

## **Privação ou Liberdade? Por uma crítica da "liberdade negativa" a partir de Espinosa**

Gabriel Marques Jacobina<sup>1</sup>

### **Resumo**

Em resposta a Guilherme de Blyenbergh, Espinosa em sua carta de número 21 medita sobre o estatuto do *mal* e da *privação* em suas acepções teológicas e políticas. Como pode-se derivar da perfeição de Deus o erro e o pecado? Como analisar do ponto de vista jurídico e político a imperfeição humana e quais suas consequências para a relação entre o livre-arbítrio, a liberdade e a culpabilidade? Nosso objetivo, neste artigo, é articular e levar até suas consequências de filosofia política as considerações de Espinosa, valendo-nos também da distinção que o filósofo anglo-russo Isaiah Berlin propôs entre *liberdade negativa* e *liberdade positiva*.

**Palavras-chave:** Espinosa, Isaiah Berlin, filosofia política, liberdade positiva, liberdade positiva

## **Deprivation or Freedom? A critique of “negative freedom” based on Spinoza**

### **Abstract**

In his response to William of Blyenbergh, Spinoza in his letter number 21 meditates on the status of evil and deprivation in their theological and political meanings. How can error and sin be derived from God's perfection? How can human imperfection be analyzed from a juridical and political point of view and what are its consequences for the relationship between free will, freedom and guilt? Our aim in this article is to articulate Spinoza's

---

<sup>1</sup> Graduado em Filosofia pela Universidade Paris 8 - Vincennes Saint Denis. Mestrado em andamento na área de Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

considerations and take them to their consequences in political philosophy, using the distinction proposed by the Anglo-Russian philosopher Isaiah Berlin between *negative* and *positive freedom*.

**Keywords:** Spinoza, Isaiah Berlin, political philosophy, positive freedom, negative freedom.

## Introdução

"Da mesma forma que uma claudicação me impede de correr, essa incapacidade não poderia, é claro, ser qualificada como uma falta de liberdade, e certamente não como uma falta de liberdade política. É somente porque acredito que minha incapacidade de obter tal coisa se deve ao fato de que os homens fizeram com que, ao contrário de outros, eu não tenha o dinheiro necessário para obtê-la, que me considero vítima de uma forma de restrição ou opressão".

(Isaiah Berlin)

O pecado, a imperfeição e a injustiça são ideias que sempre deram origem a grandes controvérsias envolvendo o cruzamento da teologia, do direito, da filosofia e da política. No Ocidente, cuja história se confunde, em grande parte, com a história do cristianismo, estes conceitos que dizem respeito à origem do *mal* na sua forma mais abstrata têm sido tanto mais importantes quanto põem em causa um dos fundamentos do monoteísmo: a onipotência e a perfeição de Deus. Além disso, a tensão entre a chamada liberdade humana e a sua relação com a existência do pecado, da injustiça e de tudo o que está associado ao *mal* torna este conjunto de problemas ainda mais difícil de abordar. No entanto, é essencial notar que os seus ecos se fazem ouvir não só em toda a tradição filosófica, da Antiguidade à Escolástica, mas continuam a ressoar com a mesma intensidade nas questões que estão em jogo na nossa moral secular e na legitimidade das nossas instituições civis. Retraçando as grandes linhas da filosofia política moderna e contemporânea, é evidente que a questão da liberdade individual e sua relação com a concepção do Estado tem centralidade epistêmica. Desde a ideia de *homo oeconomicus*, fundamento antropológico do liberalismo de Stuart Mill<sup>2</sup>, até o conceito de alienação do homem no capitalismo desenvolvido por Karl Marx e Friedrich Engels<sup>3</sup> e se

<sup>2</sup> Ver o texto de Mill *Da definição de economia política e do método de investigação próprio a ela* onde o autor define claramente que a economia política "Diz respeito ao homem somente enquanto um ser que deseja possuir riqueza e que é capaz de julgar a eficácia *comparativa* dos meios para obter aquele fim" (MILL, 1979, p.300)

<sup>3</sup> Críticos ferrenhos do próprio objeto de conhecimento da economia política clássica (o homem), tida como "ciência burguesa", Marx e Engels representam *grasso modo* o contraponto à antropologia

intensificando ao longo do século XX, vê-se que persiste na filosofia política e na existência histórica dos povos e do Estado os embates herdados da ontologia e da moral na Antiguidade e na Idade Média. No pensamento político contemporâneo, ainda que dominado por uma visão próxima do utilitarismo/individualismo após o fim da União Soviética, a relação entre ontologia, moral e política se configura a partir do seguinte questionamento: de que forma somos iguais, ou desiguais, livres ou coagidos para agir e moldar a nossa vontade, e que relação deve esta concepção ter com a justiça, o estado civil e as convenções sociais?

