

INTRODUÇÃO

Este artigo explora as linhas gerais do pensamento político de Spinoza¹, identificando os fundamentos do Estado, apontando especialmente para a relação entre direito natural e direito civil. Essa relação nos interessa de forma especial porque é a partir dela que podemos compreender a diferença na argumentação política de Spinoza e Hobbes em relação a instituição do estado civil, concernente às funções que o direito natural e do direito civil possuem nesse novo formato de organização social. Utilizaremos como referências fundamentais para essa pesquisa o *Tratado Político* (1677) e os capítulos de XVI a XX do *Tratado Teológico-Político* (1670). Para tratar da discussão acerca das diferenças existentes entre a concepção política de Hobbes e Spinoza, faremos uso da obra *Leviatã* (1651), de Hobbes, além da correspondência 50 de Spinoza a Jarig Jelles (1674) onde essa diferença é posta de forma clara. Tal abordagem é imprescindível, na medida em que, versando sobre a concepção de Spinoza sobre o direito natural, dentre outras coisas, insere-o no cenário das discussões contratualistas modernas, além de apontar para sua postura singular sobre a função do referido direito no estado civil. Por fim, remontaremos brevemente à ideia de multidão (*multitudo*), por entender que esta possui grande importância para a compreensão do percurso que o filósofo holandês faz da ética à política.

* Professora substituta do Departamento de Educação e Filosofia da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Membro do GT Benedictus de Spinoza – UECE. E-mail: fabiolacaldas04@hotmail.com

1 As referências à Benedictus de Spinoza serão feitas utilizando duas grafias distintas, a saber: Spinoza e Espinosa. Tal distinção se dá pela tradução das obras e será mantida ao longo do texto. Dessa forma, quando a citação do autor for feita em referência a *Ética Demonstrada em Ordem Geométrica*, a grafia do seu nome será Spinoza; em relação às demais obras do autor a grafia adotada será Espinosa.

O PENSAMENTO POLÍTICO DE BENEDICTUS DE SPINOZA

A obra política de Spinoza é produzida no contexto da Guerra Civil na Inglaterra, após o ‘surgimento’ de duas obras fundamentais para o pensamento político da pós-Renascença, a saber, *Do direito de guerra e paz* (1625), de Grotius, e *Leviatã* (1651), de Hobbes. Em termos de estilo e estrutura, Spinoza deve referência a Maquiavel, que com suas obras, *O Príncipe* (1532) e *os Discorsi* (1532), inspirou tais aspectos no seu *Tratado Político* e a quem o próprio Spinoza se refere como “agudíssimo e sábio”². Sobre a política, Spinoza escreve duas obras: *Tratado Teológico-Político* (1670) e *Tratado Político* (1677), respectivamente. No TTP, a questão política mais latente é o tema da liberdade de pensamento e expressão, vista por Hobbes como prejudiciais a *res publica*, pois, a liberdade indiscriminada interfere negativamente na obediência necessária para uma sociedade organizada³, daí a necessidade de criação da lei civil. Spinoza, em contraponto a Hobbes, acredita na impossibilidade de limitação interior da liberdade, bem como na imprescindibilidade da liberdade para a instauração de uma República segura e pacífica. Assim, no cenário político moderno do século XVII, as discussões se desenvolvem em direção a avaliação da ordem pública, sobre a qual

2 Cf. Espinosa, 2009, p. 46.

3 “Ocorre que, em um Estado, todo Súdito fez um Pacto de obediência à Lei Civil [...], assim, a Obediência à Lei Civil também é parte da Lei Natural. As Leis Civis e Naturais não possuem naturezas diferentes, mas são partes diferentes da Lei; a parte escrita é chamada de Civil e a parte não escrita é a Natural. No entanto, o Direito Natural, isto é, a Liberdade natural do homem, pode ser reduzida e restringida pela Lei Civil: ou melhor, ao fazermos Leis, não há outro objetivo senão tal Restrição, sem a qual a Paz não poderia existir. A Lei foi trazida ao mundo apenas para limitar a liberdade natural dos homens particulares, de tal maneira que eles não possam causar danos, mas ajudar uns aos outros e se unirem contra um Inimigo comum.” (HOBBS, 2015, p. 242).

os referidos autores acreditavam não haver derivação de ordem superior, natural ou divina.

No apêndice da parte I da *Ética*, corroborando tudo que havia sido demonstrado nesta mesma parte, demole-se a ideia que constitui o imaginário teológico do “Deus Monarca”, que rege o mundo de acordo com seu intento e vontade, a isso Spinoza dará o nome de “refúgio da ignorância”⁴; bem como desfaz-se a tese da teologia política de que um bom governante é aquele desejado por Deus a Sua imagem e semelhança. Nessa medida, Chauí (2001, p. 74) indica que “não há fundamento teológico para o Estado”.

Maquiavel inaugura uma forma de pensar, que marca determinantemente a política mundial ao romper com o idealismo da tradição, implantando a concepção política realista.

[...] pareceu-me mais conveniente ir em busca da verdade extraída dos fatos e não à imaginação dos mesmos, pois muitos conceberam repúblicas e principados jamais vistos ou conhecidos como tendo realmente existido. Em verdade, há tanta diferença entre como se vive e como se deveria viver, que aquele que abandone o que faz por aquilo que deveria fazer aprenderá antes o caminho de sua ruína do que o de sua preservação.” (MAQUIAVEL, 2009, p. 123-124).

Segundo ele, a política não deve pautar-se na moralidade, – pois, assim como os idealistas políticos propõem, a concepção de um bom governante seria aquela que admite virtudes cristãs e que as implanta no exercício do poder político – mas deve ser autônoma, porque encontra em si a própria justificação ao garantir uma existência ordenada aos súditos. Isso não significa que o chefe político (o príncipe) deva ser imoral ou indiferente ao bem e ao mal, mas às vezes o que para um indivíduo é ruim, torna-se necessário ao Estado, devendo ser feito mesmo a duras penas.

Com a tomada de conhecimento da teoria política maquiaveliana, o pensamento político europeu inicia um processo de modificação da antiga ideia do direito natural, pois o escritor

florentino demonstra que a convivência em comunidades justas não faz parte da realidade social dos homens, pelo contrário, vivem em sociedades divididas onde “o povo deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes e os grandes desejam comandar e oprimir o povo” (MAQUIAVEL, 2017, p. 147). Além disso, Maquiavel mostra também que o Estado não nasce da razão, nem do sentimento natural de justiça, nem de um decreto divino, mas da lógica de forças e conflitos que conduzem a vida social. Dito de outra forma, nasce independentemente de qualquer sistema ético ou religioso.

