

**ESTADO, PODER E LIBERDADE:**  
UMA REFLEXÃO ONTOTELEOLÓGICA A PARTIR DE  
BARUCH DE ESPINOSA

*Roberta Puccini Gontijo\**

**Resumo:** O homem moderno, ao descobrir-se como o único artífice de si mesmo, desvincula-se da naturalidade dos arranjos políticos já constituídos e se lança à projeção de novos desenhos institucionais. O Estado é plástico porque espelho contextual dos anseios humanos. Parece-nos, porém, que uma constante permanece em meio a essa maleabilidade: o Estado, ontoteleologicamente, é a institucionalização do poder a serviço da liberdade. A extensão, a titularidade e a abrangência do poder transfiguram-se, assim como o conteúdo da liberdade, sempre em trânsito, porque a criatividade humana não pode ser detida. Sendo o Estado palco do embate entre poder e liberdade, o pensamento jusfilosófico ocidental oferece-nos uma miríade de propostas a esse confronto. Aqui, interessa-nos analisar o projeto apresentado por Baruch de Espinosa diante do duelo poder-liberdade. Para tanto, valem-nos das obras *Ética*, *Tratado Político* e *Tratado Teológico-Político* para investigarmos a) as interações entre os seres no estado de natureza, b) a gênese e os elementos do Estado Civil e c) a relação entre democracia, poder e liberdade. Ao fim desta empreitada, vemos um poder político constrangido pela liberdade de consciência, direito natural e, portanto, indisponível. Fora do Estado (democrático) espinosano, não há liberdade, pois, a potência de agir encontra-se ameaçada. Observamos, então, que o poder político desenhado por Espinosa está a serviço de uma liberdade traduzida em uma postura ativa frente ao coletivo em que se toma parte, traduzida no engajamento no esforço preservativo.

**Palavras-chave:** Baruch de Espinosa; Democracia; Filosofia política; Liberdade; Poder.

**STATE, POWER AND FREEDOM:**  
AN ONTOTELEOLOGICAL REFLECTION FROM  
BARUCH SPINOZA

**Abstract:** In the Early Modern period, by discovering himself as the sole creator of himself, the man detaches himself from the naturalness of the political arrangements already in place and launches into the projection of new institutional designs. The State is plastic because it mirrors human aspirations in a given context. It seems to us, however, that one constant remains in the midst of this malleability: the State, ontoteleologically, is the institutionalization of power at the service of freedom. The extent, ownership and scope of power are transfigured, as is the content of freedom, which is always in transit, because human creativity cannot be stopped. Since the State is the stage for the clash between power and freedom, Western jusphilosophical thought offers us a myriad of proposals for this confrontation. Here, we are interested in analyzing the project presented by Baruch Spinoza in the face of the power-freedom duel. To do this, we use the works *Ethics*, *Political Treatise* and *Theological-Political Treatise* to investigate a) the interactions between beings in the state of nature, b) the genesis and the elements of the Civil State and c) the relationship between democracy, power and freedom. At

---

\* Mestranda e bacharel em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil. Membro do Grupo de Pesquisa "Direitos Humanos: Raízes e Asas" (UFMG), Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0073-8035>. Contato: robertapuccini12@gmail.com.

the end of this paper, we see a political power constrained by freedom of conscience, a natural and therefore unavailable right. Outside the Spinoza's State, there is no freedom, because the power to act is threatened. We observe, then, that the political power outlined by Spinoza is at the service of a freedom translated into an active stance towards the collective in which one takes part, translated into engagement in the preservation effort.

**Keywords:** Baruch Spinoza; Democracy; Political philosophy; Freedom; Power.

## **ESTADO, PODER Y LIBERTAD: UNA REFLEXIÓN ONTOTELEOLÓGICA A PARTIR DE BARUCH DE SPINOZA**

**Resumen:** Cuando el hombre moderno descubre que es el único creador de sí mismo, se desprende de la naturalidad de los arreglos políticos ya existentes y se lanza a proyectar nuevos diseños institucionales. El Estado es plástico porque refleja el anhelo humano en un contexto determinado. Sin embargo, nos parece que en medio de esta maleabilidad se mantiene una constante: el Estado, ontoteleológicamente, es la institucionalización del poder al servicio de la libertad. La extensión, la propiedad y el alcance del poder se transfiguran, al igual que el contenido de la libertad, que siempre está en tránsito, porque la creatividad humana no puede detenerse. Siendo el Estado el escenario del enfrentamiento entre poder y libertad, el pensamiento jusfilosófico occidental nos ofrece un sinfín de propuestas para esta confrontación. Aquí nos interesa analizar el proyecto presentado por Baruch de Spinoza ante el duelo poder-libertad. Para ello, utilizaremos sus obras *Ética*, *Tratado Político* y *Tratado Teológico-Político* para investigar a) las interacciones entre los seres en el estado de naturaleza, b) la génesis y los elementos del Estado Civil y c) la relación entre democracia, poder y libertad. Al final de este esfuerzo, vemos el poder político limitado por la libertad de conciencia, un derecho natural y, por tanto, indisponible. Fuera del Estado spinozista (democrático), no hay libertad, porque el poder de actuar está amenazado. Observamos, entonces, que el poder político diseñado por Espinosa está al servicio de una libertad poder político diseñado por Spinoza está al servicio de una libertad traducida en una postura activa frente a la colectividad de la que se forma parte, traducida en un compromiso con el esfuerzo de preservación.

**Palabras clave:** Baruch Spinoza; Democracia; Filosofía política; Libertad; Poder.

---

*Liberdade – essa palavra  
que o sonho humano alimenta  
que não há ninguém que explique,  
e ninguém que não entenda!*

CECÍLIA MEIRELES, *ROMANCEIRO DA INCONFIDÊNCIA*<sup>1</sup>

### **1 Introdução**

Pigmalião não encontra, no mundo concreto em que habita, uma mulher que lhe esteja à altura. Artífice engenhoso, esculpe Galateia e se enamora de sua própria criação. Pensa

---

<sup>1</sup> MEIRELES, Cecília. *Romanceiro da Inconfidência*. Rio de Janeiro: Editora Letras e Artes, 1965, p. 73.

consigo: pudera a estátua tornar-se gente e, por obra da deusa Vênus, o marfim transmuta-se em carne.<sup>2</sup> Todo homem tem um quê de Pigmalião ao aguardar o afinamento entre o existente e o imaginado. Todo criador deseja que a criatura salte da mera ideia à concretude do real. O sonho de Pigmalião é o que move o filósofo político: se a realidade política não o contenta, ele mesmo se certifica de lhe projetar novos contornos. Emancipa-se da necessidade, da naturalidade, dos arranjos vigentes e reconhece a plasticidade do já existente. Não se fixa às ataduras de um modelo político uno, homogêneo, sem fissuras, porque sabe que organização institucional do comum não é circunscrita por uma moldura estanque, mas obra de imaginação. Ao fim dessa operação intelectual, torce para que seu plano não pereça; infunde-lhe as mais doces esperanças; ansioso, deseja testemunhar a corporificação pública do criado na insularidade da mente. Cômico de que está a seu alcance intervir nos rumos da história, é impelido a confrontar o presente.

É na Modernidade que o homem reconhece sua capacidade de projetar e de executar um modelo de Estado ainda inexistente, mas latente nos filamentos políticos e jurídicos de certo tempo-espaço. Ali aparece a desnaturalização do político, a convicção de que um projeto orgânico e racional pode guiar a sociedade.<sup>3</sup> Toma-se ciência acerca da potencialidade criativa humana para a constituição do espaço público, produto de reflexão e de invenção calculada.<sup>4</sup>

O mote da vida pública não seria mais ditado pelo acaso ou pela vontade divina: a partir de então, “o homem assume de vez as rédeas da história e se faz não apenas seu profeta, mas o único responsável pelos seus rumos”.<sup>5</sup> Se não está atado a um destino indelével, resta-lhe fazer-se a si mesmo. Sendo o homem livre para inventar-se, arrisca-se também a modelar sua vivência coletiva.<sup>6</sup> O natural, o dado, curva-se à cultura, de modo que organizações políticas estáticas cedam espaço à maleabilidade institucional. Nesse percurso, o fundamento de origem do Estado passa a repousar na vontade humana, plástica e irrefreável por excelência. A organização dos poderes não mais se explica pela intervenção divina ou pela ordem cósmica; antes, espelha um projeto concebido pela mente.<sup>7</sup>

---

<sup>2</sup> OVÍDIO. *Metamorfoses*. Trad. Domingos Lucas Dias. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 545.

