

As bases ontológicas da liberdade de opinião no *Tratado Teológico Político*

The ontological foundations of the freedom of opinion in the *Theological-Political Treatise*

Luís César Guimarães Oliva¹
lcoliva@uol.com.br
Universidade de São Paulo

Resumo: O objetivo deste artigo é explorar a noção de liberdade enquanto parte ontologicamente intransferível do direito natural humano. Não estamos falando da plena liberdade do sábio, que poucos têm de maneira prevalente, mas de uma liberdade de pensar imaginativamente, conforme seu próprio engenho, sua própria índole, e não apenas conforme o engenho do governante, ainda que este tenha o poder de definir o que é justo e piedoso. Examinaremos as bases ontológicas deste tipo de liberdade, bem como suas consequências políticas retratadas no capítulo final do *Tratado Teológico-político*. Esta liberdade de opinar, decorrência necessária da natureza humana, é acompanhada da exigência de compartilhar as opiniões com os outros, exigência tanto maior quanto maior é a virtude do indivíduo. Desse modo, conforme afetos ativos embrionários operam no ânimo, a parte intransferível dessa liberdade amplia-se num movimento virtuoso que limita o poder do governante de reprimir a expressão pública das opiniões.

Palavras-chave: Espinosa, liberdade, direito, virtude.

Abstract: The aim of this article is to explore the notion of freedom as an ontologically untransferable part of human natural right. We are not speaking of the full freedom of the sage, which few possess prevalently, but of a freedom to think imaginatively, according to one's own temperament, one's own disposition, and not merely according to the ruler's temperament, even though the ruler has the power to define what is just and pious. We will examine the ontological foundations of this kind of freedom, as well as its political consequences depicted in the final chapter of Spinoza's *Theologico-Political Treatise*. This freedom to opine, a necessary consequence of human nature, is accompanied by the requirement to share opinions with others, a requirement that grows as the individual's virtue grows. Thus, as embryonic active affects operate in the mind, the untransferable part of this freedom expands in a virtuous movement that limits the ruler's power to suppress the public expression of opinions.

Keywords: Spinoza, freedom, right, virtue.

¹ Esse trabalho teve apoio da Fapesp (processo 2018/19880-4).



Um dos objetivos essenciais do *Tratado Teológico-político* é determinar até onde vai a liberdade de filosofar com relação à fé. Até o capítulo XV, Espinosa demonstra que, do ponto de vista teórico especulativo, o pensar é totalmente livre e não afeta o terreno da fé, limitado a princípios práticos muito simples. Mas e a liberdade de opinar? Ela terá alguma limitação, pelo menos de ordem política? A república bem organizada é compatível com total liberdade de opiniões e difusão destas? É isso que leva Espinosa a investigar os fundamentos da república no capítulo XVI, começando pelo direito natural individual.

A apresentação do direito natural recuperará muito do que foi dito no complexo capítulo IV, sobre a lei divina². Ali, Espinosa havia dito que: “A palavra lei, tomada em sentido absoluto, significa aquilo em conformidade com o qual cada indivíduo, ou todos, ou alguns de uma mesma espécie, agem de uma certa e determinada maneira” (Espinosa, 2004, p. 179). Este sentido de lei se refere às determinações concretas e necessárias da natureza de um indivíduo ou de todos de uma mesma espécie. Tal lei se biparte em dois tipos: o primeiro é a lei que depende da necessidade da natureza, como as leis do choque em relação à natureza dos corpos e as leis de associação da memória em relação à natureza da mente. O segundo tipo é a lei que depende da decisão humana, cujo exemplo é que os homens cedam uma parte de seu direito e se limitem a viver segundo uma regra comum. Este tipo de lei é que é chamado *direito*. Entretanto, ele não deixa de ser uma lei tomada “em sentido absoluto”, ou seja, uma determinação necessária, ainda que a necessidade se imponha de outra maneira. Trata-se de uma prescrição que os homens dão a si mesmos ou aos outros para viver com mais segurança e comodidade; em outras palavras, é a *utilidade* que comanda o estabelecimento dessas regras, particularmente no embate da potência dos homens uns com os outros, embate que pode ser não de oposição, mas de conveniência, se seguidas as regras. Em suma, é algo que depende da decisão do homem, mas nem por isso deixa de ser necessário. Isto ocorre, diz Espinosa: “porque o homem, na medida em que é parte da natureza, constitui uma parte da potência desta; assim, tudo aquilo que procede da necessidade da natureza humana, isto é, da própria natureza enquanto a concebemos como determinada pela natureza humana, deriva, necessariamente embora, da humana potência” (Id., p. 180). O direito é então a determinação natural que depende diretamente da potência humana, que por sua vez é parte da potência da natureza. Este segundo tipo de lei só não é mera subdivisão do primeiro porque o homem pode ser concebido em si mesmo sem o direito (sem as regras impostas pela busca do útil), mas não sem a lei do primeiro tipo. Por outro lado, visto que a busca do útil também decorre da natureza humana, o homem, na medida em que tem necessidade de segurança e comodidade, precisa da relação com os outros, relação que pode redundar em conveniência ou em contrariedade, conforme cedam ou não uma parte do seu direito com vistas a conviver bem. O direito, portanto, é uma lei enquanto decorrência necessária da natureza humana que se determina a partir da relação dos homens uns com os outros.

Mas como essa discussão é retomada no capítulo XVI? “Por direito e instituição da natureza entendo unicamente as regras da natureza de cada indivíduo, regras segundo as quais nós concebemos cada um como determinado naturalmente a existir e a operar de uma certa maneira. Os peixes, por exemplo, são por natureza determinados a nadarem e os maiores dentre eles a comerem os menores” (Espinosa, 2004, p. 325). Afora a introdução do termo “regras”, a definição de direito da natureza reproduz a definição de lei em sentido absoluto que abre o capítulo IV, explicitando algo que já se fazia pressentir naquele capítulo: a identificação entre direito e lei. Por outro lado, o capítulo XVI não limita mais o direito à lei que depende da decisão humana, até porque o exemplo é dos peixes maiores que têm o direito de comer os menores. Quando se fala de direito natural (fora da religião e da república), a distinção entre os dois sentidos de lei perde a relevância.