Hobbes (2015), por sua vez, atribui a origem do Estado à necessidade de superar o estado de natureza, condição hipotética na qual, por direito natural, cada homem é tomado por uma combinação de temor e necessidade, que originaria uma incontável sucessão de violências e excessos, fazendo reinar a “guerra em que cada homem se opõe ao outro.” (HOBBS, 2015, p. 116). Esta expressão refere-se à inevitável condição do homem no estado de natureza, em que cada indivíduo, não submetido à lei civil e a um poder supremo, torna-se ameaça aos outros homens. Conforme Hobbes (2015), pode-se sair de tal situação somente por meio de um contrato entre os homens, que concordem em ceder e transferir para sempre e irrevogavelmente a um poder soberano, todo o direito de governarem-se a si mesmos, autorizando ao mesmo tempo todas as suas ações.

A causa final, o objetivo ou o desígnio dos homens (que, naturalmente, amam a liberdade e o domínio sobre os outros), ao introduzirem restrições para si mesmos (com as quais os vemos viver em Estados) é a preocupação com a sua própria conservação e em levar, como garantia disso, uma vida mais feliz; isto é, a preocupação em sair do miserável estado de guerra, o qual é uma consequência necessária [...] das paixões naturais dos homens, sempre que não existir um poder visível que os mantenha intimidados e os vincule, utilizando o medo da punição para o cumprimento dos pactos e observação das leis naturais [...]. (HOBBS, 2015, p. 153).

Ao passo que, Spinoza considera que o Estado nasce para ultrapassar os limites do estado de natureza e a guerra de todos contra todos, própria desse estado. Ao falarmos das limitações do estado de natureza, estamos nos referindo ao desconhecimento da bondade e da justiça, pois ambas são palavras que só fazem sentido no contexto da vida social e política. Esta

4 No apêndice da parte I da *Ética*, Spinoza (2013, p. 69) atribui à doutrina finalista a condição de refúgio da ignorância, conforme a passagem que se segue: “É preciso não deixar de mencionar que os partidários dessa doutrina, os quais, ao atribuir um fim às coisas, quiseram dar mostras de sua inteligência, introduziram um novo modo de argumentação para prová-la, a redução não ao impossível, mas à ignorância, o que mostra que essa doutrina não tinha nenhum outro meio de argumentar [...] o argumento da vontade de Deus é o refúgio da ignorância”.

e outras ideias são partilhadas por Maquiavel, Hobbes e Spinoza, todavia, a filosofia política spinozana difere da dos referidos pensadores, como veremos mais adiante.

O estado de natureza é aquele no qual cada um é conduzido por sua própria lei, impondo (tanto quanto puder) seus apetites e desejos contra os de todos os outros. Ora, se por um lado isso imprime a ideia de grande vantagem para os indivíduos, na medida em que todas as suas vontades podem ser satisfeitas, por outro lado revela o prejuízo e desvantagem desse comportamento tendo em vista o convívio social. O fato é que, quando cada um exerce seu poder contra todos os outros, a força individual mostra-se muito menor do que a dos vários outros. Assim, a insegurança é permanente, o que o leva a crer que, nas palavras de Chauí (2001, p. 74) “o estado de natureza, longe de ser a condição na qual tudo podemos, mostra-se como a condição na qual nada podemos realmente”. A potência natural do conatus, em vez de ser fortalecida, é enfraquecida no estado de natureza, visto que, afetos como o medo, o ódio, a inveja, enfraquecem o direito natural, e esse enfraquecimento é proporcional ao isolamento que o estado de natureza impõe como regra de sobrevivência.

No pensamento político de Spinoza, o direito é compreendido como tudo quanto alguém tenha o poder para conseguir. Ou seja, o direito de um indivíduo vai até onde for sua potência para exercê-lo, defendê-lo e fazer valer sua prevalência sobre os dos outros⁵. No entanto, no âmbito da natureza, esse direito não garante a segurança e a sobrevivência individual, surgindo daí na necessidade da formação de grupos, como explica Aurélio (2009, p. xx-xxi) na introdução do *TP*:

A natureza, ao tornar impossível a sobrevivência individual, sem o apoio de ninguém, como que determina essa dinâmica a que poderíamos chamar de afinidades, levando à formação de grupos, sejam estes de interesse ou de defesa, cada um dos quais se afirma na exata medida em que se impõe aos restantes e se diz, por isso, mais potente do que eles. É essa a única via porque pode realisticamente pensar a formação de qualquer estado como de qualquer tipo de agrupamento em que se deu uma confluência de potências individuais suficiente para suspender a conflitualidade. (AURÉLIO, 2009, p. xx-xxi).

5 Cf. Espinosa, 2009, p. 12.

Isto é, no momento em que os homens tomam consciência de que a vivência individual, própria do estado de natureza, não lhes é favorável, e que ao reunirem suas forças detêm maior poder e maiores chances de sobrevivência, descobrem as vantagens da vida social e política. Ela não tem como finalidade, no entanto, estabelecer a vida justa pelo bem comum, mas garantir a liberdade de cada um, pois acreditava que à garantia da liberdade são proporcionais a paz e a segurança de todos.

Contra a tese política hobbesiana de um direito superior a tudo, acima das leis e dos costumes, onde se concentra definitivamente a potência de todos os súditos, que a cederam ao soberano por meio do contrato, Spinoza observa que a potência individual é intransferível e insubordinada ao contrato social. Spinoza recusa a hipótese de um contrato definitivo. No capítulo XVI do *TTP*, ao falar sobre os fundamentos do Estado, afirma que “um pacto não pode ter qualquer força a não ser em função da sua utilidade e que, desaparecida esta, imediatamente o pacto fica abolido e sem eficácia” (ESPINOSA, 1988, p. 311-312). Neste passo é patente a influência de Maquiavel, para quem “não pode, portanto, um senhor prudente, nem deve observar a palavra dada quando tal observância se volta contra ele e já se extinguiram os motivos que o fizeram prometer” (MAQUIAVEL, 2017, p. 199). O pacto ocorre em função de um conjunto de circunstâncias particulares e mutáveis. Desse modo, quando cessa a utilidade do contrato, cessa a obrigação de obedecê-lo⁶.