<sup>3</sup> SCHIOPPA, Antonio Padoa. *História do direito na Europa: da Idade Média à Idade Contemporânea*. Trad. Marcos Marcionilo, Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014, p. 279.

<sup>4</sup> ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Crítica da razão antiutópica: inovação institucional na aurora do Estado moderno*. 2016. 329 f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

<sup>5</sup> SALGADO, Karine. Ilustração e dignidade humana. In: HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine. *História, Estado e Idealismo alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017, p. 31.

<sup>6</sup> ALMEIDA, *Crítica da razão antiutópica*, cit.

<sup>7</sup> SALGADO, Karine. Historicidade e Universalidade: reflexões sobre Direitos Humanos. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 126, 2023, p. 245.

O homem moderno é cômico da virtualidade do tempo jurídico: para ele, o direito vale mais pelas suas possibilidades do que pelos conteúdos enrijecidos de que já dispõe.<sup>8</sup> Preocupa-se com uma realidade juspolítica reinventada pela força do intelecto, ousa transgredir as fronteiras do posto. Para o moderno, o dever ser não responde ao já conhecido, mas a um projeto outro que ainda tem de conseguir imaginar.

Se o Medievalo aplana o voluntarismo do direito – tomando-o como preexistente à política, como fruto de uma ordem objetiva<sup>9</sup> –, a Modernidade o exacerba. Ser racional, nela o homem torna-se o único condutor de sua própria obra, a cultura; transforma-se, julga-se e rompe com o que é para estabelecer o que deve ser. O moderno sabe que “a história não é uma cena que a consciência contempla; é uma experiência que ela estrutura”.<sup>10</sup> A fixidez e a estabilidade são desentranhadas da realidade jurídica; o direito passa a ser entendido como vivo, contornável, e abre-se à força do pensamento: ao reconhecer que precisa sediar a si mesmo a partir da própria vontade<sup>11</sup>, é facultado ao homem teorizar uma estrutura política ainda ausente nos ordenamentos jurídicos, mas passível de ser semeada no amanhã.

Os projetos políticos alimentam-se da esperança, que permite o avanço para o desconhecido, para o que ainda não é. A esperança lhes dá sentido, orientação e os anima. Estende o horizonte significativo, possibilita a abertura ao vindouro, põe-se a caminho do novo; “é a força vivificante por excelência, que inerva a vida e a salva da rigidez, da paralisia.”<sup>12</sup> A Filosofia do Estado e a Filosofia Política<sup>13</sup> movem-se pelas brechas do presente, em busca do ainda não germinado. Caminham impulsionadas pelo sopro do possível. O que lhes interessa não é a certeza da concretude do teorizado, mas a ultrapassagem do existente, o norte oferecido

---

<sup>8</sup> OST, François. *O tempo do direito*. Trad. Élcio Fernandes. Bauru: Edusc, 2005, p. 220.

<sup>9</sup> Caracterizado pela facticidade, o direito medieval não nasce da vontade do soberano – cuja atividade era mais próxima à de um intérprete do que daquela desempenhada pelo legislador –, mas da vontade divina. Cf. GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*. Trad. Denise Rossato Agostinetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

<sup>10</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 222.

<sup>11</sup> SALGADO, Karine. Ainda a modernidade? In: HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine (Org.). *Razão e Poder: (re)leituras do político na filosofia moderna*. Belo Horizonte: Inicia Via, 2018, p. 7-11.

<sup>12</sup> HAN, Byung-Chul. *O espírito da esperança: contra a sociedade do medo*. Trad. Milton Camargo Mota. Petrópolis: Vozes, 2024, p. 49.

<sup>13</sup> Norberto Bobbio afirma que a intercambiabilidade entre a teoria política e a teoria do Estado reside no fenômeno do poder: “não há teoria política que não parta de alguma maneira, direta ou indiretamente, de uma definição de ‘poder’ e de uma análise do fenômeno do poder [...] e a análise do Estado se resolve quase totalmente no estudo dos diversos poderes que competem ao soberano”. Para Bobbio, se a teoria do Estado pode ser abrangida pela teoria política, a teoria política pode, por sua vez, ser considerada parte da teoria do poder. BOBBIO, Norberto. *Estado, governo, sociedade: Fragmentos de um dicionário político*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. 22. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019, p. 100.

pelo desenho institucional – mesmo que irrealizável.<sup>14</sup> Desbaratam qualquer busca de certezas; o percurso interessa-lhes mais que a chegada; o horizonte aberto, mais que o preconcebido.

O que é, pois, o Estado? Uma mera comunidade juspolítica regida por relações de subordinação entre governantes e governados que reivindica, dentro dos limites de um dado território, o monopólio do uso legítimo da coerção?<sup>15</sup> Entendemos que essa leitura tem sua validade e seu acerto, mas sentimos que há algo de fora dessa definição. Não negamos que soberania<sup>16</sup>, povo e território o construam. Contudo, se o Estado é um produto do pensamento, se é insuflado pela esperança, traduz-se em algo a mais: na institucionalização do poder<sup>17</sup> – vontade condicionadora de outras vontades, vontade determinante garantida pela força (por um aparato coercitivo) – a serviço da liberdade. Eis a ontoteleologia do Estado.<sup>18</sup>

E o que é a liberdade, de que é constituído esse sonho humano imaginado por todos, e, ao mesmo tempo, indescritível? O conceito de liberdade é urdido pela cultura. Cada povo murmura-o, inventa-o, infundindo-lhe seus próprios traços, anseios e temores. Ele é contextualmente refundado e redescoberto, de sorte o *telos* da história se revele por meio da atualização da ideia de liberdade.<sup>19</sup> A história, toda ela permeada de cisões, contradições e reconciliações, ao desdobrar-se sobre si mesma, sinaliza-nos a abertura da obra humana, jamais plenamente constituída, mas em um permanente constituir-se, exposto a infinitas metamorfoses refletidas no político. Diante da vivacidade e da dialeticidade histórica, não podemos falar em liberdade, mas em liberdades. Liberdades incontáveis e intermináveis, porque a criatividade

---

<sup>14</sup> Kant tinha ciência de que a sociedade cosmopolita projetada por si não teria plena aplicação empírica. Ao partir de uma época em processo de ilustração, a sua, em direção a uma sociedade já totalmente ilustrada, mais do que a consecução dessa sociedade ilustrada, interessava-lhe o sentido de orientação que proporcionaria a seus contemporâneos e à posteridade. O projeto de paz perpétua não perde seu valor por não se efetivar na realidade sensível: serve-nos, antes de tudo, como norte na busca pela paz. Cf: MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Macrofilosofia de la Modernidad*. Sevilla: dLibro, 2012; SALGADO, Karine. *A paz perpétua de Kant*. Belo Horizonte: Mandamentos/FUMEC, 2008.

<sup>15</sup> BOBBIO, *Estado, governo, sociedade, cit.*; WEBER, Max. A política como vocação. In: WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. Trad. Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. 20. ed. São Paulo: Cultrix, 2013, p. 55-124.

<sup>16</sup> Dalmo de Abreu Dallari define a soberania em duas frentes, uma política e outra jurídica. Em sua feição política, a soberania é “o poder incontestável de querer coercitivamente e de fixar as competências”; na jurídica, “o poder de decidir em última instância sobre a atributividade das normas, vale dizer, sobre a eficácia do direito”. Para Dallari, a soberania tem uma dupla natureza: é tanto jurídica quanto política. Segundo Miguel Reale, “a soberania não é senão o poder que tem o Estado de decidir em última instância sobre a positividade do Direito, declarando e atualizando o seu direito objetivo”. DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos de Teoria Geral do Estado*. 30. ed. São Paulo: Editora Saraiva, 2011, p. 86; REALE, Miguel. *Teoria do Direito e do Estado*. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2000, p. 203.

<sup>17</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. Estado ético e Estado poético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 27, n. 2, p. 37-68, 1998, p. 38.