No pensamento de Baruch Espinosa, estas antigas questões assumem uma forma muito especial. Tendo como fundamento do seu pensamento uma concepção *imane*nte de Deus, isto é, a substância "[...] absolutamente infinita e não infinita no seu género [...]" (ESPINOSA, 1965, p.22) , cuja essência envolve a existência, sendo ao mesmo tempo a causa da essência e da existência das coisas, Espinosa faz uma crítica radical de todas as formas de transcendência metafísica, moral e política. Uma concepção transcendentalista de Deus nos levaria, como escreveu sobre os seus "adversários", inevitavelmente à conclusão de que "Deus tem a ideia de uma infinidade de coisas criáveis que, no entanto, nunca poderia criar. Porque, caso contrário, isto é, se criasse tudo aquilo de que tem uma ideia, esgotaria, segundo eles, todo o seu poder e tornar-se-ia imperfeito" (ESPINOSA, 1965, p.42). Espinosa vê nesta concepção de Deus como detentor de uma "vontade absoluta", ou seja, a liberdade de não criar tudo aquilo de que o seu poder é capaz, uma contradição que radica numa forma de antropomorfização do entendimento divino. Trata-se de uma confusão entre a liberdade de Deus, definida pela necessidade da sua natureza infinita e eterna, causa de uma infinidade de atributos infinitos na sua espécie, e o "livre-arbítrio" atribuído à ação e ao pensamento humanos. A este respeito, portanto, sendo a liberdade de Deus concebida não como vontade, mas como perfeição e necessidade, Espinosa sustenta o argumento de que "a onipotência de Deus tem estado em ato desde toda a eternidade e permanece para toda a eternidade na mesma atualidade" (ESPINOSA, 1965, p.42). Encontramos na Demonstração da Proposição VI da Terceira Parte da *Ética* um outro aprofundamento deste argumento: "As coisas singulares são, de fato, modos pelos quais os atributos de Deus são expressos de uma maneira

---

política liberal. Lemos, por exemplo, na *Ideologia Alemã* que, ao refletir sobre a estrutura social, a produção e o Estado, é preciso considerar os indivíduos " tal como atuam, como produzem materialmente e, portanto, tal como desenvolvem suas atividades sob determinados limites, pressupostos e condições materiais, independentes de seu arbítrio" (MARX, ENGELS, 2007, p. 93)

certa e determinada, isto é, coisas que expressam o poder de Deus, pelo qual ele é e age, de uma maneira certa e determinada" (ESPINOSA, 1965, p.143).

Desta forma, chegamos à conclusão de que tudo o que existe não poderia ter sido de outra forma, razão pela qual um juízo de valor que tentasse fazer uma avaliação qualitativa *transcendente* do que acontece na existência não teria, segundo Espinosa, qualquer realidade a não ser em relação ao entendimento humano e às suas projecções teleológicas e comparativas.

### I - Privação e negação

Entre uma miríade de considerações filosóficas que podemos extrair do sistema filosófico que encerra a obra de Espinosa, centrar-nos-emos aqui na *Carta 21* a Guilherme de Blyenbergh, para analisar uma das conseqüências mais expressivas deste pensamento. No fundo, o que está em causa é saber se a existência daquilo a que chamamos *Mal* é algo de positivo, de essencial, do qual devemos concluir que Deus é a causa, ou se aquilo a que chamamos *Mal* é apenas uma privação de um *bem maior*, uma aporia que também põe em causa a liberdade individual de passar de um estado de *bem maior* para um estado de *bem menor*. Na sua carta de resposta a Guillaume de Blyenbergh, Espinosa limita-se a propor e a definir uma diferença entre aquilo a que chama *negação* e *privação* para responder a esta questão. Espinosa defende que a *privação* existe apenas no raciocínio humano e que tudo o que vemos como tal não passa de uma *negação* relativamente ao entendimento divino. A *privação* seria então a ausência comparativa de uma propriedade em relação a um modo cuja essência *acreditamos* ter uma ideia clara e distinta.