No capítulo XX do *TTP*, Espinosa (1988, p. 365) inicia o parágrafo afirmando que “a vontade de um homem não pode estar completamente sujeita a jurisdição alheia, porquanto ninguém

6 O parágrafo 12 do capítulo II do *TP* reforça o caráter circunstancial do pacto, nele Spinoza afirma “A palavra dada a alguém, pela qual alguém se comprometeu só por palavras a fazer esta ou aquela coisa que pelo seu direito podia não fazer, ou vice-versa, permanece válida só enquanto não se mudar a vontade daquele que fez a promessa. Com efeito, quem tem o poder de romper com uma promessa, esse realmente não cedeu o seu direito, mas deu só palavras. Se, por conseguinte, ele próprio, que por direito de natureza é juiz de si mesmo, julgar certa ou erradamente (pois errar é humano), que da promessa feita resultam mais danos que vantagens, considerará que de acordo com o seu parecer ela deve ser rompida, e por direito de natureza (pelo art. 19 deste cap.) rompê-la-á.” (ESPINOSA, 2009, p. 18).

pode transferir a outrem, nem ser coagido a tanto, o seu direito natural ou a sua faculdade de raciocinar livremente e ajuizar sobre qualquer coisa”. Este é o motivo pelo qual entendemos que a política de Spinoza não deva ser concebida como contratualista, pelo menos não da forma como os contratualistas modernos propõem.

No entanto, de acordo com o Espinosa (1988, p. 310-311), resta uma questão: “De que modo, porém, deve este pacto estipular-se, para que seja ratificado e duradouro?” Em resposta a essa questão, o autor salienta a identificação que faz entre direito natural e lei natural, nessa medida, a lei natural manda que sempre se busque o que considera bom, só podendo agir contrariamente na esperança de um bem maior ou pelo medo e um mal maior. Sendo o direito natural limitado apenas pela própria potência do indivíduo, é evidente que este buscará, tanto quanto possível, aquilo que lhe é mais útil, ainda que o mais útil seja algo que o constranja momentaneamente⁷. Sobre isso, diz Aurélio (1988, p. 416, grifo nosso):

[...] em termos políticos, de pouco adianta uma tal conformidade quando se sabe que a maior parte dos homens não chega a conhecer o que lhe é verdadeiramente útil. E depois [...] para além das regras racionalmente deduzidas, há a lei geral da natureza, que rege a existência de todos os seres, inclusive dos seres humanos.

7 Digo momentaneamente, pois, de acordo com o direito natural apresentado por Spinoza, é lícito que um indivíduo ludibrie um outro ou que volte atrás de um contrato feito ao perceber que este vai lhe trazer desvantagens maiores. Para explicar mais claramente, é oportuno observarmos o exemplo dado pelo autor no TTP: “[...] suponhamos que um ladrão me obriga a prometer que lhe vou entregar meus bens aonde ele quiser. Uma vez que o meu direito natural, está limitado, como já demonstrei, apenas pela minha potência, é evidente que, se eu puder astuciosamente libertar-me desse ladrão prometendo tudo que ele quiser, ser-me-á lícito, por direito natural, fazê-lo, ou seja, ludibria-lo aceitando o contrato que ele me propõe. Ou então, suponhamos que eu, sem intuídos fraudulentos, prometi a alguém abster-me, durante vinte dias, de pão ou qualquer outro alimento e que, mais tarde vejo que fiz uma promessa tola e que não a posso cumprir sem graves prejuízos; uma vez que, pelo direito natural, entre dois males eu sou obrigado a escolher o menor, tenho todo direito de romper um tal pacto e dar o dito por não dito. E isto, note-se é lícito por direito natural, quer eu veja com toda a certeza da razão que fiz mal em prometer, quer me pareça apenas vê-lo: com efeito, esteja eu a ver correta ou erradamente, terei sempre receio do maior mal e esforçar-me-ei por todas as maneiras por evita-lo, conforme o que está determinado pela natureza.” (ESPINOSA, 1988, p. 311).

Ora, o pacto, ou está fundado nesta lei ou não tem aplicabilidade. Daí que a sua verdadeira condição seja um equilíbrio surgido da própria **dialética passional**.

Ou seja, a ideia de contrato em Spinoza, passa, necessariamente, pela compreensão da utilidade, conforme nos explica na seguinte passagem:

De tudo isso, conclui-se que um pacto não pode ter qualquer força a não ser em função de sua utilidade e que, desaparecida esta, imediatamente o pacto fica abolido e sem eficácia. É por isso que será insensatez uma pessoa pedir a outra que jure para todo o sempre, sem tentar, ao mesmo tempo, fazer com que a ruptura desse pacto traga ao que o romper mais desvantagens que vantagens. Ora, isto é de importância capital na fundação de um Estado. (ESPINOSA, 1988, p. 312).

Há, portanto, uma condição para que um Estado se constitua sem opor-se ao direito natural, fazendo com que o pacto seja retamente observado, qual seja: “cada indivíduo deve transferir para a sociedade toda a sua potência, de forma a que só aquela detenha, sobre tudo e todos, o supremo direito de natureza, isto é, a soberania suprema, à qual todos terão de obedecer, ou livremente ou por receio de uma pena capital.” (ESPINOSA, 1988, p. 312). Com isso, entende-se que o direito do Estado é definido pela potência da multidão e depende dela, e não pela potência subtraída dessa multidão.

No capítulo supracitado do *TTP*, a ruptura com Hobbes é flagrante. No *Leviatã*, afirma-se que o soberano não pode conhecer o pensamento íntimo dos homens, pois esta é uma atribuição que só cabe a Deus. Isso revela a impossibilidade prática da legislação proposta dar conta deste domínio, pois o direito do soberano é absoluto por natureza, o que torna injustificável pensar numa cessão ou limitação desse direito. Este caráter limitativo do poder soberano é o que Spinoza entende como direito natural individual e intransferível. Então, se o direito do soberano é limitado, uma vez que, ele não pode dar conta dos pensamentos íntimos e crenças de seus súditos, isso implicará na possibilidade do soberano cometer injustiças, coisa que Hobbes não admitia.

De forma geral, na política spinozista, o Estado, de acordo com Aurélio (2009, p. xxi):

[...] longe de ser fruto de uma ruptura com a natureza, o estado forma-se no âmbito desta, mediante a dinâmica afetiva, ou passional, que associa ou põe em confronto os indivíduos. Por isso, em moldes mais embrionários ou mais desenvolvidos, o político intervém, desde sempre, na natureza, sendo a própria questão de sua gênese em boa parte ociosa. Por isso também, a essência do político é impossível de confundir com uma qualquer moldura do racional de onde e no interior do qual as normas de condutas fossem deduzidas, de modo a imporem-se como condição necessária e legítima da paz e da estabilidade.