A identificação de direito e lei é entendida ontologicamente a partir da imanência dos indivíduos a Deus (ou Natureza):

² Para uma discussão mais detalhada do capítulo IV, ver Chauí, 2017, pp.279-321. Aqui nos limitaremos a uma apresentação sumária do início do capítulo para subsidiar a discussão que se seguirá.

É, com efeito, certo que a natureza, considerada em absoluto, tem supremo direito a tudo o que pode, isto é, o direito da natureza estende-se até onde se estende a sua potência, pois a potência da natureza é a própria potência de Deus, o qual tem direito supremo a tudo. Visto, porém, que a potência universal de toda a natureza não é mais do que a potência de todos os indivíduos em conjunto, segue-se que cada indivíduo tem o supremo direito a tudo o que pode, ou seja, o direito de cada um estende-se até onde se estende a sua potência determinada (Id., *ibid.*).

No vocabulário que acaba de ser introduzido, a onipotência divina (que qualquer interlocutor da época aceitaria) é um direito absoluto sobre tudo. Ora, aí intervém a imanência espinosana: Deus é a Natureza, de modo que este direito absoluto de Deus é o direito absoluto da Natureza. Mas a Natureza ou Deus não é um ente separado dos indivíduos, daí que a potência dela nada mais seja do que a potência de todos os indivíduos em conjunto. Separadamente, eles compartilham a potência da Natureza de que fazem parte, mas não absolutamente, e sim somente na medida de suas forças. Assim o indivíduo tem, como a Natureza inteira, direito soberano sobre tudo, porém somente até onde vai a sua potência de indivíduo.

Na Ética, Espinosa deduz a doutrina do *conatus* a partir de sua teoria da definição. No TTP, porém, o *conatus* individual será apenas decorrência do fato de que a potência individual é parte da potência universal da Natureza: “E, uma vez que a lei suprema da natureza é que cada coisa se esforce, tanto quanto esteja em si, por perseverar em seu estado, sem ter em conta qualquer outra coisa a não ser ela mesma, segue-se que cada indivíduo tem supremo direito a isso, ou seja (conforme já se disse), a existir e operar conforme está naturalmente determinado” (Id., pp.325-326). O esforço de autoconservação aparece como uma lei suprema da natureza, válida para todo e qualquer indivíduo. Afinal, se a potência da Natureza é absoluta, as potências individuais que dela fazem parte não o são, podendo ser contrárias umas às outras. Por isso a potência, que é absoluta e irrestrita na Natureza, limita-se, nos indivíduos, a um esforço de perseverar. A isso que cada indivíduo pode com seu esforço, tal indivíduo tem direito supremo, o qual não é absoluto como o da Natureza inteira, mas supremo dentro daquilo que sua potência alcança. Logo cada indivíduo tem direito a existir e operar tal como está naturalmente determinado. Seu direito não é uma abstração externa ao alcance de sua potência natural, de modo que pudesse ter direito a algo embora não o realizasse por falta de condições. Por isso não é a razão que dará os limites do direito individual, mas a efetiva potência de cada um, seja ela racional ou não. Eis por que a concepção espinosana de direito natural não se limita aos homens dotados de razão:

Tudo o que cada coisa faz segundo as leis da sua natureza fá-lo com supremo direito, pois age conforme está determinada por natureza e não pode sequer agir de outra forma. É por isso que, no respeitante aos homens, enquanto considerados como vivendo sob o império unicamente da natureza, aquele que ainda não conhece a razão ou que ainda não contraiu o hábito da virtude vive unicamente segundo as leis do apetite com o mesmo direito supremo que aquele que rege a sua vida pelas leis da razão. (Id., p. 326)

Se isso vale para qualquer coisa, também o homem irracional, ou seja, o homem enquanto não vive sob a condução da razão, tem direito àquilo que pode alcançar pelas leis do apetite, tal como o sábio tem direito àquilo que pode alcançar pelas leis da razão. Em suma, os direitos não são anteriores à potência efetiva de cada um: “O direito natural de cada homem determina-se, portanto, não pela sã razão, mas pelo desejo e a potência” (Id., *ibid.*). A razão não poderia ser a medida do direito, a não ser que se considerasse que todos os homens antes da idade da razão, ou enquanto não estão agindo racionalmente, não têm potência. “E, todavia, eles têm de viver e conservar-se, tanto quanto depende de si, isto é, pelo impulso apenas do apetite, já que a natureza não lhes deu mais nada e lhes negou a potência atual de viver segundo a reta razão; nessa medida, são tão obrigados a viver de acordo com as leis da mente sã como um gato é obrigado a viver segundo as leis da natureza do leão” (Id., *ibid.*). Enquanto não raciocinam, os homens, bem como os outros indivíduos, não deixam de ser parte da Natureza, de ter uma potência e de esforçar-se para sobreviver. Por isso, em estado de natureza, tudo que nos parecer útil (racionalmente ou não) será lícito por sumo direito de natureza desejá-lo e adquiri-lo seja como for. Como mostrará com mais detalhe a Ética, direito, desejo e potência são sinônimos.



Daí se conclui que o direito de natureza não proíbe nada senão o que ninguém deseja e ninguém pode. Ou seja, o direito natural não é um conjunto de leis éticas da razão, contrapostas à irracionalidade dos apetites. Razão e apetites constituem o esforço de perseverar, portanto são igualmente partes do direito. Mais ainda, algumas páginas depois, em meio à demonstração de que a lei divina revelada não impera no estado de natureza, Espinosa chama a essa mesma dimensão dos apetites de *liberdade natural*. Além de ignorarem o direito divino no estado de natureza, os homens também nascem efetivamente livres das restrições ao seu direito de preservar-se pela lei do apetite. E isso, segundo Espinosa, a própria Escritura reconhece³. Este viver pelo seu próprio engenho, mesmo implicando uma determinação passional exterior, é um tipo de liberdade não racional, que não se confunde com aquela que leva à salvação.