Para compreender as conseqüências desta diferença, é essencial analisar os dois exemplos que Espinosa utiliza para sustentar a sua relevância. Ao considerar a existência de um indivíduo cego, ilustra-se a questão do estatuto da *privação* em relação ao entendimento humano e da *negação* em relação ao entendimento divino. Se considerarmos o fato de ser cego como uma privação da realização de uma dada essência, seremos inevitavelmente forçados a admitir que a *privação*, enquanto entidade com uma existência positiva, deve ter como causa o entendimento e o decreto divinos. Estaríamos, no entanto, caindo numa aporia se disséssemos que Deus contradiz a realização do poder de uma dada essência, que é por sua vez uma expressão necessária do próprio poder de Deus, ao privá-la do exercício desse poder. Ou afirmamos que Deus pode *deixar* de atualizar o seu poder infinito em cada momento de

forma necessária, ou consideramos que a *privação* não tem realmente existência positiva, isto é, não exprime como entidade pensável nenhuma realidade em si mesma. O ato de *privar* considerado como tal tem origem naquilo que, num sentido semelhante, Espinosa expõe na *Ética* para ilustrar a confusão em que frequentemente caímos quando tomamos *o apetite humano* como *causa final*:

Aquilo a que chamamos causa final não é mais do que o apetite humano, na medida em que é considerado o princípio ou a causa primitiva de uma coisa. Quando, por exemplo, dizemos que a habitação foi a causa final desta ou daquela casa, não queremos certamente dizer outra coisa senão que um homem, tendo imaginado as vantagens de viver numa casa, teve o apetite de construir uma casa. A casa, portanto, na medida em que é considerada como causa final, não é mais do que um apetite singular, e este apetite é, na realidade, uma causa eficiente, considerada como primária porque os homens desconhecem muitas vezes as causas dos seus apetites. (ESPINOSA, 1965, p.218)

Voltando ao exemplo em questão, é apenas devido à nossa própria tendência para imaginar ou recordar um tempo em que este indivíduo cego era dotado de visão que consideramos esta faculdade como pertencente à sua natureza. Assim, se compreendermos que "Nada pertence de facto à natureza de uma coisa, exceto o que decorre da necessidade da natureza de uma causa eficiente, e tudo o que decorre da necessidade da natureza de uma causa eficiente acontece necessariamente"(ESPINOSA, 1965, p.219), torna-se claro porque é que Espinosa faz uma comparação tão extrema entre a *privação* de visão que um cego "sofre" e a de uma pedra. Com efeito, trata-se sempre de mostrar que a ideia de *privação* de alguém ou de alguma coisa só pode existir quando consideramos uma teleologia inerente à sua natureza, o que é absurdo relativamente ao entendimento divino, do qual se segue que tudo o que percebemos como *privação* provém do fato de desconhecermos a causalidade que levou uma determinada coisa a ter esta ou aquela essência, e que quando nos referimos ao decreto divino, estamos perante uma simples *negação*.

Quanto ao segundo exemplo com que Espinosa ilustra a sua resposta, nota-se que há um elemento que complica a nossa análise. Ao referir-se à "natureza do homem que é dominado por um apetite sensual e vil"(ESPINOSA, 1966, p.206), Espinosa reproduz o raciocínio do seu primeiro exemplo para reintroduzir a diferença entre aquilo a que estamos inclinados a chamar *privação*, neste caso de um apetite mais virtuoso, e aquilo a que chama *negação* no entendimento divino. No entanto, é necessário introduzir uma nuance. Enquanto no exemplo do indivíduo cego esta *negação* da propriedade de ver nos parece suficientemente

clara em relação ao que Espinosa entende por *necessidade* em Deus, no segundo exemplo somos confrontados com uma questão subjacente, embora já tomada em consideração na carta dirigida a Espinosa por Guillaume de Blyenbergh: "Não parece uma contradição tornar a vontade tão livre que se pode conservar no erro e, ao mesmo tempo, torná-la tão dependente de Deus que só pode manifestar a perfeição na proporção da essência que Deus lhe deu?" (ESPINOSA, 1966, p.191) . Em outras palavras, este indivíduo a que Espinosa se refere no seu exemplo é livre de permanecer naquilo que consideramos ser um menor ou maior grau de perfeição? Para analisarmos este aspecto do extrato em questão, precisamos compreender o que é que Espinosa entende por *liberdade*.