<sup>18</sup> HORTA, José Luiz Borges. *Dialética do Poder Moderador*: ensaio de uma ontoteleologia do Estado do Brasil. 2020. 266 f. Tese (Titularidade em Teoria do Estado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020, p. 68.

<sup>19</sup> LAFER, Celso. Da Dignidade da Política: Sobre Hannah Arendt. In: ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016, p. 15.

humana não pode ser detida.<sup>20</sup> Se o homem, autor e ator de sua própria história, descobre-se a todo tempo, a liberdade, sempre em marcha, aberta, transita entre muitas versões de si mesma. É constituída hoje e amanhã, individual e coletivamente.

---

<sup>20</sup> Escapa de nosso escopo a análise de concepções paradigmáticas de liberdade desenvolvidas ao longo da história. Contudo, ao enunciarmos a diversidade de liberdades, pensamos que nossa afirmação não pode se restringir ao mero dizer, devendo ser exemplificada, ainda que de forma precária, em razão do espaço de que dispomos e da delimitação temática da pesquisa. De forma breve, adentremos então a multiplicidade que a história nos oferece. Elegemos, para tanto, entendimentos cuja importância filosófica é indiscutível: a) a liberdade grega; b) a liberdade romana; c) a liberdade estoica; d) a liberdade medieval; e) a liberdade moderna. Não discutiremos ideias filosóficas particulares, concentrando-nos em gênios individuais. Já dissemos: apenas queremos ilustrar o que dissemos acima. Portanto, chamamos a atenção do leitor para a superficialidade desta nota. Feitas essas considerações preliminares, comecemos. Entre os gregos, a liberdade evoca a liberdade política, a autonomia pública, o direito de participação dos cidadãos nas discussões públicas. No seio da bela totalidade grega, o privado não se separa do público; o cidadão integra-se com a *polis* de tal maneira, que não há espaço para uma autêntica liberdade subjetiva. Com a unidade imediata entre o eu e o nós, a vontade individual do sujeito coincide com a vontade objetiva da *pólis* e a liberdade subjetiva, com a liberdade objetiva, comunitária. Entre os romanos, existe uma liberdade do indivíduo/cidadão (*libertas civium*) – que abrange o direito de propriedade privada, o direito da livre escolha ou do livre arbítrio (a exemplo da decisão de celebração contratual) e o direito de locomoção (*habeas corpus*) – e uma liberdade do povo (*libertas populi*), consistente na possibilidade de administração e direção da comunidade política e na capacidade dos cidadãos de criar as próprias leis. A partir dessa divisão, vemos que, entre os gregos, somente vige a *libertas populi*. Em Roma, aparece a liberdade subjetiva, o que corrompe a unidade visualizada entre os gregos. Com a rotura da harmonia ética grega entre esfera privada e esfera pública, em razão da consecução de finalidades privadas já não mais identificadas com finalidades políticas ou coletivas, a unidade política demanda tanto um direito abstrato como a figura do imperador, personificação do poder. A unidade, então, passa a ser puramente externa, formal, no mundo romano. Quanto aos estoicos, não se preocupam com a liberdade exterior, alienada ao imperador, mas com a liberdade interior, compartilhada por todos os homens enquanto dotados de racionalidade. No bojo do estoicismo, basta ser livre no pensamento, na interioridade, pois a sabedoria consiste em não se deixar abater pelo exterior, do qual não temos controle. O estoico volta-se para dentro de si, posicionando-se não contra o mundo, mas o encarando com apatia, pois não deve se perturbar por aquilo que independe de seus próprios esforços. A liberdade estoica não se opõe ao determinismo do destino; antes, o sábio integra-se à ordem cósmica de modo voluntário e, harmonizando-se com a cadência do *cosmos*, encontra a felicidade. É livre, então, aquele que aceita o destino que a própria razão cósmica lhe reserva, aquele que não se deixa influenciar pelo que é exterior ao pensamento – única instância humana autônoma, uma vez que a independência apenas pode ser encontrada no recesso íntimo. Com os estoicos, a liberdade externa da *polis* cede lugar à liberdade interior, de forma que um escravo a possua enquanto imune mesmo à ação do mais terrível déspota. No interior do estoicismo, vemos que o conceito clássico de liberdade se reconfigura: passa a ser entendida como presente em todos os homens, seres racionais vocacionados a uma convivência igualitária e cosmopolita. No Medievo, o pecado pressupõe a existência da vontade; caso contrário, não poderia haver a responsabilização humana diante de seus próprios desvirtuamentos diante dos caminhos do Senhor. Assim, a liberdade da vontade é vista como pressuposto teológico inescusável. Se o homem tem a possibilidade de agir como quiser e se responde pelos próprios atos, a verdadeira liberdade consiste em fazer o bem, no uso correto do arbítrio. Em última instância, isso significa que a liberdade reside em agir conforme os ensinamentos divinos, em agir de tal modo que as atitudes humanas possibilitem a salvação da alma, a beatitude, a recondução a Deus. Não há uma só modernidade, mas uma constelação de modernidades, como nos alerta José Luiz Borges Horta. Aqui nos concentramos, sobretudo, na iluminista. Essa liberdade dos modernos contrapõe-se à liberdade dos antigos, marcada, como vimos, pela totalidade ética da *polis*. O universal é agora contraposto ao singular; o Estado, ao indivíduo. Daí a liberdade dos modernos reivindicar o freio à interferência do Estado no espaço privado. Os indivíduos cuidam de seus interesses particulares, sem observarem, de imediato, a ordem política, o bem comum. O Estado passa a apresentar uma finalidade privada e cada indivíduo, um fim para si mesmo. Aqui finalizamos nossa exemplificação das liberdades, no plural. Para um aprofundamento no que dissemos, recomendamos: HEGEL, Georg W.F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: EdUnB, 1999; HORTA, José Luiz Borges. Sobre a constelação de Modernidades. In: HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine (Org.). *Razão e Poder: (re)leituras do político na filosofia moderna*. Belo Horizonte: Initia Via, 2018, p. 337-346; MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *O Estoicismo Imperial como Momento da Ideia de Justiça*: Universalismo, Liberdade e Igualdade no Discurso da Stoá em Roma. 2009. 416 f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009; SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996; SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico*; ou Da Metafísica do Objeto:

As variadas concepções de liberdade tecidas pelos povos dialogam com a institucionalização do poder; um poder cuja origem, cuja extensão e cuja titularidade são historicamente mutáveis, é verdade, assim como o é a própria liberdade. A história do pensamento ocidental, então, acaba por refletir um embate entre a liberdade e o poder<sup>21</sup>, entre a ordem apolínea e a desmedida dionisiaca<sup>22</sup>. Baruch de Espinosa participa desse debate e apresenta-nos uma proposta vanguardista diante do duelo poder-liberdade. Interessa-nos analisá-la. Ao adentrarmos a filosofia política espinosiana, conduziremo-nos sobretudo pelo *Tratado Político* e pelo *Tratado Teológico-Político*, mas a *Ética* espinosiana também nos servirá de guia. Como as vivências do filósofo não podem ser divorciadas de seus pensamentos – afinal, suas ideias não brotam *ex nihilo* –, primeiro retomamos sua biografia para então dissecarmos o nascimento e os elementos do Estado espinosiano. Dedicamos a terceira seção à passagem do estado de natureza para o Estado Civil, a quarta à compreensão da *multitudo*, titular da soberania no seio do Estado espinosiano, e a quinta à investigação acerca dos limites do poder soberano. É nesse último momento que oferecemos ao leitor uma interpretação espinosiana acerca da ontoteologia do Estado, pendente entre o poder e a liberdade.

## **2 *Maledictus*: Espinosa e o século de ouro holandês**

A partir do século XVII, uma onda migratória de cristãos-novos ex-judaizantes deslança em Amsterdã, admirados pela expectativa de regressar ao rito dos ancestrais.<sup>23</sup> Em 1578, um ano antes do rompimento com a Espanha, Guilherme, o Taciturno, estabelece a paz religiosa, apregoando que ninguém deveria ser oprimido, nos domínios da Casa de Orange, em razão de sua fé<sup>24</sup>. Com a formação da República Holandesa, o artigo 13 da União de Utrecht declara que todos os indivíduos devem ser livres na sua religião, de sorte que ninguém seja molestado ou interrogado sobre a matéria do culto divino.<sup>25</sup> Em 1616, os judeus passam a ter a possibilidade de residir em quaisquer localidades de Amsterdã<sup>26</sup> e, em 1619, de praticar

---

a Igualdade. Belo Horizonte: Del Rey, 2018; SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana: a contribuição do alto medievo*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009; SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana: por que a essência não chegou ao conceito*. 2. ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2011.