Ao seu ver, os fundamentos do Estado não podem fugir da contingência e aleatoriedade que equilibram a ação humana. Defender a ideia de um Estado fundamentado na racionalidade é negar e/ou subverter a verdadeira natureza do poder. O Estado é gerado pela mesma força que move a convivência humana: os afetos. Isso porque, nas palavras de Aurélio (2009, p. xxi) “um afeto, como se diz na *Ética*, não é jamais erradicado pela razão”. Quando um afeto é comum a uma multiplicidade de indivíduos e gera estabilidade superior à diversidade dos afetos individuais que conspiram contra ele, diz-se que é eficaz e vantajoso, haja vista que a estabilidade garante a permanência em um determinado Estado e a consequente atividade potencial.

Dessa forma, na teoria política de Spinoza são abordadas questões sobre o direito natural, direito civil, a multidão e a democracia. A defesa da democracia como uma política favorável no texto spinozano, deve-se ao fato de que o direito natural e o direito civil se complementam e a maior potência do Estado é a potência da multidão representada pelo conatus coletivo.

DIREITO NATURAL E DIREITO CIVIL

O direito natural é um tema amplamente trabalhado pelos filósofos políticos da modernidade. Dois deles nos interessam de forma específica, pois aspectos de suas teorias são sintetizadas por Spinoza nos *Tratados* para explicar o comportamento humano no estado de natureza e apontar a necessidade de superar as limitações deste período, a saber, Hugo Grotius (1583-1645) e Thomas Hobbes (1588-1679).

De acordo com Grotius (2004), o direito natural dá-se no plano das relações inter-humanas e define-se como obrigação de

respeitar os direitos subjetivos dos outros. Segundo ele, considerar o direito natural em âmbito individual consistiria numa regra moral e não jurídica. Hobbes (2015), por sua vez, rejeitava qualquer obrigação natural de respeitar os direitos alheios. Afirmava que todo direito subjetivo era limitado pelo direito objetivo, que consiste num conjunto de regras racionalmente deduzidas que nos impõe autoconservação. Spinoza faz convergir o direito objetivo com o subjetivo, pois ambos correspondem à potência do indivíduo:

[...] por direito de natureza entendo as próprias leis ou regras da natureza segundo as quais todas as coisas são feitas, isto é, a própria potência da natureza, e por isso o direito natural de toda a natureza, e conseqüentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência. Conseqüentemente, aquilo que cada homem faz segundo as leis de sua natureza, fá-lo segundo o supremo direito de natureza e tem tanto direito sobre a natureza quanto o valor de sua potência. (ESPINOSA, 2009, p. 12).

As considerações acerca do direito natural postas por Espinosa no *TTP*, são fundamentais para a compreensão do comportamento humano sob usufruto pleno do “império da natureza”. Espinosa atribui o direito dos indivíduos a seu poder e potência:

Por direito e instituição natural entendo unicamente as regras da natureza de cada indivíduo, regras segundo as quais concebemos qualquer ser como naturalmente determinado a existir e a agir de uma certa maneira. Os peixes, por exemplo, são por determinação da natureza feitos para nadar e os maiores de entre eles para comerem os mais pequenos, pelo que os peixes são, de pleno direito natural, donos da água, da mesma forma e com o mesmo direito com que os grandes comem os pequenos. É, com efeito, evidente que a natureza, considerada em absoluto, tem direito a tudo que está em seu poder, isto é, o direito de natureza é a própria potência de Deus, o qual tem pleno direito 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 direito a tudo o que está em seu poder, ou seja, o direito de cada um estende-se até onde se estende a sua exata potência. (ESPINOSA, 1988, p. 308).

Em outras palavras, o fator de demarcação do limite entre o direito dos indivíduos é a potência que cada um possui de se manter em

seu estado. Por ser todo direito advindo das leis naturais de cada coisa, não existe diferença entre um homem que se guia pela razão e um que se deixa guiar pelos instintos⁸, pois ambos agem pelas leis de sua própria natureza. Infere-se, assim, que esse direito não está ligado à subjetividade ou moralidade do indivíduo, mas à força para conservar-se inerente à sua natureza, como explica Espinosa no capítulo XVI do *TTP* (1988, p. 309):

O direito natural de cada homem determina-se, portanto, não pela recta razão, mas pelo desejo e a potência. Nem todos, com efeito, estão naturalmente determinados a agir segundo as regras e leis da razão; pelo contrário, todos nascem a ignorar tudo e, antes que possam conhecer o verdadeiro modo de viver e adquirir o hábito da virtude, vai-se a maior parte de sua vida, ainda quando tenham sido bem educados. E, todavia, têm, entretanto, de viver e conservar-se por todos os meios de que dispõem, isto é, seguindo o impulso apenas do desejo, porquanto a natureza não lhes deu qualquer outro meio e lhes negou o poder efetivo de viver segundo a recta razão.

É possível afirmar, seguindo a linha argumentativa de Spinoza, que no âmbito político, o conatus se equivaleria ao chamado direito natural, pois refere-se à potência natural de existir e agir, que se prolonga até onde puder ser exercido e efetuado naturalmente como esforço de sobrevivência, em que os mais fortes dominam os mais fracos. O direito natural moderno, como pode ser observado em jusnaturalistas como Hobbes, por exemplo, embora não exclusivamente, e não obstante seu inegável esforço de laicização, era entendido como um direito universal estabelecido pela natureza, e os homens enquanto criados por Deus como seres racionais organizavam-se entre si formando um Estado, cujo fim almejado era o bem comum.

Note-se que Spinoza já desde a parte 1 da *Ética*, ao argumentar contra a doutrina finalista e a transcendência, está a afirmar implicitamente que não há embasamento teológico para o Estado.

⁸ Essa compreensão é mantida no TP: “Mas uma vez que estamos aqui a tratar da potência ou do direito universal da natureza, não podemos admitir nenhuma diferença entre os desejos que em nós são gerados pela razão e os que são gerados por outras causas, pois tantos estes como aqueles são efeitos da natureza e explicam a força natural pela qual o homem se esforça por perseverar em seu ser.” (ESPINOSA, 2009, p. 13).