Em seguida, para resolver as objeções sobre o soberano estar sujeito ao direito divino revelado, Espinosa aproxima a condição do soberano, em relação aos outros direitos, da condição do homem em estado de natureza, assim caracterizado:

No estado de natureza, o motivo por que cada um está sujeito ao direito revelado é o mesmo por que está sujeito a viver segundo os ditames da reta razão, ou seja, porque lhe é mais útil e necessário ao bem-estar. Se ele não quiser, tem esse direito, mas por sua conta e risco. Está, pois, obrigado a viver segundo o seu próprio critério [decreto] e não segundo o critério de outrem, da mesma forma que não está obrigado a reconhecer qualquer mortal como juiz ou como legítimo defensor da religião. E é este direito que eu afirmo que o soberano conservou. (Id., p. 336)

Portanto a liberdade natural do homem em estado de natureza, longe de ser a liberdade racional do sábio, autônomo em relação às paixões, é de fato uma liberdade de viver segundo seu próprio decreto ou apetite, sem estar mais inclinado ao direito revelado do que à reta razão, tudo dependendo do que lhe parecer mais útil. Por isso ninguém lhe aparece como juiz ou sacerdote por direito ou por natureza, de modo que ele pode consultá-los, sem contudo estar obrigado a acatá-los. É também desta condição que Espinosa aproximará, no capítulo XVII, a situação dos hebreus ao sair do Egito. Os hebreus foram libertos do direito egípcio, ainda que conduzidos de maneira passiva, e por isso ganharam um tipo de liberdade própria do estado de natureza. Não havia mais contrato, e eles, conforme seu apetite, poderiam instituir novos direitos ou ocupar terras. De fato, eles tinham retomado o direito natural a tudo que estivesse em seu poder, direito que eles poderiam conservar ou novamente transferir a outrem. E o que fizeram? “Foi através de um pacto explícito (Êxodo, cap. 24, 7) e de um juramento, que eles renunciaram *livremente*, sem serem coagidos pela força ou atemorizados, ao seu direito natural e o transferiram a Deus” (Espinosa, 2004, p. 344, *itálicos nossos*).

Não nos interessa, aqui, verificar os detalhes da transferência de direitos que fundou o Estado Hebraico, e sim os limites de toda e qualquer transferência do tipo. Para Espinosa, a concepção hobbesiana de transferência total de direitos para o soberano - restando ao súdito, afora o previsto pela lei civil, apenas o direito de defender a própria vida contra o soberano e aquilo que fica sob o silêncio da lei⁴ - não é realizável fora do campo estritamente teórico:

Ninguém, com efeito, pode alguma vez transferir para outrem a sua potência e, conseqüentemente, o seu direito, a ponto de deixar de ser um homem. Nem tão-pouco haverá soberano algum que possa fazer tudo aquilo que quer: debalde ele ordenaria a um súdito que odiasse o seu benfeitor ou que amasse quem lhe causou dano, que não se ofendesse com injúrias, que não desejasse libertar-se do medo, e muitas outras coisas semelhantes que decorrem necessariamente das leis da natureza humana”. (Espinosa, 2004, cap. 17, p. 339)

³ “Se os homens estivessem por natureza sujeitos ao direito divino, ou se o direito divino fosse um direito por natureza, era supérfluo Deus estabelecer um contrato com os homens e obrigá-los por um pacto e um juramento. Há, portanto, que admitir em absoluto que o direito divino entrou em vigor no momento em que os homens, através de um pacto explícito, se comprometeram a obedecer a Deus em tudo e como que renunciaram à sua liberdade natural e transferiram o seu direito para Deus, conforme dissemos que acontece no estado civil.” (Espinosa, 2004, p. 336, *itálicos nossos*)

⁴ Cf. capítulos 17 e 21 do *Leviatã* (Hobbes, 2019).



Como vimos, a ontologia espinosana apresenta o homem (e aliás todos os indivíduos) como um ser cuja essência é esforço de perseverar, ou seja, potência. Se sua essência é potência, direito e desejo, é impossível transferir esta potência a tal ponto que não seja mais um homem. Algo dela tem necessariamente de restar, do contrário a transferência seria uma autodestruição, portanto um absurdo. Isto se evidencia também da parte do soberano, que não pode ter poder total sobre os súditos. Como mostrou a última citação, seus limites são as leis da natureza humana, nesse caso especificamente as leis da afetividade: ser favorecido leva ao amor, ser prejudicado leva ao ódio, etc. Se o soberano tivesse o poder de suspender tais leis, seus súditos não seriam mais homens. Ele pode até ter o poder de matá-los, mas não tem o poder de anular as leis que os regem, pelo menos enquanto eles viverem. Trata-se aqui, nos termos do capítulo IV, daquelas leis em sentido absoluto que decorrem da necessidade da natureza (como as leis associativas da memória e a lei dos choques) e não da decisão humana. E se a ontologia já demonstra a impossibilidade da transferência total, o mesmo mostra a experiência: com efeito, a transferência nunca é tal que o detentor da soberania perca todo o temor aos súditos, e a história mostra que tal medo tem razão de ser. Portanto, mesmo fazendo um pacto, cada um mantém necessariamente uma parte do seu direito, que depende das leis do seu próprio apetite, e não do apetite do governante.

O parágrafo seguinte traz uma reviravolta: se há uma parte do direito do súdito que não é transferida, mantendo-se atrelada a suas próprias decisões ou apetites, isto não quer dizer que esta esfera não possa estar também sob o poder do soberano:

Não é, efetivamente, a razão da obediência, mas sim a obediência, que faz o súdito. Porque seja qual for a razão pela qual um homem decide executar as ordens do soberano – o medo do castigo, a esperança de obter alguma coisa, o amor da pátria ou qualquer outro afeto -, a deliberação é sempre sua e, todavia, age sob as ordens do soberano. Pelo fato de um homem fazer algo por sua iniciativa não se deve imediatamente concluir que age por direito próprio e não por direito do Estado: com efeito, na medida em que o homem age sempre por sua própria deliberação e decisão, quer quando o faz por amor, quer quando é coagido pelo medo de um mal que quer evitar, ou não existe Estado nem qualquer direito sobre os súditos, ou então ele estende-se necessariamente a tudo o que pode fazer com que os homens decidam submeter-se-lhe. (Id., p. 340)

Mais uma vez, não estamos falando aqui do sábio que obedece ao soberano conhecendo as razões para isso, pois neste caso nem seria estritamente obediência. Falamos aqui do súdito que obedece sem compreender as razões da lei, mas por seus apetites, sejam eles o medo, a esperança, ou outro afeto passivo qualquer. Ora, o que o torna súdito é o fato de obedecer, independentemente de qual destes afetos o levou à obediência. Se a produção destes afetos passivos no súdito decorre da ação do soberano, devido ao afeto que for, ele está agindo por direito do Estado⁵, não pelo seu próprio. E tanto mais estará sob o direito do Estado aquele que obedece espontaneamente, sem coação física e mesmo sem o medo da punição, pois a plena obediência não é a ação externa, mas sobretudo a ação interna do ânimo, desde que não se a confunda, é claro, com os afetos racionais.