<sup>21</sup> SALGADO, Estado ético e Estado poético, *cit.*, p. 43.

<sup>22</sup> HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011.

<sup>23</sup> As migrações partem, sobretudo, da Península Ibérica, onde a uniformidade espiritual ansiada pelas monarquias confessionais, o aparato inquisitorial e o apego à pureza do sangue cristão-velho engendram perseguições aos conversos, suspeitos de se conservarem fiéis à lei mosaica e, portanto, lembranças do impuro e do contaminante.

<sup>24</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém colonial: judeus portugueses no Brasil holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

<sup>25</sup> NADLER, Steven M. *Spinoza's heresy: immortality and the Jewish mind*. New York: Oxford University Press, 2001, p. 8.

<sup>26</sup> VAINFAS, *Jerusalém colonial, cit.*

publicamente a religião.<sup>27</sup> Em meio a esse clima, a cidade de Amsterdã torna-se uma nova Jerusalém, a Jerusalém do Norte. Miguel de Espinosa, pai do filósofo, parte de Portugal em fins do século XVI, dirigindo-se para Nantes<sup>28</sup> e, depois, para Amsterdã.<sup>29</sup>

Nesse momento, Amsterdã não é apenas a Jerusalém do Norte; mais do que isso, torna-se uma metrópole cosmopolita. Com a leva migrante, os comércios prosperam, auxiliados pela rede comercial judaica que se forma, cada vez mais fortalecida e complexa. Na cidade, concentram-se o maior banco e o principal centro comercial da Europa. Tem-se a idade de ouro holandesa. As artes florescem, é o momento das pinturas de Rembrandt e Vermeer. A ciência avança com as descobertas dos irmãos Huygens nos campos da mecânica e da ótica, com a invenção do microscópio por Leuweenhoek, com as obras jurídicas de Hugo Grotius e com as universidades de Leiden e Utrecht. Multiplicam-se o desenvolvimento das técnicas de navegação e a atuação dos mercadores holandeses. Em 1602, é criada a Companhia das Índias Orientais; em 1621, além da atuação no Índico, os holandeses expandem suas atividades para o Atlântico, após a criação da Companhia das Índias Ocidentais. Contudo, esse cenário de efervescência cultural e de relativa tolerância também é palco de conflitos.<sup>30</sup>

No âmbito externo, as guerras com a Espanha persistem até 1648. No âmbito interno, as Províncias do Norte<sup>31</sup> dividem-se entre os partidários da Casa de Orange-Nassau, favoráveis à monarquia, e os correligionários dos Regentes – a burguesia defensora da república.<sup>32</sup> Ao mesmo tempo, pululam diversos segmentos religiosos, grupos heterogêneos também participantes dos debates políticos. Os desafetos principais erguem-se entre duas correntes calvinistas: os arminianos – organizados em torno das ideias do teólogo Jacobus Arminius, que defende o afrouxamento da doutrina da predestinação, a liberdade de consciência religiosa e a separação entre os poderes civil e religioso – e os gomaristas – que reafirmam a ortodoxia calvinista sob influência do teólogo Franciscus Gomarius. A controvérsia se resolve com a condenação do arminianismo em 1619, durante o Sínodo de Dordrecht, que consagra o calvinismo ortodoxo na República holandesa. No plano político, a decisão desdobra-se em perseguições aos arminianos mais influentes, a exemplo de Hugo Grotius, então condenado à

---

<sup>27</sup> NADLER, *Spinoza's heresy*, cit.

<sup>28</sup> Na França, os primeiros anos do século XVII são favoráveis aos cristãos-novos, que podem assumir livremente o Judaísmo. Em 1550, Henrique II autoriza o culto judaico discreto e doméstico no reino. Ronaldo Vainfas comenta que muitos cristãos-novos portugueses “rejudaizavam” nas terras francesas, aportando, na Holanda, como judeus. A fortuna os agracia até 1615, quando Maria de Médici os expulsa do solo francês. VAINFAS, *Jerusalém colonial*, cit.

<sup>29</sup> CHAUI, Marilena. *Espinosa, uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.

<sup>30</sup> CHAUI, *Espinosa*, cit.; VAINFAS, *Jerusalém colonial*, cit.

<sup>31</sup> Criadas com a União de Utrecht, em 1579.

<sup>32</sup> BACELAR, Renan Victor Boy; CARVALHO, Lucas César Severino de. Teologia política em Baruch de Espinosa. In: HORTA; SALGADO, *Razão e Poder*, cit., p. 152-173; CHAUI, *Espinosa*, cit.

prisão perpétua. No mesmo período, os gomaristas destituem o governo dos Regentes e Maurício de Orange ascende ao poder.<sup>33</sup>

Entretanto, em 1650, os Regentes depõem a Casa de Orange e transferem o comando das forças armadas para o Grande Pensionário, espécie de liderança política que preside os trabalhos dos representantes de todas as Sete Províncias. Os irmãos Cornelius e Jan de Witt são eleitos como Grandes Pensionários, a contragosto dos gomaristas. Paladinos da tolerância, os irmãos seriam admirados por Espinosa. Em 1672, em meio à guerra holandesa com a França, os irmãos de Witt são responsabilizados pela invasão francesa e assassinados por uma turba enfurecida. Em seguida, a Casa de Orange é reconduzida ao poder.<sup>34</sup> O filósofo descreve o episódio com a expressão *ultimi barbarorum*. *Ultimi barbarorum*: guiadas apenas pela superstição, oscilando entre o medo e a esperança, as massas podem cometer a maior das barbaridades. “Parece que o fanatismo, indignado há pouco com o sucesso da razão, debate-se com mais raiva sobre ela”.<sup>35</sup>

Baruch de Espinosa nasce em 24 de novembro de 1632, em meio às animosidades que se agitam sobre as terras holandesas. Filho do comerciante Miguel de Espinosa e de Ana Débora, ambos pertencentes a prósperas famílias da comunidade judaica de Amsterdã, educa-se como judeu. Na infância, o pai o introduz ao comércio e ao polimento de lentes.<sup>36</sup> Durante a juventude, movido pela curiosidade de romper as barreiras da cultura sefardita, passa a estudar latim com Franz van den Enden, ex-jesuíta e livre-pensador, que lhe apresenta a filosofia cartesiana. Em 1655, o Tribunal da Congregação Judaica o acusa de heresia e, no ano seguinte, é expulso da comunidade. Após o episódio, substitui o prenome Baruch por Benedictus.

Em 1661, um ano após ser tomado pela sinagoga como ameaça à moral, transfere-se para Rijnsburg. Em 1663, muda-se para Voorburg e ali reside com o pintor Daniel Tydemann. Afastado da comunidade judaica, ganha a vida como polidor de lentes para telescópios e microscópios.

O *Tratado Teológico-Político* é publicado em 1670. A obra é denunciada pelo Conselho da Igreja de Amsterdã como “obra forjada pelo renegado judeu e o diabo”.<sup>37</sup> Em 1674, sob orientação calvinista, um édito holandês veda a impressão e a divulgação do texto,

---

<sup>33</sup> CHAUI, *Espinosa, cit.*; VAINFAS, *Jerusalém colonial, cit.*

<sup>34</sup> CHAUI, *Espinosa, cit.*

<sup>35</sup> VOLTAIRE. Tratado sobre a tolerância. In: LOCKE, John; VOLTAIRE. *Sobre a tolerância*. Trad. Juliana F. Martone e Márcio Suzuki. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2022, p. 133.

<sup>36</sup> CHAUI, *Espinosa, cit.*; MOREAU, Joseph. *Espinosa e o espinosismo*. Trad. Lurdes Jacob e Jorge Ramalho. Lisboa: Edições 70, 1982.