## II - Imanência e liberdade

Nas definições iniciais da *Ética*, Espinosa explicita a noção de liberdade com a qual constroi sua reflexão:

7. É dita livre a coisa que existe somente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a produzir algum efeito numa condição definida e determinada (ESPINOSA, 1965, p.21).

Ora, seria inevitável cair em contradições óbvias ao sustentar que o homem seria livre para agir contra a necessidade da natureza divina. Aludindo à tradição escolástica, Espinosa ataca esta concepção da liberdade humana no seu famoso prefácio à *Terceira Parte* da *Ética*: "Na verdade, eles parecem conceber o homem na Natureza como um império dentro de um império"(ESPINOSA, 1965, p.133). De fato, Santo Agostinho só realiza a sua crítica definitiva aos maniqueus e à sua concepção essencialista do *Mal* com a ajuda de dois conceitos que serão alvos importantes da crítica espinosana: a identificação do *Bem* com a finalidade do ser divino, noção também defendida por São Tomás de Aquino, e uma separação radical entre a vontade humana e o entendimento divino. No capítulo XVI das *Confissões* de Agostinho, lemos a seguinte formulação: "Procurei o que é o mal e descobri que não é uma substância, mas a perversidade de uma vontade que se afasta da substância soberana - de ti, meu Deus [...]" (AGOSTINHO, 1964, p.148). Em Espinosa, porém, a situação é bem diferente. Uma vez que tudo o que existe é "determinado pela natureza divina a existir e a produzir um certo efeito de uma certa maneira" (ESPINOSA, 1965, p.52),

segue-se que não é da essência divina ter liberdade como normalmente a concebemos, isto é, uma vontade livre para agir e pensar *de uma certa maneira em vez de outra*. Quer no que diz respeito ao entendimento divino, quer, conseqüentemente, no que diz respeito ao entendimento humano, "a vontade não pode ser chamada de causa livre, mas apenas de causa necessária" (ESPINOSA, 1965, p.54). No que diz respeito às almas e corpos particulares, cuja essência não envolve a existência, mas é causada por uma série infinita de causas determinadas, o conceito de liberdade refere-se apenas à possibilidade de conhecer as causas eficientes de um determinado *afeto*. Além disso, para Espinosa, a relação mente-corpo não encerra qualquer causalidade, mas se aproxima mais daquilo que poderíamos chamar *concomitância*. Uma vez que *a extensão* e *o pensamento* são dois atributos infinitos no seu gênero que exprimem a mesma substância, nomeadamente Deus, a ordem causal determinada pela existência de uma mente e de um corpo particulares é rigorosamente a mesma, sem que o pensamento possa ter qualquer deliberação em relação ao corpo e vice-versa. Contudo, dado que, enquanto modo particular e finito de um dos atributos que exprimem a natureza de Deus, a saber, *o pensamento*, uma mente particular deve ter como constituição primária "a ideia de uma coisa singular existente em ato"(ESPINOSA, 1965, p.82), segue-se que esta ideia deve ter um objeto cujas afecções são conhecidas pela alma, o que leva Espinosa a afirmar na *Proposição XIII* do segunda parte da *Ética* que "O objeto da ideia que constitui a Alma humana é o Corpo, isto é, um certo modo de extensão existente em ato e não outra coisa."(ESPINOSA, 1965, p.82). A dicotomia entre liberdade e servidão é assim derrubada no pensamento de Espinosa na medida em que, sendo os *afetos* do corpo a expressão da existência particular do corpo e, conseqüentemente, da existência particular da alma, não se trata aqui de opor uma doutrina pela qual "a alma pode tomar sobre os afetos um império absoluto"(ESPINOSA, 1965, p.133), como queria Descartes<sup>4</sup>, frente à servidão a paixões que se apoderariam do livre arbítrio. Contra a oposição entre o *espiritual/bom* e o *corpóreo/mau*, Espinosa concebe a *liberdade* como um método que contrapõe *o conhecimento* das causas de um afeto à sua *ignorância*.