Note-se que Espinosa não vê contradição entre a manutenção de uma parcela intransferível do direito por parte do indivíduo e o fato de ele estar sob o direito do Estado. Na contramão de Hobbes, o súdito espinosano guarda sua potência mesmo sendo *alterius juris*. A liberdade natural operante no estado de natureza por meio dos apetites está igualmente presente no estado civil, ainda que sob restrições, sejam elas sensíveis ou não. Quanto mais sensíveis, ou seja, quanto mais o soberano prevalece pelo medo que causa, tanto mais temidos são os súditos. Quanto menos sensíveis as restrições, ou seja, quanto mais espontânea é a obediência dos súditos, tanto menos eles são temidos. Num caso ou noutro, independentemente do que isso implica para a solidez do Estado, as leis dos apetites estão operantes e algo da liberdade natural está sempre presente. O surpreendente é que, como concluirá o capítulo XVIII, a liberdade de opinião faz parte deste núcleo intransferível, cujas tentativas de supressão só produzirão violência de parte a parte:

⁵ Aqui nos referimos ao termo latino *imperium*, de difícil tradução, e seguimos a opção do tradutor Diogo Pires Aurélio, *Estado* (em maiúscula), que embora soe um pouco anacrônica parece ser a que mais abrange do amplo campo semântico do termo original.

“Onde quer que as opiniões que cada um tem o direito de possuir, *direito a que ninguém pode renunciar*, são consideradas crime, aí, reina-se com violência” (Espinosa, 2004, cap. 18, p. 367, *itálicos nossos*). Por isso a força do Estado dependerá de haver espaço para o desenvolvimento desta liberdade de opinião insuperável.

Como dissemos, a transferência absoluta de direitos ao soberano, à maneira hobbesiana, é impossível do ponto de vista espinosano. Imaginar que o Estado controlaria totalmente o juízo dos súditos e que por isso não haveria Estado violento, é uma utopia:

Se fosse tão fácil mandar nos ânimos como nas línguas, cada um reinaria em segurança e nenhum Estado seria violento, uma vez que cada um viveria de acordo com o engenho dos governantes e só em função dos seus decretos ajuizaria do que é bom ou mau, verdadeiro ou falso, justo ou iníquo. Mas isto, como já observamos no princípio do capítulo XVII, não é possível de fazer ao ponto de o ânimo ficar completamente sujeito à jurisdição alheia, porquanto ninguém pode transferir para outrem, nem a tanto ser coagido, o seu direito natural, ou a sua faculdade de raciocinar livremente e ajuizar sobre qualquer coisa. (Espinosa, 2004, cap. 20, p. 383)

Em suma, é por razões ontológicas que o controle total das mentes é utópico⁶. Assim como antes foi provado que a transferência total de direito é impossível, pois direito é potência e a essência do indivíduo é potência, não podendo este transferir seu direito a ponto de suprimir-se a si mesmo, também agora estamos diante do intransferível. Ocorre que pelo menos parte deste resto intransferível de potência se identifica com a faculdade de raciocinar e julgar livremente. O termo “raciocinar”, aqui, não deve nos confundir: Espinosa não está falando da plena liberdade do sábio, que poucos têm, mas de uma liberdade de pensar conforme seu próprio engenho, sua própria índole, e não apenas conforme o engenho do soberano, ainda que este tenha o poder de definir o que é justo e piedoso. Tais definições não implicam suprimir a individualidade (mesmo que passional) de cada súdito, seu universo afetivo próprio, que determina seus pensamentos e juízos. Como diz o escólio de EIIIP9, “não desejamos porque julgamos bom; ao contrário, julgamos que algo é bom porque nos esforçamos por ele, o queremos, apetecemos e desejamos” (Espinosa, 2015). É esta a faculdade de ajuizar livremente referida na abertura do capítulo XX do TTP, não um juízo puramente intelectual. As leis afetivas, nos termos do capítulo IV, são leis universais que decorrem da necessidade da natureza humana, porém estarão na base da formação afetiva que singulariza a índole de um indivíduo ou de um povo, e portanto também das opiniões e juízos formados por eles. Por isso a imposição do governante sobre os ânimos, negando as consequências singulares necessárias das leis universais, é vivida como profunda violência, como negação de si mesmos e, no limite, negação das próprias leis da natureza:

Daí que seja tido por violento o poder exercido sobre os ânimos e que a suprema majestade pareça injuriar os súditos e usurpar o direito deles quando quer prescrever a cada um o que deve abraçar como verdadeiro ou rejeitar como falso e até as opiniões que devem incitar o seu ânimo à devoção para com Deus. Porque tudo isto pertence ao direito individual que ninguém, mesmo que queira, pode ceder. (Espinosa, 2004, cap. 20, p. 383)

O capítulo XVII havia mostrado que o direito do soberano se estende a tudo que pode fazer que os súditos decidam submeter-se. No entanto, era ainda por sua própria deliberação que o súdito se submetia (*ex proprio consilio*). Enquanto o capítulo XVII destacava o prolongamento do direito do soberano para dentro do campo íntimo da decisão, o capítulo XX destaca que este campo íntimo da decisão nunca deixa de existir como tal, a despeito de sua determinação externa. Esta dimensão afetiva, ora chamada de *ingenium*, ora de *judicium*, ora indiretamente referida pela expressão *ex proprio consilio*, faz parte da potência intransferível:

⁶ Cumpre notar que, por um percurso não ontológico, mas fundado em sua teoria das paixões, notadamente a vanglória, Hobbes chega a um resultado próximo, mas com a importante diferença de que o soberano pode evitar suas consequências: “Não há quase nenhum princípio nem na adoração de Deus, nem nas ciências humanas, de que não possam brotar dissensões, discórdias, censuras, e assim, grau a grau, a própria guerra. E isso não acontece porque o princípio seja falso, mas devido à natureza dos homens, que, parecendo sábios a seus próprios olhos, necessariamente querem assim parecer a todos os outros. Mas, embora seja impossível impedir que tais dissensões nasçam, *elas podem contudo ser refreadas pelo exercício do poder supremo*, de modo a não constituírem qualquer óbice à paz pública”. (Hobbes, 1992, p. 121, *itálicos nossos*)

Bem sei que o discernimento [*judicium*] pode ser influenciado de muitas maneiras, algumas quase inacreditáveis, ao ponto de, mesmo não estando diretamente dominado [*sub alterius imperio*] por outrem, ele depender de tal maneira da sua palavra que se possa a justo título dizê-lo sob jurisdição deste. No entanto, por maiores que sejam os resultados a que neste domínio chegou o artifício, nunca se conseguiu que os homens não sentissem que cada um tem discernimento [*sensu*] de sobra e que variam tanto as cabeças quanto os paladares. (Id., *ibid.*)

É a este íntimo atravessado por paixões e no mais das vezes externamente determinado que Espinosa chama aqui de direito natural e liberdade. Esta dimensão o poder soberano não pode suprimir e, o que se reduz ao mesmo, o súdito não pode transferir, mesmo que ele seja totalmente *alterius juris*: “Muito embora os soberanos tenham, pois, direito a tudo e sejam considerados os intérpretes do direito e da piedade, jamais eles poderão, contudo, fazer com que os homens não julguem as coisas segundo o seu próprio engenho e, nessa medida, não sintam este ou aquele afeto” (Id., p. 384).

Se os soberanos não têm o poder de suprimir o engenho do súdito, têm eles ao menos o direito de reprimir violentamente todos que pensem diferentemente do que eles querem? Vejamos:

É certo que têm o direito de considerar como inimigos todos aqueles que não estiverem absolutamente de acordo consigo em todas as matérias; mas nós não estamos, agora, a discutir os seus direitos, estamos a discutir o que é útil. Admito que tenham direito a reinar por meio da violência e a condenar cidadãos à morte pelos motivos mais fúteis. Ninguém, todavia, pretenderá que tal possa fazer-se sem ir contra o que julga a sã razão. Além disso, como é impossível fazê-lo sem pôr em grave risco todo o Estado, podemos até negar que eles tenham absoluta potência para fazer essas e outras coisas parecidas e, por conseguinte, que eles tenham o direito absoluto. Na verdade, conforme já demonstramos, o direito do soberano é determinado pela sua potência. (Id., *ibid.*)

O texto é sinuoso, e passa de uma resposta inicialmente afirmativa à pergunta sobre se o soberano tem direito de reprimir os que divergem dele para uma posição final negativa. De início Espinosa diz que o soberano tem esse direito, mas que reprimir os súditos dessa maneira não é útil. Não sendo útil, Espinosa declara que é contrário à sã razão. Finalmente, como esta repressão põe em risco o próprio Estado, ou seja, a própria instituição do soberano, Espinosa conclui que o soberano não tem o direito absoluto de reprimir todos que divergem dele, pois seu direito não vai além de sua potência. Como vimos ao comentar o capítulo IV, o direito, enquanto lei decorrente da decisão humana, se opunha à lei natural não por não ser necessário, mas porque sua necessidade tinha por base a utilidade. A partir da utilidade, na relação entre os homens, lei e direito se tornavam igualmente necessários. Aqui, Espinosa retoma o ponto de vista da utilidade para passar de uma concepção abstrata de direito, na qual o soberano “pode” reprimir os divergentes independentemente de isso produzir sua própria impotência, a uma concepção concreta de direito perfeitamente identificado ao grau de potência, assim reduzindo o possível ao necessário.

Desse modo, tal como cada um é senhor de seus pensamentos por supremo direito de natureza e é ontologicamente incapaz de renunciar à *liberdade de pensar o que quiser*, assim também não é possível impedi-los de *dizer* toda e qualquer coisa em desacordo com o soberano. Ou seja, o direito de expressar publicamente o que se pensa é apresentado como uma decorrência natural, ainda que não absolutamente necessária, do direito de pensar por seu próprio engenho: “Os homens têm, habitualmente, o vício de confiarem aos outros as suas opiniões, ainda quando seria preferível ficarem calados. O mais violento dos Estados é, pois, aquele que nega aos indivíduos a liberdade de dizer e de ensinar o que pensam; pelo contrário, aquele onde essa liberdade é concedida a cada um é um Estado moderado” (Id., *ibid.*). Não é que o soberano não tenha direito de reprimir a liberdade de expressão, mas não tem o direito absoluto, visto que tal repressão põe em risco sua própria potência. É o que ocorre em um Estado violento. Quando esta liberdade é concedida, temos um Estado moderado, isto é, mais propenso a conservar-se.

Mas Espinosa não é totalmente surdo às preocupações de Hobbes. Fora de um certo limite, tal liberdade de expressão também pode arruinar o Estado, portanto cabe refletir qual medida desta liberdade deve ser concedida para o bem da república e qual medida põe em risco esta mesma república:

E, todavia, é inegável que tanto se podem cometer crimes de lesa-majestade por atos como por palavras, razão por que, se é de fato impossível retirar completamente esta liberdade aos súditos, também será altamente pernicioso conceder-lha por completo. Sendo assim, compete-nos aqui averiguar em que medida ela pode e deve ser concedida a cada um sem prejuízo da paz da república e do direito do soberano: é este, conforme anunciei no início do capítulo XVI, o meu objetivo principal. (Id., pp. 384-385)