<sup>37</sup> GUINSBURG, Jacob; CUNHA, Newton; ROMANO, Roberto (Org.). *Spinoza: Obra completa III: Tratado teológico-político*. Trad. J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 16.

considerado um “veneno pernicioso”.<sup>38</sup> No mesmo ano, é convidado para lecionar Filosofia na Universidade de Heidelberg, mas declina a oferta por entender que não pode haver limites para a liberdade de filosofar.<sup>39</sup>

Espinosa falece aos 21 de fevereiro de 1677, em Haia, aos 44 anos, vítima de tuberculose causada pela poeira das lentes que polia.<sup>40</sup>

Em 27 de julho de 1656, aos vinte e quatro anos, é excomungado da comunidade judaica de Amsterdã. No texto da excomunhão, pragueja-se contra o filósofo, além de se proibir qualquer contato com ele ou com suas obras.<sup>41</sup> Ao receber o *herem*, Espinosa experimenta um duplo exílio: “primeiro de sua comunidade de origem (exilada, por sua vez, da terra de seus ancestrais) e, depois, dos ares filosóficos reinantes em seu tempo”.<sup>42</sup>

Espinosa coleciona alcunhas e maldizeres – sendo conhecido, dentre outros epítetos, como *Maledictus*, fama que o acompanhará durante séculos. O termo “espinosista” passa a carregar um sentido pejorativo, denunciando ideias consideradas ateias e heréticas.<sup>43</sup> Todavia, não é acertado o ateísmo que lhe atribuem. Em uma “operação de sublimação”, Espinosa “realiza a transição da negação à afirmação de Deus”.<sup>44</sup> Em um levante contra a transcendência, o divino desce dos céus e se imanentiza na própria realidade terrena. *Deus sive natura*: Deus identifica-se com a natureza; as leis divinas nada mais são do que as leis imutáveis orquestradas pela natureza, para além da qual nada pode haver. No esquema espinosiano, nada ocorre que não seja manifestação necessária de Deus, despojado de qualquer antropomorfismo. Deus

---

<sup>38</sup> CHAUI, *Espinosa, cit.*, p. 8.

<sup>39</sup> Eis o pensamento que transpõe ao capítulo VIII, §49, do *Tratado Político*: “as academias fundadas às expensas da coisa pública são instituídas menos para cultivar o espírito do que para constrangê-lo”. ESPINOSA, Baruch de. *Tratado Político*. In: GUINSBURG, Jacob; CUNHA, Newton; ROMANO, Roberto (Org.). *Spinoza: obra completa I: (Breve) Tratado e outros escritos*. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 466.

<sup>40</sup> CHAUI, *Espinosa, cit.*

<sup>41</sup> Eis seu conteúdo: “Maldito seja de dia e maldito seja de noite; maldito seja quando se deita e maldito quando se levanta; maldito seja quando sai e maldito quando regressa. Que o Senhor não o perdoe. Que a cólera e a ofensa do Senhor se desatem contra esse homem e lhe joguem todas as maldições escritas no Livro da Lei [...] O Senhor apagará seu nome embaixo dos céus e o expulsará de todas as tribos de Israel, abandonando-o ao Maligno com todas as maldições do céu escritas no Livro da Lei. Mas vós que sois fiéis ao Senhor vosso Deus, vivei em paz. Ordenamos que ninguém mantenha com ele comunicação oral ou escrita, que ninguém lhe preste qualquer favor, que ninguém permaneça com ele sob o mesmo teto, ou a menos de quatro estados, que ninguém leia nada escrito ou transcrito por ele.” O texto do *herem* é escrito originalmente em ladino, idioma falado pela comunidade sefardita caracterizado pela mescla do português e do espanhol. A fim de facilitar a leitura, optamos pela transcrição em português presente em VALCÁRCEL, Amelia. A nova imagem do cosmo no pensamento de Spinoza. In: GUINSBURG; CUNHA; ROMANO, *Spinoza, cit.*, p. 25.

<sup>42</sup> FOSTER, Ricardo. *A ficção marrana: uma antecipação das estéticas pós-modernas*. Trad. Lyslei Nascimento e Miriam Volpe. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 31.

<sup>43</sup> Este é um dos motivos pelos quais não usamos esse adjetivo para nos referirmos aos pensamentos de Espinosa. Em seu lugar, preferimos o termo “espinosano”.

<sup>44</sup> NEGRI, Antonio. *La anomalía selvaje: Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Trad. Gerardo de Pablo. Barcelona: Anthropos, 1993, p. 24-25.

abarca todo o existente, é o próprio real. Causa-se a si mesmo e, nessa operação, também causa a existência e a essência de todos os seres.<sup>45</sup>

Em razão de existir e agir pela única necessidade de sua natureza, Deus é livre<sup>46</sup> e tudo mais, constringido por essa necessidade. Na *Ética* espinosiana, vemos que

Deus é causa livre, necessária e imanente de todas as coisas. Livre: porque age apenas segundo a necessidade interna de sua essência. Necessária: porque sua potência é idêntica à sua essência. Imanente: porque não se separa de seus efeitos, mas neles se exprime e eles O exprimem.<sup>47</sup>

Em um primeiro momento, apenas Deus aparece como ser livre. Entretanto, na parte V da *Ética*, Espinosa volta-se à natureza humana para tecer uma segunda concepção de liberdade, que em nada se assemelha à possibilidade de uma ação humana sem rodeios. Livre é o homem que se reconhece no seio da infinita potência divina<sup>48</sup>, o homem que não se desprende na natureza, mas é cômico da necessidade das leis divinas. Só atinge esse estágio, porém, aquele que frui de sua razão e, ao conhecer as coisas da natureza, chega à causa primeira de tudo quanto há, Deus. Na ética espinosana, o homem livre é o homem racional.

Esses breves apontamentos acerca da relação entre o Criador e a criatura nos serão úteis para a compreensão da filosofia política espinosiana.

### 3 Uma antropologia política que parte dos afetos

No início do *Tratado Político*, Espinosa chama-nos atenção para o fato de que os filósofos “veem os homens não como são, mas como gostariam que fossem”<sup>49</sup>, repreendendo-os por suas paixões. Com essa abordagem, em lugar de uma *Ética*, os filósofos “jamais conceberam uma Política cujo uso pudesse ser induzido, mas antes uma Quimera para se ter [...] no século de ouro dos poetas, quando certamente nenhuma instituição era necessária”.<sup>50</sup> Ao retirarem as paixões da política, tomadas como vícios, os filósofos idealizam uma pretensa natureza humana inexistente. As afecções não são, por si mesmas, vícios, mas propriedades da própria natureza humana, de tal sorte que não seja possível apartá-las do homem, constantemente afetado pelos seres que o rodeiam. A razão pode conter e governar as afecções,

<sup>45</sup> ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2024.

<sup>46</sup> “Diz-se livre uma coisa que existe pela simples necessidade da sua natureza e que é determinada só por si a agir; diz-se, por sua vez, necessária, ou antes, coagida [ou constringida], uma coisa que é determinada por outra a existir e a operar de uma certa determinada maneira” ESPINOSA, *Ética, cit.*, p. 113 (Parte I, proposição VII).

<sup>47</sup> CHAUI, *Espinosa, cit.*, p. 50.

<sup>48</sup> Nisto reside a beatitude espinosiana ou o fenômeno do amor intelectual de Deus. SILVA, Henrique Lima da. O problema da servidão humana na EIV de Benedictus de Spinoza. In: BATTISTI, César A.; CORREIA, Adriano; OLIVA, Luís C. G.; FRAGOSO, Emanuel A. da R.; LEIVAS, Cláudio R. C. *Filosofia do século XVII*. Coleção XVII Encontro ANPOF: ANPOF, 2017, p. 183-195.

<sup>49</sup> ESPINOSA, *Tratado Político, cit.*, p. 369 (capítulo I, §1).

