: IDC Publishers, s/d.

THOMPSON, E. P. (1993). *Customs in Common*. London; New York; Ontario: Penguin.

TOSEL, A. (2008). *Spinoza ou l'autre (in)finitude*. Paris: L'Harmattan.

_____. (1984). *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*. Paris: Aubier.

WEITMAN, R. Y. D. (2003). *Rabinos Isaac Aboab da Fonseca e Mosseh Raphael d'Aguilar. Bandeirantes Espirituais do Brasil*. São Paulo: Mayanot; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.