Antes de mais nada, é preciso entender qual é o fim último da república, não como um modelo externo que se impõe aos homens, repondo o delírio das causas finais e a ilusão do livre-arbítrio, mas como consequência da própria essência do homem enquanto esforço de perseverar no ser. É só com base nesta potência, ou seja, neste direito natural, que se pode pensar na finalidade da república, a qual forçosamente decorre do direito dos homens, ainda que o direito comum instituído nela seja maior que todos os direitos naturais individuais. Diz Espinosa: “Dos fundamentos da república acima expostos resulta com toda a evidência que o seu fim último não é dominar nem conter os homens pelo medo e submetê-los a um direito alheio; é, pelo contrário, libertar o indivíduo do medo a fim de que ele viva, tanto quanto possível, em segurança, isto é, a fim de que ele preserve o melhor possível, sem prejuízo para si ou para os outros, o seu direito natural a existir e a operar” (Id., p. 385). Se o estado de natureza hobbesiano é dominado pelo medo, o qual faz os indivíduos contratarem entre si para substituir o medo de uns aos outros pelo medo ao soberano, o fim da república, para Espinosa, é libertá-los do medo.⁷ Se, à diferença de Hobbes, o fim da república espinosana não é conter os homens pelo medo e fazê-los completamente *alterius juris*, é preciso entender como a libertação do medo garante ao cidadão ser, em certa medida, *sui juris*, senhor de si mesmo, embora a formação do Estado produza um soberano com direito a quase tudo.

Neste sentido, a troca do medo pela esperança, como propõe Pires Aurélio, não basta, pois a esperança sempre convive com o medo, sendo ela uma alegria incerta, enquanto ele é uma tristeza incerta. A segurança, ou seja, a esperança da qual se suprimem as causas de dúvida, é uma alegria; não plena, pois ainda é passional, porém certa de sua realização. Não pode, portanto, ser um novo tipo de medo, nem mesmo um medo “menos pior”. Ainda que algum medo persista, como o medo da lei e da punição, não é este que move o cidadão a pactuar, mas sim o desejo de existir e operar, sem prejuízo para si e para os outros. Este desejo não é puramente individual, nem se limita à preservação da existência, como seria no universo hobbesiano. Ele também visa à preservação dos outros, pelo menos indiretamente, e à realização do direito natural de *agir*, que, por oposição a *padecer*, indica algum nível de racionalidade. Sem negar a passionalidade reinante no estado de Natureza, sobretudo através do medo, Espinosa está afirmando igualmente a presença de uma afetividade ativa que, mais do que esperança (embora esta também esteja lá, como mostrou Pires Aurélio), traduz-se por outros afetos que a *Ética* explorará, notadamente a Generosidade (definida no escólio de EIIP59 como o desejo pelo qual cada um se esforça para favorecer os outros homens e uni-los a si por amizade pelo só ditame da razão), que explica a preocupação com os prejuízo dos outros mencionada no TTP, e também o *Amor à Liberdade*, não definido por Espinosa, mas apresentado no fim do escólio de EVP10.

Este último afeto aparece como um dos motores para o processo ético de reordenação da vida afetiva. Ele convém com a razão e inclina os indivíduos à moderação. Diz o escólio: “quem se empenha em moderar seus afetos e apetites pelo só amor da Liberdade⁸, aplica-se, o quanto pode, em conhecer as virtudes e suas

⁷ Como explica Diogo Pires Aurélio: “A paixão que Espinosa coloca na origem última do Estado é, como faz Hobbes, o medo. Simplesmente, enquanto este considera que para afastar o medo recíproco que os homens têm uns dos outros é necessário que todos temam o Estado, o autor do TTP sustenta que a melhor forma de superar essa paixão é contrapor-lhe outra, a esperança, criando as condições para que todos possam, na medida do possível, ou melhor, do ‘compossível’, exercer em segurança a sua atividade” (Espinosa, 2004, nota 3, pág. 442).

⁸ A expressão *Amor da liberdade* também aparece no *Tratado Político*, X, 8 e, indiretamente, na *Ética* IV, cap. 19 e 20. No TP, surge na discussão do estado aristocrático, no qual, para ser um estado virtuoso, é preciso que os homens sejam conduzidos sem que se sintam conduzidos, mas creiam viver segundo seu próprio engenho e livre decreto. O que limita seus abusos não é o medo, mas, além da expectativa de ganho e de honras públicas, o referido Amor da liberdade. Portanto, trata-se de uma liberdade imaginada,



verdadeiras causas, e em encher o ânimo do gozo que se origina do verdadeiro conhecimento delas; mas de jeito nenhum em contemplar os vícios humanos, difamar os homens e regozijar-se com uma falsa espécie de liberdade” (Espinosa, 2015, p. 541). Como se sabe, para Espinosa o amor é a alegria associada à ideia de causa externa, neste caso, a liberdade. Isso significa que a liberdade é vista como causa de aumento de potência pelo amante, que por isso promove a existência do amado, ou seja, da própria liberdade. Esse afeto funciona como uma razão embrionária, pois move o homem para a racionalidade, para a ação e a autonomia, todos sinônimos de Liberdade, sem ainda ser propriamente tudo isso. Por isso, em vez de simplesmente reordenar os afetos segundo a ordem do intelecto, este homem que não é plenamente livre, embora ame a liberdade, apelará para a imaginação dos preceitos da razão⁹. Ele se esforça para conhecer as virtudes, ou seja, a potência racional e suas causas, conhecimento que, sendo obtido, enche-o de alegria. Mas o faz, como diz o escólio, “o quanto pode”, limitação que indica o caráter de exterioridade desta liberdade em relação ao amante, diferente daquela Liberdade que se identificará no fim da Ética com o Amor intelectual de Deus.

Voltando ao TTP, esta presença dos afetos ativos, mesmo que reduzida, é incontornável no homem, visto que a mente humana é constituída necessariamente pelos três gêneros de conhecimento. Daí que a liberdade, pelo menos enquanto amada, não seja um fim último meramente exterior, mas já operativo desde o estado de natureza, como uma parte ontologicamente intransferível da essência humana. Racionalidade e liberdade, por conseguinte, são não só a finalidade última, mas também a causa eficiente da formação da sociedade:

O fim da república, repito, não é fazer os homens passar de seres racionais a bestas ou autômatos, é, pelo contrário, fazer com que a sua mente e o seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções, que eles usem livremente da razão e que não se digladiem por ódio, cólera ou insídia, nem sejam intolerantes uns para com os outros. O verdadeiro fim da república é, de fato, a liberdade. (Espinosa, 2004, p. 385)