<sup>50</sup> *Idem*.

mas, visto que conduzir-se pela via racional é custoso, aqueles que se persuadem de que é possível levar a multidão ou os homens ocupados pelos negócios públicos a uma vivência conforme aos preceitos da razão caem na mais pura ingenuidade, comprazendo-se com a ficção.<sup>51</sup> Nesse sentido, a chave da antropologia espinosana – e, portanto, da política – encontra-se nas paixões, e é a partir dos afetos que o estudo do homem se inicia.<sup>52</sup>

Para Espinosa, a essência de todos os seres reside no *conatus*, no esforço de perseverar a própria existência. Em virtude da lei natural humana, o homem procura o que lhe permite continuar a existir e evita aquilo que lhe compromete a existência. “Uma vez que o *conatus* do indivíduo é parte do *conatus* infinito da Natureza<sup>53</sup>, todo indivíduo é determinado a agir tendo como única meta o que se lhe apresenta vantajoso, de acordo com seu próprio juízo”.<sup>54</sup>

Enquanto sujeito inserido na natureza, em constante coabitação com outros seres, o homem relaciona-se com seus pares. Nessas relações, seu esforço preservativo é confrontado com a atuação de outros seres que nele interferem, incrementando ou diminuindo sua potência. “Há uma espécie de conflito entre o seu esforço de sobrevivência e as causas exteriores que permanentemente o ameaçam. A vida nos indivíduos processa-se nesta dialética entre a sua abertura, a sua autonomia e a sua dependência ou ligação relativa ao Todo”.<sup>55</sup> É na relação com o outro que o indivíduo se constitui e vivencia a dinamicidade de sua existência, em função da qual desenvolve e organiza o desejo de perseverar.<sup>56</sup>

As ações humanas, então, “não brotam do nada, da ausência de determinações, como que solta da cadeia causal em que tudo se dá necessariamente”.<sup>57</sup> Toda criatura está imersa em uma concatenação de eventos, em uma “multiplicidade causal que está na origem de cada um dos fatos de que é feita a sua existência”.<sup>58</sup> Os fenômenos naturais derivam necessariamente de outros fenômenos, sua causa. Essa causalidade incessante remonta à causa primeira, e pode ser explicada pelo governo de Deus, pela necessidade dos decretos divinos.

---

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 372 (capítulo I, §5).

<sup>52</sup> AURÉLIO, Diogo Pires. *Imaginação e poder: estudos sobre a filosofia política de Espinosa*. Lisboa: Edições Colibri, 2000.

<sup>53</sup> Lembremos que o *conatus* nada mais é do que manifestação da potência divina.

<sup>54</sup> OLIVEIRA, Júlio Aguiar de. *O fundamento do direito em Espinosa*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009, p. 42.

<sup>55</sup> FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. Espinosa, uma filosofia da vida. In: AURÉLIO, Diogo Pires; FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro; FERON, Olivier. *Spinoza. Ser e Agir*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, p. 71.

<sup>56</sup> AURÉLIO, *Imaginação e poder, cit.*, p. 330. Portanto, no pensamento de Espinosa, “o ser vivo deixa de ser entendido como um sistema fechado em cujo interior as partes interagem. Ele é um sistema aberto, variável, cujas partes se modificam sem que a sua natureza se perca”. FERREIRA, Espinosa, *cit.*, p. 72.

<sup>57</sup> AURÉLIO, Diogo Pires. Introdução. In: ESPINOSA, *Ética, cit.*, p. 44.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 67.

O direito natural consiste no direito que todos os seres têm de utilizar todas as formas a seu alcance para conservarem sua existência. Coincide, portanto, com a potência natural de existir e de agir.<sup>59</sup> O direito natural atrela-se ao *conatus*, ao esforço preservativo de cada ser, não se definindo pela razão<sup>60</sup>, mas pelo desejo e pela potência.

Como no estado de natureza cada um é seu próprio senhor, enquanto o direito natural for determinado pela potência de cada um, esse direito será nulo, pois não haverá meio seguro de conservá-lo.<sup>61</sup> Ora, se, pela sua natureza, o homem tende a agir conforme o que considera vantajoso para si, o ter direito a tudo se reduz a ter direito a nada.<sup>62</sup> Sob a expectativa da segurança gerada ao abandonarem os perigos que rondam o estado de natureza, os indivíduos reúnem-se em um mesmo corpo, para conservarem a própria existência. Nesse momento, o direito natural de cada um passa à coletividade, que não se guia pelos apetites individuais, mas pelo bem comum.<sup>63</sup> O desejo de constituir o coletivo nasce de uma dupla causalidade: do medo e da esperança, da percepção do risco da guerra e dos benefícios da cooperação pacífica.<sup>64</sup> Vemos que é o *conatus* que impele os homens à viência comum: ainda que a razão reconheça a utilidade da vida social, ela não é a causa e o fundamento da sociedade.<sup>65</sup> É o que lemos no capítulo VI, §1, do *Tratado Político*:

Sendo os homens conduzidos [...] mais pela afecção do que pela razão, segue-se daí que se uma multidão convir em ter uma só mente, não é pela condução da razão, mas antes por uma afecção comum [...] Como, além disso todos os homens temem a solidão, porque ninguém, na solidão, tem força para defender-se e conseguir as coisas necessárias à vida; daí resulta que os homens têm, pelo estado civil, um apetite natural e que não pode acontecer que esse estado seja jamais inteiramente dissolvido.<sup>66</sup>

O Estado não nasce da ação racional humana, mas do choque das paixões de cada um. Os afetos não são dele abolidos, nem poderiam sê-los: se, sozinhos, os homens não podem

---

<sup>59</sup> Eis o que Espinosa escreve no capítulo XVI, 2, do *Tratado Teológico-Político (TTP)*: “cada indivíduo tem um direito soberano sobre o que está em seu poder; dito de outra forma, o direito de cada um estende-se até onde se estende a potência determinada que lhe pertence. E sendo a lei suprema da natureza a de que cada coisa se esforce em perseverar em seu estado, na medida em que ele nela está [...] segue-se que cada indivíduo tem o direito soberano de perseverar em seu estado, quer dizer, existir e se comportar como lhe é naturalmente determinado a fazer”. GUINSBURG; CUNHA; ROMANO, *Spinoza, cit.*, p. 280.

<sup>60</sup> Recordemos esta passagem do *TTP*: “Ninguém, com efeito, está determinado naturalmente a se comportar conforme as regras e as leis da razão; ao contrário, todos nascem ignorantes de todas as coisas e a maior parte de suas vidas transcorre antes que possam conhecer a verdadeira regra de vida e adquirir o estado de virtude”. *Idem*.

<sup>61</sup> ESPINOSA, *Tratado Político, cit.*, p. 380 (capítulo II, §15).

<sup>62</sup> OLIVEIRA, *O fundamento do direito em Espinosa, cit.*, p. 84.

<sup>63</sup> GUINSBURG; CUNHA; ROMANO, *Spinoza, cit.*, p. 282 (capítulo XVI, 5).

<sup>64</sup> CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 178.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>66</sup> ESPINOSA, *Tratado Político, cit.*, p. 402.

sobreviver, ao se unirem, substituem medos e esperanças individuais por medos e esperanças coletivos.<sup>67</sup>

#### 4 O desenho do Estado espinosano

Conforme enunciado no *Tratado Teológico-Político (TTP)*, “é preciso que o indivíduo transfira à sociedade toda a potência que lhe pertence, de modo que apenas ela tenha sobre todas as coisas um direito soberano de natureza, ou seja, uma soberania de comando à qual todos deverão obedecer.”<sup>68</sup> É da união das potências individuais que a potência do corpo coletivo se forma.<sup>69</sup> Trata-se de uma nova potência, a *multitudo*, fonte imediata da ordem política e detentora do *imperium*. O *imperium* é o direito definidor do poder da multidão, a potência da massa conduzida como se por uma única mente, a potência coletiva organizada como *civitas* ou *res publica*.<sup>70</sup> Por sua vez, a *multitudo* é esse sujeito político coletivo ou o “indivíduo coletivo singular”<sup>71</sup>. O poder (enquanto *potestas*)<sup>72</sup> nasce da força coletiva da *multitudo*, que, reunida em um só ato decisório, institui a si mesma como sujeito político detentor desse poder.<sup>73</sup>

Na teoria política de Espinosa, torna-se irrelevante uma diferenciação entre a massa rebelde e supersticiosa que necessita de regramento e os cidadãos atentos ao interesse público. A *multitudo* é o verdadeiro sujeito político e não se esgota no vulgo (multidão dominada pela ignorância), na plebe (multidão social e politicamente desprestigiada) ou em cidadãos guiados pela razão. Não é senão a multidão conduzida por uma única mente. Nesse termo, articulam-se,

Por um lado, a multiplicidade de desejos ou receios, por outro, a potência comum que se afirma em resultado da sua insustentável dispersão. A multidão é o povo mas é também a massa, é ordem e é agitação, cidadania e rebelião, nunca se esgotando em quaisquer destas suas designações extrínsecas e acidentais, porque em nenhuma se detém e fixa o seu intrínseco dinamismo [...] A multidão é simultaneamente a força agregadora que se exprime como potência do uso e a força desagregadora que se exprime como multiplicidade, conflito e inconstância de interesses.<sup>74</sup>

<sup>67</sup> Porém, Marilena Chauí bem observa que “a paz e a seguranças públicas exigem um conjunto de leis e instituições convenientes à índole e aos costumes da multidão, a fim de estabilizar suas paixões, limitá-las e moderá-las”. CHAUI, *Política em Espinosa, cit.*, p. 178.