O direito natural é constituído pelo conatus individual e proporcional à potência que temos para a exercê-lo. Com efeito, há que se ter em conta que, em primeiro lugar, atribui-se ao direito natural a condição na qual os indivíduos agem segundo as leis de sua natureza; em segundo lugar, que ele representa também a condição na qual cada indivíduo age sob sua própria jurisdição. Neste segundo ponto, próprio do estado de natureza, cada um estabelece suas próprias leis levando em consideração seus apetites e desejos. Sendo este um momento de queda da potência é preciso que haja uma mudança efetiva nesse aspecto para que os homens não precisem abrir mão de sua liberdade para garantir a existência. O Estado surge, então, para ultrapassar os perigos e limites do Estado de Natureza, mas não eliminá-lo.

Rivalidade, ódio, cólera, inveja, astúcia, são paixões que caracterizam os comportamentos humanos fundamentais para que um estado seja dito natural. Esses afetos, como todos os outros, provêm das leis e regras universais da natureza, por isso seria um equívoco considerar o estado de natureza como uma simples etapa a ser concluída ou como um início cronológico a ser ultrapassado e esquecido. Trata-se de um momento marcado pela lógica passional, onde as relações são inteiramente conflitivas numa situação de instabilidade, intolerância e enfrentamento constantes. Rizk (2006, p. 162) entende que “existem, porém, paixões como o medo da morte, o desejo de segurança, a esperança e o temor, que favorece uma aspiração a tirar vantagens da vida racional”, isso seria o mesmo que reconhecer que das relações passionais decorrem relações de poder, que, ainda segundo Rizk (2006, p. 162), configura “a condição de possibilidade da política”.

É justamente a partir da união dos indivíduos, em pleno exercício de seus conatus, que se configura e fundamenta o direito civil. Para adentrarmos a essa temática, faz-se necessário compreender o contexto no qual o direito civil se evidencia.

Diz-se civil a situação de qualquer estado; mas ao corpo inteiro do estado chama-se cidade, e aos assuntos comuns do estado, que dependem da direção de quem o detém, chama-se república. Depois, chamamos cidadãos aos homens na medida em que, pelo direito civil,

gozam de todas as comodidades da cidade, e súditos na medida em que têm de submeter-se às instituições ou leis da cidade. (ESPINOSA, 2009, p. 25).

No momento em que a cidade é instituída, não se pode conceber que os cidadãos vivam segundo seu engenho. O direito natural, típico do estado de natureza, no qual cada um é juiz de si mesmo, cessa no estado civil. No entanto, tanto no estado civil quanto no estado natural, o homem age segundo as leis de sua própria natureza, atendendo aos seus próprios interesses, sejam eles motivados pela esperança ou pelo medo. A diferença principal do direito nesses dois estados, como explica Espinosa (2009, p. 26-27) “é que no estado civil todos temem as mesmas coisas e é idêntica para todos a causa de segurança e a regra de vida, o que certamente não retira a faculdade de julgar de cada um.”. Com efeito, o fato de alguém acatar todos os mandamentos da cidade não configura alienação do seu juízo, pois, sejam quais forem os motivos que o levou a agir segundo as leis da cidade, agiu por reconhecer os benefícios dessa ação.

No estado civil, cada cidadão está sob jurisdição da cidade e por isso deve executar todas as suas ordens. A vontade da cidade deve ser entendida como vontade de todos, o que é decidido como bom e justo deve ser acatado, mesmo que os súditos com isso não concordem. Concordar com as leis da cidade, por sua vez, significa orientar-se pela razão em busca da paz, que só pode ser alcançada através dos direitos comuns da cidade. Nessa medida, nas palavras do autor:

[...] o estado civil é naturalmente instituído para eliminar o medo comum e afastar as comuns misérias, visando, portanto maximamente àquilo por que, no estado natural, ainda que em vão (pelo art. 15 do cap. Anterior), se esforçaria cada um dos que se conduzem pela razão. Por isso, se o homem que se conduz pela razão tiver, algumas vezes, de o fazer a mando da cidade algo que ele sabe repugnar à razão, esse dano é de longe compensado pelo bem que aufero do estado civil. (ESPINOSA, 2009, p. 28).

A cidade mais potente é aquela fundada e dirigida pela razão. O direito civil determina-se pela potência da multidão, constituída pela união dos ânimos, e orientada ao máximo pela razão que ensina o que é mais benéfico e vantajoso para todos. Isto é, a razão aconselha

que quando dois indivíduos se unem, juntos têm mais força que cada um deles sozinho e, conseqüentemente, mais direito possuem sobre a natureza.

Este direito que se define pela potência da multidão costuma chamar-se estado. E detém-no absolutamente quem, por consenso comum, tem a incumbência da república, ou seja, de estatuir, interpretar e abolir direitos, fortificar as urbes, decidir sobre a guerra e a paz, etc. E, se esta incumbência pertencer a um conselho que é composto pela multidão comum, então o estado chama-se democracia; mas, se for composto só por alguns eleitos, chama-se aristocracia; e se, finalmente, a incumbência da república e, por conseguinte, o estado estiver nas mãos de um só, então chama-se monarquia. (ESPINOSA, 2009, p. 20).

Concebe-se como pertencente ao direito civil tudo aquilo que possa fazer com que um indivíduo seja induzido a agir por ameaças ou recompensas, o contrário não pode ocorrer, pois, nas palavras de Espinosa (2009, p. 29) “ninguém pode conceder a faculdade de julgar” e continua exemplificando:

[...] com que recompensas ou ameaças pode ser o homem induzido a crer que o todo não é maior que uma sua parte, que Deus não existe, ou que o corpo, que ele vê que é finito, é um ser infinito e, de maneira geral, a acreditar que em alguma coisa contrária àquilo que ele sente ou pensa? Da mesma forma, com que recompensas ou ameaças pode o homem ser induzido a amar quem ele odeia, ou a odiar quem ele ama? (ESPINOSA, 2009, p. 29).

Ainda sobre o que concerne ao direito civil, o autor declara que a potência da cidade é diminuída na medida em que ela própria ofereça motivos para que a maioria se indigne contra ela, isto é, tudo que provoque a revolta da maioria não deve ser considerado como constituinte do direito da cidade.