Mas se algo desta liberdade está presente, de maneira intransferível, no homem em estado de natureza, sendo em parte o motor da formação da sociedade, paradoxalmente esta mesma *liberdade embrionária*, contida naquele direito de julgar e pensar o que se quiser, é uma ameaça à paz entre os homens quando se traduz em atos. É esta tradução em atos, sobretudo, que deve ser suspensa para que se forme a sociedade:

Vimos também que, para formar a república, é necessária uma só coisa, a saber, que todo o poder de decidir esteja nas mãos, ou de todos, ou de alguns, ou de um só. Na verdade, como o livre juízo dos homens é extremamente diversificado e cada um crê que só ele é que sabe tudo, sendo impossível que todos tenham a respeito de tudo a mesma opinião e falem a uma só voz, seria impossível viverem em paz se cada um não renunciasse ao direito de agir de acordo apenas com o que lhe dita a sua mente. A única coisa, pois, a que o indivíduo renunciou foi ao direito de agir segundo a sua própria lei [*decretum*], não ao direito de raciocinar e de julgar. (Id., *ibid.*)

A total diversidade e singularidade dos engenhos, aqui apresentados como *liberum iudicium* de cada um, produz uma multiplicidade irreduzível à unidade quando se traduz em decretos, ou seja, juízos que determinam atos. Nesta multiplicidade irreconciliável de operações, a paz é uma quimera, por isso, para que esta se produza e para que aquela liberdade de pensar o que se quiser possa ter alguma efetividade para fora do pensamento, é preciso que cada um ceda seu direito de agir só pelo decreto de sua mente e ponha todo o poder de decretar nas mãos da assembleia geral (na democracia), de alguns (na aristocracia) ou de um só (na monarquia). Mas tal cessão não afetou seu direito de opinar e julgar em si mesmo. Donde conclui Espinosa:

mas que, como objeto de amor, produz efeitos convenientes com a razão. Nos dois capítulos do apêndice da Ética IV, está em discussão o amor sexual, que pode facilmente converter-se em ódio quando é causado apenas pela forma exterior dos corpos, ao passo que pode ser moderado e convir com a razão quando é causado também pela liberdade de ânimo que um amante vê e ama no outro. Enquanto objeto sedutor, esta liberdade é obviamente imaginária, mas igualmente tem efeitos convenientes com a razão.

⁹ Sobre isso, ver Oliva, 2024.

Por isso ninguém pode agir contra as determinações do soberano sem lesar o direito deste, mas pode pensar, julgar e, por conseguinte, dizer absolutamente tudo, desde que se limite só a dizer ou a ensinar e defenda o seu parecer unicamente pela razão, sem fraude, cólera, ódio ou intenção de introduzir, por sua exclusiva decisão [authoritate sui decreti], qualquer alteração na república. (Id., ibid.)

Cedendo ao soberano o direito de decretar, ninguém pode agir contra as determinações do soberano, mas guarda o direito de opinar [*sentire*] e julgar tudo, bem como a decorrência necessária disso, o direito de dizer e compartilhar o que pensa, intrínseco ao caráter coletivo daquele Amor à Liberdade que o homem traz em si desde o estado de natureza. A restrição é que este direito de dizer e ensinar não envolva fraude nem a intenção de produzir alterações na república pela autoridade do seu próprio decreto, sem submetê-las ao decreto do soberano:

Suponhamos, por exemplo, que alguém demonstra que determinada lei é contrária à reta razão e, em consequência, considera que ela deve ser ab-rogada; se esta pessoa submeter o seu parecer à apreciação do soberano (o único a quem cabe instituir e ab-rogar leis) e se abster, entretanto, de qualquer ação contrária ao que está prescrito na mesma lei, nesse caso, ele tem, sem dúvida alguma, tanto mérito na república como qualquer cidadão exemplar; mas se, pelo contrário, o fizer para acusar de iniquidade o magistrado e o tornar odioso aos olhos do vulgo, ou se tentar subversivamente revogar essa lei ao arrepio da vontade do magistrado, então é um agitador e um rebelde. (Espinosa, 2004, pp. 385-386)

Note-se que não é a racionalidade da alteração que distingue o bom cidadão do rebelde, mas a submissão da proposta ao crivo do soberano, sem a intenção de macular sua imagem junto ao vulgo, nem de revogar a lei à revelia do soberano.

Está, portanto, clara a medida na qual a liberdade de opinião pode atribuir-se a todos sem afetar o direito dos soberanos: ela não pode tomar nada do direito de decretar do soberano. Sendo assim temos o critério para dizer quais opiniões são sediciosas na república:

[São] aquelas, evidentemente, cuja aceitação implica a imediata cessação do pacto pelo qual cada um renunciou ao direito de agir a seu próprio arbítrio. É, por exemplo, subversivo pensar que o poder soberano não tem autoridade ou que ninguém está obrigado a manter os juramentos, ou que é preciso que cada um viva a seu arbítrio e outras opiniões do mesmo gênero que estão em flagrante contradição com o referido pacto. E não é tanto pelo juízo e a opinião, é pelo fato que implicam, na medida em que o julgar assim dissolve, tácita ou explicitamente, a fidelidade prometida ao poder soberano. (Id., pp. 386-387)

São sediciosas as opiniões que dissolvem o pacto, fazendo que a transferência de poder, de fato, seja nula. Se penso e digo que o poder soberano não é *sui juris*, ou seja, que ele está sob o direito de outro senhor, ou que cada um deve viver conforme seu arbítrio, estou dizendo que não houve constituição de um direito comum maior do que todos os direitos individuais. Não é, portanto, como opiniões e juízos que elas são sediciosas, mas na medida em que implicam um fato, a dissolução implícita ou explícita da fidelidade ao poder soberano¹⁰. Todas as opiniões que não tiverem esta consequência factual, esse ato de ruptura, nada terão de sediciosas. Se outras opiniões, sem esta consequência de diluir o pacto, forem consideradas sediciosas, é porque a república já está corrompida. Nesta, os supersticiosos e ambiciosos se incomodam com os homens livres pois é no terreno da disputa de opiniões que eles querem prevalecer. Isto só é problemático quando já há influência destes grupos na esfera pública, havendo tomado um quinhão do poder soberano, agora dividido. A corrupção não está tanto no conteúdo das opiniões, que aliás poderiam ser decretos se estes supersticiosos e ambiciosos fossem os próprios soberanos. A corrupção está no fato