<sup>68</sup> GUINSBURG; CUNHA; ROMANO, *Spinoza, cit.*, p. 285 (capítulo XVI, 8).

<sup>69</sup> MARQUES, Guadalupe Macêdo. Absolutum imperium ou a Democracia em Benedictus de Spinoza. In: BATTISTI; CORREIA; OLIVA; FRAGOSO; LEIVAS. *Filosofia do século XVII, cit.*, p. 131-140.

<sup>70</sup> Na tradução que consultamos do *Tratado Político*, “*imperium*” é traduzido como “poder público”. ESPINOSA, *Tratado Político, cit.*, p. 381 (capítulo II, §16); CHAUI, *Política em Espinosa, cit.*, p. 164.

<sup>71</sup> CHAUI, *Política em Espinosa, cit.*, p. 164.

<sup>72</sup> Fazemos uma distinção entre *potencia* e *potestas*: a primeira se refere ao poder enquanto força atual de autopreservação, a segunda diz respeito ao poder da autoridade enquanto projeção constitutiva da potência da multidão. OLIVEIRA, *O fundamento do direito em Espinosa, cit.*, p. 105 e 108.

<sup>73</sup> CHAUI, *Espinosa, cit.*

<sup>74</sup> AURÉLIO, *Imaginação e poder, cit.*, p. 275-276.

Notemos que a figura do governante descola-se do lugar do poder, pertencente à *multitudo*. No Estado desenhado por Espinosa, o *imperium* é intransferível; a soberania, cuja titularidade é da *multitudo*, não é transmitida, e sim o direito de participação no poder. A distinção dos regimes políticos (monarquia, aristocracia e democracia) não está calcada na origem da *potestas*, tampouco no número de governantes, mas na definição do direito de exercer o poder.<sup>75</sup> No Estado aristocrático, o poder não pertence só a um, mas a alguns escolhidos na multidão. Nele, o direito de tomar parte no governo depende tão somente de uma escolha arbitrária. Na democracia, por sua vez, a determinação dos sujeitos politicamente ativos, qualquer que seja sua extensão, deriva da lei – que estatui um critério “universalista da inclusão de todos”.<sup>76</sup>

No Estado espinosano, o um não substitui os muitos mediante o mecanismo da representação; em vez disso, “os sujeitos não saem de cena, mas mantêm uma relação ativa e constante com a *civitas*”.<sup>77</sup> Se, para Hobbes, “o povo, tão logo constituído em ator soberano, autoanula-se, enfeudando-se totalmente num poder absoluto do grande autômato político”<sup>78</sup>, para Espinosa, o fundamento da soberania não se desaloja da *multitudo*, da massa unida em só corpo político. Se, na teoria hobbesiana, há uma transferência total de direitos para o Leviatã, pessoa fictícia, na espinosiana, semelhante transferência é denunciada como conflitante com a noção de homem – titular de um direito soberano ao livre pensar. No lugar de transferências de direitos, conjugam-se as potências.<sup>79</sup>

A democracia é o *absolutum imperium*, porque consiste na única forma política em que o poder da multidão coincide com o poder dos cidadãos: no seio da democracia, cada um é, ao mesmo tempo, dirigente, cidadão e súdito. Trata-se do mais natural dos regimes, porque nela se realiza o desejo de cada um de governar e de não ser governado. Isso se dá na medida em que, no interior da democracia, ninguém transfere seu direito natural a um representante

---

<sup>75</sup> CHAUI, *Política em Espinosa, cit.*, p. 171.

<sup>76</sup> COSTA, Pietro. Soberania e multidão. In: COSTA, Pietro. *Poucos, muitos, todos: lições de história da democracia*. Trad. Luiz Ernani Fritoli. Curitiba: Editora UFPR, 2012, p. 82. No capítulo XI, §1, do *Tratado Político*, Espinosa escreve que, no seio do Estado democrático, “todos aqueles que nasceram de pais dotados de direitos cívicos, ou no território nacional, ou então que sejam merecedores do reconhecimento da República, ou que, por outras causas ainda, possuam legalmente o direito de Cidade [...] têm o direito de sufrágio e de acesso às funções públicas; eles têm fundamento legal para os reclamar e a eles não se pode negá-los senão porque se tornaram culpados de um crime ou trazem a marca da infâmia”. A democracia, então, trata-se do “regime em que todos aqueles que estão regidos somente pelas leis do país não estão em absoluto sob o domínio de outrem, e vivem honradamente, possuem o direito de sufrágio no conselho supremo e têm acesso aos cargos públicos [§3]”. ESPINOSA, *Tratado Político, cit.*, p. 482-483.

<sup>77</sup> COSTA, Soberania e multidão, *cit.*, p. 83.

<sup>78</sup> OST, *O tempo do direito, cit.*, p. 198.

<sup>79</sup> AURÉLIO, *Imaginação e poder, cit.*, p. 267.

artificial, a um outro apartado da sociedade, mas ao todo social de que se faz parte.<sup>80</sup> É na democracia que os sujeitos encontram “o ambiente mais idôneo à potencialização dos seus recursos individuais e coletivos”.<sup>81</sup>

### 5 Há limites para o poder do soberano?

Enquanto no estado natural o direito individual é anulado pelos outros direitos individuais, o acordo – enquanto união de potências – eleva o direito de cada um.<sup>82</sup> Contudo, o acordo apenas se mantém enquanto o direito natural coletivo ou o direito civil for mais potente do que o direito natural dos cidadãos tomados à parte. Os cidadãos, portanto, também são súditos no Estado espinosano, uma vez que estão obrigados a obedecer às regras comuns. “Cada cidadão pertence não a si mesmo, mas à cidade, [a] cujos mandamentos é obrigado a obedecer”.<sup>83</sup> Ser cidadão é inserir-se nessa atividade concursiva, cooperativa, nesse trabalho conjunto de obediência, com vistas à elevação das potências individuais. Ainda que julgue iníquos os decretos da cidade, o súdito deve se sujeitar a eles.<sup>84</sup> Conforme comenta Diogo Pires Aurélio,

Enquanto direito comum ou poder soberano, a potência da multidão abate-se, reflectida, sobre cada um dos indivíduos, qual feixe luminoso que virtualmente irradiasse a partir de um único ponto, situado no interior de um espelho convexo, e adquire a imagem de um poder a quem deve obediência e não se pode resistir.<sup>85</sup>

Entretanto, “por amplo que concebamos o direito e o poder daquele que exerce a soberania no Estado, esse poder jamais será grande o bastante para aqueles que, sendo dele detentores, tenham uma potência absoluta sobre tudo o que quiserem”.<sup>86</sup> O governante então se vê constrangido pelo direito soberano do sujeito, senhor absoluto de seus pensamentos:

Essa insuprimível liberdade de pensar e a difícil fiscalização da própria palavra devem então ser levadas em conta pelo soberano, que escolhe uma conduta racional (e garante, portanto, do melhor modo, a duração e eficiência de seu poder) quanto mais se propõe objetivos realizáveis e congruentes com a natureza dos sujeitos que ele é chamado a governar. A liberdade de pensamento e de palavra, então, longe de ser refém nas mãos do soberano, é um limite insuperável de sua ação; conservar a ordem é para o soberano [...] ao mesmo tempo conservar a liberdade.<sup>87</sup>

<sup>80</sup> GUINSBURG; CUNHA; ROMANO, *Spinoza, cit.*, p. 287 (capítulo XVI, 10).