---

<sup>4</sup> Refletindo sobre a originalidade do pensamento político de Espinosa, é importante notar que sua singularidade consiste em larga medida em ter desdobrado as conseqüências políticas de uma ontologia revolucionária pois critica *avant la lettre* a própria noção moderna, incipiente no século XVII, de sujeito. Para compreendê-la de forma sintética e abrangente e comparar com a noção espinosana, ver *O princípio de individuação em Descartes, Locke e Leibniz* de Diego Andrade Nascimento em *Polymatheia*, Fortaleza, n.3, p.33-55, 2024.

Voltando ao segundo exemplo, não se trata de conceber a liberdade como a deliberação de um indivíduo de permanecer num menor ou maior grau de perfeição. Enquanto um *apetite* concebido por nós como mais ou menos virtuoso não pertence à alma do indivíduo em questão, pois seria necessariamente expresso pela natureza do decreto divino, a ideia de *liberdade* tem apenas a ver com o conhecimento mais ou menos claro que esse indivíduo pode ter das suas paixões, aumentando, assim, o seu poder de ação, o seu grau de atividade. De certo modo, a relação entre *liberdade* e *paixão* em Espinosa faz eco a uma passagem magistral de Lactâncio, citada por Hugo Grotius em *O Direito da Guerra e da Paz*, onde o autor das *Instituições Divinas* se refere às paixões: "A sabedoria não consiste em moderá-las em si mesmas, mas em regular as impressões das causas que as produzem; pois elas são excitadas por objectos exteriores [...]" (GROTIUS, 1984, p.52). Para Espinosa, o conhecimento "claro e distinto" das causas de um afeto pode nos fazer passar de um estado de *passividade* para um estado de *atividade*. Podemos concluir que é precisamente na medida em que Espinosa faz um contraponto à noção de livre-arbítrio, aqui representado pela tradição cristã, que é possível afirmar que não há contradição no fato de um determinado indivíduo poder, no que diz respeito ao nosso entendimento, "conservar-se em erro", e no entanto esta variação não provém de forma alguma de um livre-arbítrio que atentasse contra a causalidade necessária da Natureza. Além disso, a crítica em questão contém já uma rejeição a *priori* desta definição, uma vez que "Quanto ao bem e ao mal, eles também não indicam nada de positivo nas coisas, consideradas pelo menos em si mesmas [...]" (ESPINOSA, 1965, p. 219). Por *negação*, portanto, Espinosa concebe como sendo em relação ao entendimento divino aquilo que em relação ao nosso entendimento, baseado exclusivamente numa projeção teleológica ou comparativa, pode aparecer como uma *privação*.

### III - Da ontologia à política

Importa agora sublinhar que as categorias que Espinosa utiliza na sua carta a Guilherme de Blyenbergh são exclusivamente *éticas*, enraizadas na sua ontologia. No entanto, uma questão de grande importância permanece subjacente à resposta de Espinosa: se a *privação* não tem realidade positiva e a *liberdade* não se relaciona com a deliberação humana mas com o conhecimento, como é possível falar de direito e justiça? A liberdade individual, da qual deriva a responsabilidade penal, não seria inseparável da noção de direito e de justiça e, sobretudo, que significado deve assumir a palavra liberdade quando nos confrontamos com



as suas implicações no estado civil? Em primeiro lugar, devemos recordar que, para Espinosa, o *Direito Natural* é apenas uma expressão da potência da Natureza e, nesse sentido, não devemos atribuir a esta concepção qualquer qualidade moral ou ética transcendente que julgue a licitude desse exercício. No mesmo sentido, lemos em Hugo Grotius:

Assim, antes da introdução da Propriedade dos Bens, todos tinham naturalmente pleno poder para fazer uso de tudo o que se apresentava. E, antes de existirem Leis Civis, cada pessoa podia justificar-se a si própria e fazer valer os seus direitos pela força (GROTIUS, 1984, p.30).