O direito civil constitui-se, portanto, como as leis que definem o justo e o injusto, o bom e o mau para toda a coletividade. O estado civil, que representa o poder soberano, não nasce contra o direito natural e o estado de natureza, mas para garantir a liberdade e a segurança dos cidadãos no exercício de suas potencialidades. Em outras palavras, aquilo que o direito natural e o estado de natureza não conseguem, o direito civil e o estado civil devem conseguir e assegurar a seus cidadãos. Existe uma identificação entre

as demonstrações dos direitos de natureza e civil, ambos são demonstrados a partir da necessidade da natureza humana. Assim, o soberano é aquele que tem o poder para fazer valer seus direitos, e terá tanto direito quanto poder tiver para impor, defender e garantir esse direito.

Dessa forma, é possível conceber o direito civil como o responsável pela organização das relações inter-humanas, pois, uma vez estabelecido e determinado o que a cada um pertence, não haverá motivos para que os homens entrem em conflito para possuírem o que é de outrem. Em outras palavras, a instauração do direito civil canaliza as paixões para garantir a segurança e a conservação de seus cidadãos. Na passagem que se segue, Espinosa demonstra essa atribuição do direito civil:

Tal como o pecado e a obediência estritamente tomada, assim também a justiça e a injustiça não podem conceber-se senão no estado. Com efeito, nada se dá na natureza que por direito possa dizer-se que é desse e não de outrem; pelo contrário, tudo é de todos, ou seja, de quem tem poder para reivindicá-lo para si. No estado, porém, onde se determina pelo direito comum o que é deste e o que é daquele, chama-se justo aquele em que é constante a vontade de dar a cada um o seu, e injusto, pelo contrário, aquele que se esforça para fazer seu o que é de outrem. (ESPINOSA, 2009, p. 23).

Quando os homens estão sob jurisdição do direito comum em que todos são conduzidos como que por uma só mente, não possuem nenhum direito senão aquele garantido pelo direito comum. Além disso, tem de fazer tudo o que a vontade comum manda, pois pertence ao direito comum a faculdade de obrigar. Por isso, pertence à política ser uma interferência de todos nas relações de poder, ela é disposta de tal maneira que promova o aumento de potência a cada um que efetue a sua união com todos. A política afigura-se como expressão do apetite e da potência de agir, que articula de maneira contínua as relações e não se limita, como pretendiam os contratualistas, à instauração da vontade soberana.

É por isso que, em virtude da coletividade típica do estado civil, a democracia surge como o regime político mais propício e mais apto para efetivar-se a teoria política de Spinoza, porque nela todos são autores das leis, todos participam

do governo, de sorte que, ao obedecer às leis, cada um obedece a si mesmo, pois é autor da legislação.

Assim, num século que viu o surgimento e a consolidação das monarquias absolutistas e no qual todos os filósofos tenderam a defender o regime monárquico, Spinoza afirma a superioridade da democracia para realizar o desejo político de todos e de cada um. Chauí (2001, p. 76), no entanto, nos suscita uma questão: “Se assim é, se a democracia é o mais natural dos regimes políticos, por que existem monarquias, aristocracias e tiranias?”.

De acordo com Spinoza, a causa da monarquia é o medo da morte no período de guerras. O povo, desarmado e apavorado, entrega a direção do Estado àquele que possua as armas e saiba manejá-las, de modo que, ao retorno da paz, o poder passa a pertencer ao guerreiro transformado em rei. O fato de se livrar da guerra, não garante a paz no regime monárquico, mas por temor a guerra o povo sucumbe às ameaças do rei, detentor da força militar.

No caso da aristocracia, sua causa reside na desigualdade econômica que leva um grupo de particulares mais ricos a apossar-se do poder político e busca convencer os demais de que possui o direito de exercê-lo justamente por suas riquezas. Nas palavras de Chauí (2001, p. 77) “O povo [...] costuma ficar deslumbrado e abobalhado com a exibição do luxo e da riqueza, aceitando submeter-se politicamente por julgar-se inferior aos detentores do poderio econômico”.

Por último, Chauí (2001, p. 77) fala da causa da tirania que, segundo ela, é motivada pelo “enfraquecimento do conatus coletivo ou do direito-poder do sujeito político coletivo que, fraco e amedrontado, mas também deslumbrado com as exibições militares e a vida luxuosa de um indivíduo, deixa-o tomar o poder e governar segundo seus caprichos”. Este último regime configura-se como o mais inadequado e impraticável nas bases da política spinozana, pois sua causa é justamente o enfraquecimento do fundamento político proposto pelo autor, a saber, o conatus coletivo ou o que é o mesmo, a multidão.

No estado de natureza não existe direito civil, pois este define as leis e regras de

convivência na cidade, assinalando questões como da bondade, piedade e justiça, que só existem no estado civil; no entanto, se o estado de natureza anula o direito civil, o mesmo não ocorre no estado civil onde o direito natural permanece. Essa questão fica mais evidente e compreensível se recorrermos as diferenças existentes entre direito natural e direito civil nas obras de Hobbes e Spinoza.

DIFERENÇA ENTRE DIREITO NATURAL E DIREITO CIVIL EM HOBBS E SPINOZA

Quando tratamos do tema do fundamento político, é patente a diferença com que Hobbes e Spinoza concebem a natureza do Estado – apesar das inúmeras aproximações entre suas teorias – especialmente quando toma-se por base o *TTP*. A problemática sobre o fundamento político, concernente ao pensamento desses dois autores, se dá principalmente na compreensão de noções básicas como o contratualismo e os direitos natural e civil. Começamos então analisando a linha argumentativa que Hobbes segue para desenvolver sua teoria política, para posteriormente apontarmos a diferença de pensamento dos dois autores.

De acordo com Hobbes, o homem não é um ser naturalmente voltado para o convívio social como pretendia Aristóteles (2009, p. 16) ao firmar, em sua obra *A Política*, que “o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade”. O filósofo inglês, ainda sob os efeitos da Guerra Civil inglesa, apresenta uma natureza humana obcecada por sua conservação e guiado fundamentalmente pelas suas paixões, opondo-se conseqüentemente a tudo que possa impedir a fruição de seus desejos. Por terem sua natureza composta por interesses e paixões, os homens não buscam pacificamente o bem comum, ao contrário “não sentem nenhum prazer (ao contrário, bastante pesar) em manter a companhia de outros homens quando não há nenhum poder capaz de intimidar a todos” (HOBBS, 2015, p. 117), a única forma possível de conseguir o que almejavam era através da disputa, cujas principais causas eram a competição, a desconfiança e a glória. É justamente a ausência de um poder comum capaz de controlar os ânimos e estabelecer uma relação de respeito, que possibilita a condição de guerra: “guerra de todos contra todos” (HOBBS, 2015, p. 119).