¹⁰ Mais uma vez, vemos algo semelhante em Hobbes, ainda que sem o fundamento ontológico: “Assim, as ações de todos os homens são governadas pelas opiniões de cada um deles. Com base nisso podemos compreender, por uma inferência evidente e necessária, que para o interesse da paz é relevante que não seja divulgada aos cidadãos nenhuma opinião ou doutrina pela qual eles possam imaginar que tenham o direito de desobedecer às leis da cidade (isto é, às ordens do homem ou conselho a quem está cometido o poder soberano), ou que seja legal eles lhe resistirem, ou ainda que será menos castigado o desobediente do que o obediente” (Hobbes, 1992, p. 120). É de notar, porém, que, embora os critérios não sejam tão diversos, o controle efetivo do soberano sobre a opinião pública proposto por Hobbes é bem mais duro do que em Espinosa.

de que eles, não sendo os soberanos, dividem a soberania ao fazer a plebe crer na autoridade deles. Fora desta situação, a liberdade de opinar em nada afeta a fidelidade à república.

É claro que a liberdade (e aqui Espinosa se refere tanto à liberdade de filosofar quanto à do mero opinar) pode trazer problemas, mas isso não justifica proibi-la, visto que nunca houve algo tão sabiamente instituído que daí não surgissem alguns inconvenientes. Em outras palavras, os ganhos com a liberdade valem o risco. Ademais, o que não se pode proibir, deve ser permitido: “Quantos males não derivam da luxúria, da inveja, da avidez, do alcoolismo e outras coisas parecidas? E, no entanto, elas são toleradas porque não está no poder das leis proibi-las, apesar de realmente se tratar de vícios. Donde, com mais razão, deve ser permitida a liberdade de juízo, que é sem dúvida uma *virtude* e não pode reprimir-se” (Id., p. 387, *itálicos nossos*). Não se pode proibir a liberdade de juízo quando ela se restringe às opiniões, sem ir aos atos, pois vimos que ela faz parte daquele fundo ontológico intransferível do ser humano, que nunca entrou no pacto de criação do direito comum nem pode ser controlado por este. Aqui, aquela liberdade mínima, que ligamos a uma afetividade ativa embrionária, o Amor à Liberdade, é dita explicitamente uma virtude. Ou seja, não pode ser transferida não só porque constitui nossa base ontológica intransferível, mas porque, conforme a definição de virtude, é a dimensão de nossa potência regida pelas leis de nossa própria natureza.

Mas se poderia supor que ao menos a liberdade de expressar sua opinião possa ser reprimida e que os homens não digam qualquer palavra que contrarie as prescrições dos soberanos? Tal suposição é falsa, e aqui Espinosa se afasta mais demarcadamente de Hobbes. Não é possível interditar totalmente a expressão das opiniões:

Longe, porém, de isso poder acontecer, ou seja, de todos se limitarem a dizer o que está predeterminado, quanto mais se procura retirar aos homens a liberdade de falar, mais obstinadamente eles resistem. Não, como é óbvio, os avaros, os bajuladores e outros de ânimo impotente, para quem a suprema salvação está em contemplar as moedas no cofre e ter a barriga cheia, mas aqueles a quem a boa educação, a integridade dos costumes e a virtude tornaram ainda mais livres. (Id., p. 388)

Mesmo que a expressão das opiniões não seja uma consequência absolutamente necessária daquela liberdade embrionária e ontologicamente intransferível, ela vai tornando-se cada vez mais inevitável conforme os homens são mais virtuosos. A impotência de ânimo dos avaros e bajuladores faz que sua reduzida virtude possa ser separada da consequente expressão verbal. Já para os virtuosos, o aumento de potência intrínseco à virtude impõe esta expressão verbal, como se o Amor à Liberdade, conforme crescesse, não pudesse mais conter sua manifestação externa.

Se assim é, a quem afetarão diretamente as leis sobre a opinião? Não aos impotentes e maus, mas aos virtuosos e honestos. O escólio de EIV37 define a honestidade como o desejo do homem racional de unir-se aos outros por amizade. Portanto a honestidade tem uma definição parecida com a do afeto de Generosidade, que em certo nível já está em nossa base ontológica mínima, e cresce conforme cresce a virtude. É este impulso ativo de amizade que Espinosa vincula ao desejo de expressão verbal, logo é aos honestos, e não aos celerados, que as leis de controle da opinião mais atacam. Ora, é da constituição da maior parte dos homens, virtuosos ou não, suportar mal que sejam tidas por crime as opiniões que julgam verdadeiras e aquilo que os estimula à piedade. Por isso detestam as leis desta cepa e julgam honesto provocar sedições contra os magistrados que as criam. Eis por que, além de promoverem a infidelidade dos cidadãos, compelidos a expressar-se de maneira oposta ao que pensam, as leis de controle da opinião põem em risco direto o estabelecimento do Estado.

Em suma, pode-se dizer que, com relação aos critérios para indicar as opiniões ditas sediciosas, talvez Espinosa se afaste de Hobbes menos do que habitualmente se pensa, porém a distância se agiganta quando o autor do TTP os aplica e mostra que verdadeiramente sediciosas são as leis de controle da opinião, na medida em que os limites ontológicos de sua aplicação fazem delas a maior ameaça à estabilidade política. Esses limites se devem ao caráter necessário, mais do que meramente desejável, da liberdade de opinião.



Referências bibliográficas

Chai, M. (2017) “A desconstrução da ideia de lei divina no capítulo IV do *Tratado teológico-político* de Espinosa”. *Cadernos Espinosanos*, n. 36, jan-jun 2017, pp.279-321.

Espinosa, B. (2004) *Tratado Teológico-político*. Tradução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

_____ (2015) *Ética*. Trad.: Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp.

Hobbes, Th. (1992) *Do Cidadão*. Trad.: Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes.

_____ (2019) *Leviatã*. Trad.: João Paulo Monteiro. São Paulo, Martins Fontes.

Oliva, L.C. (2024) “Entre las leyes y los dictámenes” in Ricca, G.; Brodsky, V.; García, T. (orgs.) *Spinoza en las orillas: XVII Coloquio Internacional Spinoza*. Río Cuarto: UniRío editora, pp. 183-189.