Em outras palavras, "[...] o direito de cada pessoa estende-se até onde se estende o poder determinado que lhe pertence." (ESPINOSA, TTP, 1965, p.262) . No entanto, Espinosa concebe o exercício do *direito natural*, ou seja, o exercício do poder de agir, não como uma possibilidade *a priori*, mas como uma concepção *a posteriori*, na medida em que

sem ajuda mútua, os homens dificilmente podem sustentar as suas vidas e cultivar as suas almas. Chegamos, portanto, a esta conclusão: que a lei da natureza, na medida em que diz respeito propriamente ao gênero humano, dificilmente pode ser concebida senão quando os homens têm direitos comuns [...] (ESPINOSA, TP, 1965, p.14).

Para Espinosa, o *direito civil* não é mais do que a expressão humana necessária do *direito natural*, na medida em que cada indivíduo integra uma comunidade transferindo para ela uma parte do seu *direito natural* para, ao mesmo tempo, exercer esse poder. Uma vez que a preservação do Estado civil é, portanto, o equivalente coletivo da *liberdade* individual, isto é, a preservação do seu estado através do poder de agir, podemos concluir com Espinosa que "a liberdade da alma, de fato, isto é, a coragem, é uma virtude privada; a virtude necessária ao Estado é a segurança" (ESPINOSA, TP, 1965, p.14). A justiça no Estado não responde, afinal, à *liberdade* de cada indivíduo e à sua menor ou maior responsabilidade pelos seus atos, mas apenas na medida em que os seus actos representam uma ameaça à paz e à segurança da comunidade. Sem recorrer a qualquer justificação transcendente que julgue as ações humanas a partir de uma perspectiva privilegiada, Espinosa defende que o Estado tem todo o direito de intervir na esfera individual dos cidadãos quando as suas ações, cujo direito foi transferido para a comunidade, ameaçam a sua preservação. No seu *Discurso Decisivo*, obra maior da filosofia do direito medieval judaico-árabe do século XII, Averróis defende a liberdade de filosofar nos seguintes termos

Com efeito, o facto de concordar com algo por efeito de uma prova estabelecida na nossa mente é um ato forçado e não livre, ou seja, não está no nosso poder concordar ou não concordar da mesma forma que está no nosso poder ficar de pé ou não ficar de pé. Além disso, uma vez que uma condição da responsabilidade legal é o livre arbítrio, qualquer pessoa que concorde com uma proposição errada porque alguma incerteza a afetou, se for um homem de ciência, é perdoável (AVERRÓIS, 2016, p.137).

Vemos que a questão do direito civil, por oposição ao direito divino, permanece sempre ligada a uma concepção específica do livre arbítrio. Espinosa, pelo contrário, defende que a liberdade de pensar, de filosofar e de se exprimir não tem nada a ver com o estatuto do livre arbítrio, mas porque não é da competência do Estado regular e intervir nas opiniões privadas, ou seja, porque é *impossível* a cada indivíduo transferir o seu direito natural de pensar de uma certa maneira ou de ter esta ou aquela opinião, determinada pela sua essência e pelos seus afectos. Assim, se raciocinarmos de acordo com o que diz Espinosa no seu *Tratado Teológico-Político*, ou seja, que em relação a um cidadão devemos admitir que "É, portanto, apenas o direito de agir por seu próprio decreto que ele renunciou, não o direito de raciocinar e julgar [...]" (ESPINOSA, TTP, 1965, p.329), e "O que não pode ser proibido deve necessariamente ser permitido, apesar dos danos que muitas vezes daí podem resultar" (ESPINOSA, TTP, 1965, p.331) , concluímos que a *liberdade* de pensamento e de opinião segue necessariamente a natureza do *direito civil* e depende apenas da *natureza do seu poder*. Não será então oportuno perguntar-nos se o conceito de *liberdade* no Estado civil, em diálogo com a liberdade individual, não terá a ver com o que a comunidade determina como limiar entre o *discurso* e *ação* para garantir a paz e a segurança no Estado? Ninguém se oporia ao direito da comunidade de intervir e restringir as ações de alguém que cometeu um homicídio, tomando-o claramente como uma ação. No entanto, será que o limiar é tão claro quando pensamos em termos como *injúria racial* ou *apologia do terrorismo*? Quem determina o que é defender a opinião ou a preferência de alguém, "apenas pela Razão, não pela astúcia, ira ou ódio, nem com a intenção de mudar qualquer coisa no Estado pela autoridade do seu próprio decreto" (ESPINOSA, TTP, 1965, p.330) ?