Segundo o filósofo inglês, no hipotético estado de natureza os homens são determinados apenas em parte pelas paixões, haja vista que as leis de natureza ou razão também os determinam, e por estas são sugeridas adequadas normas para a paz. Tais normas são conhecidas como leis da natureza. Antes de tratarmos das leis de natureza, vejamos a concepção hobbesiana de direito natural:

O direito natural, geralmente chamado pelos escritores de *jus naturale*, consiste na liberdade de cada homem para usar seu próprio poder da forma que desejar para a preservação de sua própria natureza; isto é, de sua própria vida; e, conseqüentemente, de fazer qualquer coisa que conceba em seu próprio julgamento e em sua própria razão como sendo o meio mais adequado para tal fim.

Por liberdade entendo, de acordo com o significado apropriado da palavra, a ausência de impedimentos externos; tais impedimentos podem, por vezes, tomar do homem parte do seu poder de fazer o que quiser; mas não podem impedir que ele utilize o resto do seu poder conforme ditado por seu julgamento e por sua razão. (HOBBS, 2015, p. 121).

O direito natural é a liberdade, uma liberdade irrestrita que os homens possuem para utilizar de todos os meios possíveis para conservar a vida, note-se, no entanto, que é justamente esse poder ilimitado que cada homem possui que acaba por inviabilizar tal conservação, representando mesmo uma ameaça à vida.

Com o intuito de obrigar os homens a buscarem pela paz, a lei natural, por sua vez, determina os homens *in foro interno*:

A lei natural (*lex naturalis*) é um princípio ou regra geral fundada na razão, a qual proíbe o homem de fazer aquilo que seja destrutivo a sua vida ou que lhe remova os meios para preservá-la; ela também o proíbe de omitir aquilo que ele acredita poder ser preservado. Pois, embora as pessoas que falam destes assuntos costumem confundir jus e lex, direito e lei, mesmo assim tais termos devem ser separados; porque o direito consiste na liberdade de fazer ou deixar de fazer; já a lei é um comando para fazer ou não fazer: de modo que lei e direito são tão diferentes quanto os conceitos de obrigação e liberdade; e seria inconsistente julgá-las como pertencentes a uma mesma matéria. (HOBBS, 2015, p. 121-122).

Há que se ressaltar, acerca da passagem supracitada, que Hobbes aponta não apenas para a

diferença entre a lei da natureza e o direito natural, porém, sobretudo, para a incompatibilidade entre estes. Assim, não podendo o homem abrir mão das leis de natureza, posto que estas são regras ou preceitos estabelecidos pela razão, pode, em contrapartida, renunciar ao direito ou liberdade natural.

Com efeito, a lei fundamental da natureza ordena os homens a procurarem a paz e segui-la. Disto segue-se que “o homem deve concordar com a renúncia de seus direitos sobre todas as coisas, contentando-se com a mesma liberdade que permite aos demais, na medida em que considera tal decisão necessária à manutenção da paz e da sua própria defesa” (HOBBS, 2015, p.111). Em outras palavras, a lei de natureza indica o pacto entre os homens como condição necessária para o estabelecimento da paz, entretanto, como tal lei os determinam, como dissemos, apenas *in foro* interno, não é suficiente para mantê-los fiéis a seus acordos no estado de natureza. Nessa medida, apenas o estabelecimento de um contrato – fruto da deliberação dos homens – capaz de fazê-los sair do referido estado para o estado civil, mantendo-os obrigados a observância da lei positiva, afigura-se como eficaz.

Destarte, para Hobbes, o princípio da necessária transferência do direito natural só se realiza se o estado anterior for anulado. A alienação deve ser de tal forma absoluta, que no lugar do direito natural e, por conseguinte, da liberdade natural, seja estabelecido o poder de um homem ou de uma assembleia de homens portadores desse direito, e que através das leis civis, isto é, das leis externas, muito embora fundamentadas nas leis naturais, passa a governar. Sendo assim, as leis civis são estabelecidas pelo estado civil, constituindo-se este como uma instância absoluta e irrevogável, com poder suficiente para fazer com que todos obedeçam e conformem-se com a vontade do soberano, conforme assentado no pacto, que equivale à seguinte declaração entre os homens: “eu autorizo e cedo o direito de governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de que você também ceda seu direito e, da mesma forma, autorize todas as ações dele.” (HOBBS, 2015, p. 157).

É justamente nesse ponto de transferência do poder que reside a principal diferença entre as

teorias políticas dos dois autores. Para Spinoza, todo direito é um poder, isto é, nosso direito vai até onde possuímos poder para realizá-lo e força para garanti-lo. Por esse motivo, diferentemente de Hobbes, Spinoza afirma que o direito civil e o estado civil não nascem contra o direito natural e o estado de Natureza, mas para superar seus aspectos negativos. A liberdade e a segurança, por exemplo, devem ser garantidas pelo estado civil. Essa diferença é expressa na Carta nº 50 de Spinoza, remetida a Jarig Jelles, em 2 de junho de 1674, que inicia-se da seguinte maneira:

Vós me pedis para dizer que diferença existe entre mim e Hobbes quanto à política: tal diferença consiste em que sempre mantenho o direito natural e que não reconheço direito do soberano sobre os súditos, em qualquer cidade, a não ser na medida em que, pelo poder, aquele prevaleça sobre estes; é a continuação do direito de natureza [...] (SPINOZA, 2014, p. 218).

No estado de natureza pensado por Spinoza, cada um é juiz de si mesmo enquanto é capaz de defender-se dos outros, mas o esforço individual de defesa é vão sempre que o direito natural do homem for determinado pela potência de cada um, pois não haverá uma forma segura de cada um se conservar, uma vez que, quanto mais razões um homem tiver para temer, menor será sua potência ou seu direito. Daí a necessidade da colaboração mútua para que possam sustentar a vida e cultivar a mente.

[...] O direito de natureza, que é próprio do gênero humano, dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns e podem, juntos, reivindicar para si terras que possam habitar e cultivar, fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum de todos eles. Com efeito (pelo art. 13 deste cap.), quantos mais forem os que assim se põem de acordo, mais direitos têm todos juntos (ESPINOSA, 2009, p. 19).