No seu artigo de 1958, *Duas concepções da liberdade*, Isaiah Berlin estabeleceu uma distinção entre as concepções de *liberdade negativa*, que teve origem sobretudo na tradição liberal, e de *liberdade positiva*, que, segundo ele, teve origem no movimento iluminista. A liberdade negativa refere-se ao direito do indivíduo a não ver as suas ações restringidas pelo

Estado ou pela comunidade, enquanto a liberdade positiva se refere às ações e decisões que o Estado ou um indivíduo têm o direito de exercer. No entanto, Berlin insiste que a questão da liberdade positiva "surge quando tentamos responder, não à pergunta: 'O que sou livre de fazer ou de ser', mas: 'Por quem sou governado', ou: 'Quem tem o direito de dizer o que devo - ou não devo - ser ou fazer?'" (BERLIN, 2002, p.35). Em diálogo com essa diferenciação, é preciso retomar a questão da *liberdade* em Espinosa para estabelecer uma tríplice relação entre *privação*, *liberdade* e *direito*. Retomando a consideração de que "a liberdade da alma é uma virtude privada, a virtude necessária ao Estado é a segurança" e considerando a formulação do capítulo XX do *TTP*, onde Espinosa afirma que "O fim do Estado é, pois, na realidade, a liberdade" (ESPINOSA, *TTP*, 1965, p.329), depreende-se daí que, no estado civil, a palavra *liberdade* funde-se com o *direito*, uma vez que " [...] cada cidadão responde não perante si mesmo, mas perante a Cidade [...]" (ESPINOSA, *TP*, 1965, p.26). Seria errado, então, supor que a *liberdade* no estado civil se resumiria a uma *ausência de privação*, ou seja, uma ausência de constrangimento, uma vez que esse conceito não diz respeito à vontade individual de agir ou se expressar de uma forma ou de outra, mas à natureza do *direito civil*, cujo fim é a paz e a segurança do Estado. Assim, convém sublinhar que, sendo o Estado inseparável do exercício do *direito natural* através das leis civis, o que se pretende aqui é afirmar que a *liberdade negativa*, tal como a liberdade de pensamento, não é um valor abstrato, mas decorre necessariamente da natureza do *direito civil*. No entanto, a *liberdade positiva* deve ser entendida, por sua vez, como uma *privação da liberdade negativa* exclusivamente em relação a um determinado indivíduo, e não em relação à Cidade, da qual deriva a cidadania, uma vez que a natureza da liberdade civil não é da competência do sujeito, mas do Estado. Sendo, pois, a *igualdade* e a *justiça* dois pilares necessários daquilo a que Espinosa chamava "imperium absolutum", ou democracia, as instituições civis que compõem esta forma de governo devem garantir, tendo o direito de encarnar através do sufrágio a produção de um saber coletivamente legitimado pelo conjunto da sociedade (medicina, direito, história, sociologia, etc.), a autoridade para legislar sobre o limiar entre o *discurso* e a *ação*, bem como entre a *diferença* e a *desigualdade*, cuja natureza cabe às suas formas de saber determinar. Por fim, a filosofia política de Espinosa e seus fundamentos ontológicos são essenciais para que possamos dissipar muitos preconceitos vigentes no debate político atual, sobretudo no que diz respeito ao esvaziamento, ou mesmo demonização, do conceito de

Estado, abrindo espaço assim para que se possa construir reflexões sérias sobre o seu papel na construção da liberdade humana e até mesmo sua função pedagógica.<sup>5</sup>

### Conclusão

O que vemos como *privação* não pode, no que diz respeito ao entendimento divino, de forma alguma ser concebido como tal, uma vez que, considerando a natureza de Deus, seria contraditório afirmar que Deus teria a liberdade de não exercer o poder determinado pela necessidade da sua existência infinita e eterna através dos seus infinitos atributos e modos particulares. Comparamos, assim, a relação entre entendimento divino e privação em Santo Agostinho e em Espinosa, de modo a clarificar as categorias de que dispomos para analisar este tema: teleologia, livre-arbítrio e substância, sendo as duas primeiras criticadas por Espinosa. Devemos, pois, concluir sobre este ponto que a privação não encerra em si qualquer existência positiva, mas deriva de uma comparação ou finalidade determinada pelo nosso próprio entendimento, que muitas vezes desconhece a cadeia que fez com que tal coisa tivesse tal essência num dado momento. Daqui resulta que aquilo que muitas vezes concebemos como uma privação não é, relativamente ao entendimento divino, senão uma simples *negação*. Para compreender o segundo exemplo de Espinosa, foi necessário definir a sua noção de *liberdade* para fazer emergir as questões subjacentes ao problema da *privação/negação* no que respeita à "vontade humana". Para aprofundar esta análise, expomos o que Espinosa entende por *liberdade* e colocamos em diálogo a *Ética*, o *Tratado Teológico-Político* e o *Tratado Político*, fazendo referência ao pensamento político de Hugo Grotius, Averróis e Isaiah Berlin. Nesta análise, chegamos à conclusão de que a *liberdade* em Espinosa não é uma capacidade de *deliberação* ou livre arbítrio, quer em relação a Deus, quer em relação ao entendimento humano, mas uma *perfeição*. No entanto, no que diz respeito ao ser humano, Espinosa vê uma relação estreita entre a *liberdade* e o *direito*, sendo este último a expressão necessária da primeira enquanto aumento do poder de ação e perseverança no ser. Sendo a essência do *direito civil* a transferência de uma parte do *direito natural*, expressão da natureza divina, para uma coletividade consubstanciada no próprio exercício do *direito natural*, é inevitável que nos debruçemos sobre a natureza da *liberdade* no *estado civil*, daí a

---

<sup>5</sup> Sobre a relação entre o pensamento liberal, a produção social do conhecimento e a filosofia na sua relação com o Estado, ver *BNCC, ensino de filosofia e a perspectiva spinozana* de José Soares das Chagas, Divino Ribeiro Viana e Larissa Ribeiro Santana.

importância de analisar como os conceitos de justiça, igualdade e liberdade de Espinosa se traduzem no pensamento político atual. Recorrendo à dicotomia entre *liberdade negativa* e *liberdade positiva* proposta pelo filósofo político Isaiah Berlin, concluímos que é fundamental questionar a primazia dada à *liberdade negativa* pela tradição liberal, que a considera o princípio absoluto da liberdade civil. De fato, argumentamos que a *liberdade negativa*, exemplificada pela defesa da liberdade de pensar e opinar por Espinosa, decorre não de um valor transcendente, mas da própria natureza do *direito civil* enquanto transferência de parte do *direito natural* e, pela mesma razão, não se trata aqui de definir a *liberdade civil* como ausência de *privação* à ação de cada indivíduo, mas como *liberdade positiva* da coletividade de legislar sobre o limiar entre o *discurso* e a *ação* para garantir a paz e a segurança do Estado, cujo fim, segundo Espinosa, é a própria liberdade humana.

### Referências

- AUGUSTIN. *Confessions*. Paris: Garnier Frères, 1964.
- AVERROÈS, *Discours Décisif*. Paris: Flammarion, 2016.
- BERLIN, Isaiah. *Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- CHAGAS, José Soares das. *BNCC, ensino de filosofia e a perspectiva spinozana*. Kalagatos, Fortaleza, Vol.18, N.2, p.20-35, 2021.
- ESPINOSA, Baruch. *Éthique*. Paris: Garnier Frères, 1965.
- ESPINOSA, Baruch. *Oeuvres IV*. Paris: Garnier Frères, 1966.
- ESPINOSA, Baruch. *Traité Théologico-politique*. Paris: Garnier Frères, 1965.
- ESPINOSA, Baruch. *Traité politique - Lettres*. Paris: Garnier Frères, 1965.
- GROTIUS, Hugo. *Droit de la guerre et de la paix*. Caen: Publication de l'Université de Caen Centre de Philosophie politique et juridique, 1984.
- MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo editorial, 2007.
- MILL, John Stuart. *Stuart Mill (Os pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Tradução de Pablo Rubén Mariconda
- NASCIMENTO, Diego Andrade. *O princípio de individuação em Descartes, Locke e Leibniz. Polymatheia*, Fortaleza, n.3, p.33-55, 2024.