Spinoza utiliza o termo multidão (*multitudo*) para definir essa junção de potências que constituem um sujeito único (sujeito político), capaz de dar a alguém o poder para governar, mas também de o retirar se este for utilizado de forma abusiva. O conceito de multidão, na filosofia de Spinoza, surge, especificamente, nas obras em que o autor trata da política, a saber: *Tratado Teológico-Político* e

*Tratado Político*⁹, ficando ausente no restante das obras, inclusive na *Ética*, escrita entre os dois tratados.

No estado natural, tanto pode ocorrer que os indivíduos entrem em conflito quanto que se unam numa situação de cooperação mútua. Quando se agrupam, são levados a isso por uma situação comum entre todos os integrantes do grupo, gerando afetos comuns (normalmente de medo ou esperança) que suavizam as divergências e conflitos provisoriamente.

Dado que os homens, como dissemos, se conduzem mais pelo afeto que pela razão, segue-se que não é por condução da razão, mas por algum afeto comum que uma multidão se põe naturalmente de acordo e quer ser conduzida como que por uma só mente, ou seja (como dissemos no art.9, cap. III), por uma esperança ou medo comuns, ou pelo desejo de vingar algum dano comum. Como, porém, o medo da solidão existe em todos os homens, porque ninguém na solidão tem forças para poder defender-se e reunir o necessário para a vida, segue-se que os homens desejam por natureza o estado civil, não podendo acontecer que eles alguma vez o dissolvam por completo. (ESPINOSA, 2009, p. 47).

Santiago (2016, p. 77) nos chama atenção para a relação estabelecida por Spinoza entre liberdade e poder:

Se Hobbes dobrava a liberdade ao poder, Spinoza terá o mérito de tentar dobrar o poder à liberdade, à potência do coletivo, recusando enfaticamente a “necessidade capitalista da mistificação da *potentia* em *potestas*”, isto é, a sua sujeição à um poder soberano. Toda ontologia será então mobilizada para o cumprimento desse objetivo e culminará exatamente na multidão como sujeito portador da potência coletiva.

⁹ Há uma distinção do sentido empregado ao termo “multidão” no Tratado Teológico-Político e no Tratado Político. Em síntese, a palavra multidão aparece no TTP sempre com significados que remetem ao que é manifesto pela tradição filosófica política, isto é, como sinônimo de povo, plebe, vulgo, representando uma matéria impassível de ação e de direito. Ao passo que no TP “[...] ela vai aparecer como sujeito da potência pela qual se define o estado, ao mesmo tempo que deixa de ser entendida como parte de um todo para passar a identificar-se como esse todo, a tal ponto que a sua potência se entende como exprimindo exatamente a potência e, por conseguinte, o direito do imperium”. (AURÉLIO, 2009, p. xxvii). Variação que nos leva a compreensão de que de um tratado para outro a *multitudo* deixa de ser um substantivo e torna-se um conceito, com desdobramentos fundamentais no pensamento político de Spinoza.

As limitações impostas pelo estado de natureza põem em movimento todos os mecanismos necessários à constituição do sujeito coletivo. A ideia de multidão trabalhada no *Tratado Político* conjuga a essência humana e o fundamento do Estado. Na medida em que vários homens se reúnem, também suas potências se conectam fundando uma potência totalizante capaz de gerir e organizar o Estado, sem que a liberdade de cada um, garantida por seu direito natural seja desconsiderada. De forma prática, consolida-se o direito civil que coexiste com o direito natural, possibilitando aos cidadãos a participação na organização da vida política.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos empenhamos em compreender a teoria política de Spinoza referente ao momento de transição do estado natural para o estado civil e como atuam o direito natural e direito civil. Para melhor elucidação dessa relação, encontramos em Hobbes um contraponto importante. Direito natural e direito civil são apresentados como conceitos fundamentais para a compreensão da política spinozana, sendo o direito natural aquele definido como potência natural para agir e existir, constituída, no estado de natureza, por duas modalidades: uma em que os indivíduos vivem segundos as leis de sua natureza e outra em que vivem sob sua própria jurisdição (*sui iuris*). Esta segunda modalidade sucumbe ao direito civil, ao passo que a primeira permanece, pois faz parte da natureza humana de modo que não pode ser desvinculado deste. O direito civil surge então como meio de ultrapassar os limites do estado de natureza, garantindo paz, segurança e liberdade.

Assim, ao contrário de Hobbes, que declara que os homens saem do estado natural de forma definitiva, abdicando ao direito natural através de um contrato social, que lhes permite transferir todo o seu direito ao soberano, Spinoza afirma que não é por meio de contratos ou de pactos que os homens unem-se, mas a partir da consciência de que sozinhos dificilmente resistirão às forças externas, de modo que ao unirem-se terão mais forças e mais direitos do que sozinhos e, logo, formam a multidão, constituindo o corpo ou sujeito político.



REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução de Nestor Silveira Chaves. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2009.

AURÉLIO, Diogo Pires. Tradução, Introdução e Notas. In: ESPINOSA, Baruch de. **Tratado Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Revisão de Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. VII-LXXVII.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Espinosa, uma filosofia da liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995.

ESPINOSA, Baruch de. **Obra completa e vida II: Correspondência completa e vida**. Traduções. Introduções e Notas de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

ESPINOSA, Baruch de. **Tratado Político**. Tradução de Diogo Pires Aurélio. Revisão: Homero Santiago. São Paulo: Martins fontes, 2009.

ESPINOSA, Baruch de. **Tratado teológico-Político**. Tradução de Diogo Pires Aurélio. Edição especial. Imprensa Nacional – Casa da moeda, 1988.

GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz**. Tradução de Ciro Mioranza. 2. ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2004. (Coleção Clássicos do Direito Internacional).

HOBBS, Thomas. **Leviatã**, ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil. Tradução de Daniel Moreira Miranda. São Paulo: Edipro, 2015.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017.

MOREAU, Pierre-François; STEENBAKKERS, Piet. **Œuvres – IV ÉTHIQUE**. Paris: Presses Universitaires de France, 2020.

RIZK, Hardi. **Compreender Spinoza**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2006.

SANTIAGO, Homero. Pré-história da multidão. In: GRASSET, B.N.A., FRAGOSO, E.A.R., ITOKAZU, E.M., GUIMARAENS, F. de, Rocha, M. (orgs.). **Spinoza e as Américas** - X Colóquio Internacional Spinoza. Rio de Janeiro/ Fortaleza: Eduece, 2016. p. 69-80.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética Demonstrada em Ordem Geométrica**. 3. ed. (Bílingue: latim/português). Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