<sup>81</sup> COSTA, *Soberania e multidão, cit.*, p. 83.

<sup>82</sup> Lembremos que, aqui, direito se identifica com potência.

<sup>83</sup> ESPINOSA, *Tratado Político, cit.*, p. 387 (capítulo III, §5).

<sup>84</sup> E a razão nos ordena a fazê-lo, pois se trata de escolher o menor dos males. GUINSBURG; CUNHA; ROMANO, *Spinoza, cit.*, p. 285 (capítulo XVI, 8).

<sup>85</sup> AURÉLIO, *Imaginação e poder, cit.*, p. 267.

<sup>86</sup> GUINSBURG; CUNHA; ROMANO, *Spinoza, cit.*, p. 297 (capítulo XVII, 3).

<sup>87</sup> COSTA, *Soberania e multidão, cit.*, p. 78.

No seio do Estado, nenhum homem renuncia, nem pode renunciar, aos direitos que a natureza lhe atribui; “ninguém pode transferir a outro nem ser constrangido a abandonar seu direito natural ou sua faculdade de fazer livre uso de sua razão”.<sup>88</sup>

A democracia espinosana repele a sujeição da consciência. Sendo a liberdade advinda da própria natureza humana, nenhuma alma pode submeter-se ao direito de outras, de modo que todo poder exercido sobre o espírito seja maculado pela violência. Não se pode impor aos demais a aceitação do verdadeiro ou a refutação do falso, pois tal matéria pertence ao “direito próprio de cada um, um direito que ninguém, ainda que quisesse, pode se desapegar”.<sup>89</sup>

A finalidade do poder político não reside na dominação dos súditos, tampouco na manutenção dos homens sob crivo do medo; antes, o poder se volta à tutela da liberdade. Ao transferir seus direitos à sociedade política, o cidadão renuncia apenas ao direito de agir por seu próprio decreto, mas não ao seu livre pensar. Ao integrar o governo e submeter-se à autoridade soberana, o súdito compromete-se a obedecer às leis emanadas pelo soberano, ainda que deva agir em oposição ao que julga bom. Na democracia, os cidadãos agem de forma comum, mas não têm um juízo uníssono (nem poderiam tê-lo), pois a uniformidade transgride a própria natureza humana: “é preciso necessariamente conceder aos homens a liberdade de julgamento e governá-los de tal maneira que, professando abertamente opiniões diversas e opostas, vivam ainda em concórdia”.<sup>90</sup> Quanto menos se deixa aos homens a liberdade de julgar, mais se distancia do estado de natureza e mais o governo exerce violência, porque usurpa o direito natural de cada um. Daí o direito do soberano se restringir à exterioridade humana, deixando o recesso íntimo a salvo.

A liberdade não representa uma ameaça para o Estado<sup>91</sup>; é a ausência da liberdade que, ao calar os cidadãos e repelir dissidências, dá azo a revoltas.<sup>92</sup> Caso a faculdade da fala seja constrangida, de tal modo que os indivíduos não possam proferir nenhuma palavra senão por ordem do soberano, ainda assim, os homens não deixarão de possuir pensamentos em desacordo

---

<sup>88</sup> GUINSBURG; CUNHA; ROMANO, *Spinoza, cit.*, p. 345 (capítulo XX, 1).

<sup>89</sup> *Idem.*

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 353 (capítulo XX, 14).

<sup>91</sup> Assim lemos no *TTP*: “Ninguém, na verdade, pode agir por sua vontade sem perigo para o direito do soberano, mas se pode com inteira liberdade opinar e julgar e, conseqüentemente, também falar, desde que não se vá além da palavra e do ensinamento, e que se defenda sua opinião apenas pela razão, não pela astúcia, pela cólera ou o ódio, nem com intenção de mudar o que quer que seja no Estado, por sua exclusiva autoridade [...] Vemos, pois, por intermédio de que regra cada um pode dizer e ensinar o que pensa sem perigo para o direito e a autoridade do soberano, quer dizer, para a paz do Estado: é condição que ele deixa ao soberano de decretar sobre todas as ações, abstendo-se de cumprir alguma contra o decreto, mesmo se for preciso agir com frequência em oposição ao que julga e professa como bom” *Ibidem*, p. 348 (capítulo XX, 7-8).

<sup>92</sup> AURELIO, *Imaginação e poder, cit.*, p. 170.

com sua linguagem. E quanto mais a liberdade de expressão for sequestrada, maior será a resistência, porque o homem inclina-se ao proibido, deseja o que lhe é recusado<sup>93</sup>:

Os homens são feitos de tal modo que não suportam nada mais desconfortavelmente do que ver as opiniões que creem verdadeiras tidas por criminosas, e imputado como delíto o que move suas almas à piedade para com Deus e os homens; do que sucede virem a detestar as leis, a ousar de tudo contra os magistrados, a julgar não vergonhoso, mas belo, mover sedições por esse motivo e tentar qualquer empreendimento violento que seja.<sup>94</sup>

Fora do Estado espinosano, não há liberdade. Contudo, a atividade do espaço social tem a única missão de elevar as potências de cada um, reduzidas pelos temores que assolam o estado de natureza. Ao Estado compete somente a segurança; é ele que deve garantir as condições para a livre atuação de todos, verdadeiro fim para o qual foi criado. O uso, porém, que cada um faz dessas condições restringe-se à esfera privada.

O fim do Estado espinosano reside na liberdade, na passagem da passividade à atividade, no “deixar de *ser parte* de um todo” para “*tomar parte* na potência desse todo”. É livre quem se conduz pela razão e deixa de ser parte da *multitudo* para nela tomar parte ativa.<sup>95</sup> Entretanto, do ponto de vista político, sábios e ignorantes se igualam, “não cabendo ao Estado fazer a crivagem das opiniões e dos móveis por que agem os cidadãos nem dos fins que eles perseguem, desde que não ponham em causa esse direito que todos têm a autodeterminar-se, tanto quanto o permita a salvaguarda da segurança comum”.<sup>96</sup> Eis a fronteira imposta por Espinosa: o sujeito deve ser resguardado em sua interioridade.

## 6 Considerações finais

Se o homem não habita o vazio, mas é rodeado por seres que, a todo tempo, interagem consigo, não se encerra em si mesmo, mas se relaciona com o exterior. É justamente essa não insularidade do homem que o conduz à construção do coletivo: ora, se, no estado de natureza, as potências de agir se digladiam, a existência de um ameaça a existência dos demais (e vice-versa). Forja-se, então, um concurso de potências individuais, origem da potência comum: é a *multitudo*, ente interindividual, “coisa singular”. Na parte II da *Ética*, “coisas singulares” são entendidas como “as coisas que são finitas e têm uma existência determinada”; entretanto, “se vários indivíduos concorrem para uma só ação, de maneira que sejam todos em simultâneo

<sup>93</sup> GUINSBURG; CUNHA; ROMANO, *Spinoza, cit.*, p. 351 (capítulo XX, 11); ESPINOSA, Baruch de. Tratado Político, *cit.*, p. 478 (capítulo X, §5).

<sup>94</sup> GUINSBURG; CUNHA; ROMANO, *Spinoza, cit.*, p. 351 (capítulo XX, 11).

<sup>95</sup> CHAUI, *Política em Espinosa, cit.*, p. 183.

<sup>96</sup> AURÉLIO, *Imaginação e poder, cit.*, p. 171.

causa de um mesmo efeito”, Espinosa também os considera uma só coisa singular.<sup>97</sup> A *multitudo* é coisa singular porque os indivíduos que a integram agem em comum, em obediência aos mandamentos do soberano. Contudo, a ação coletiva não pressupõe a uniformidade do pensar: no seio do Estado espinosiano, a livre consciência é direito natural e, portanto, irrenunciável. Não há liberdade fora do Estado, não há liberdade fora da democracia, esse regime de adequação entre o exercício da soberania e a potência da multidão.<sup>98</sup>

O Estado espinosano é o poder a serviço da liberdade: um poder autolimitado, balizado pelo direito à liberdade do pensamento, não um poder absoluto, dionisíaco, embriagado pela liberdade absoluta de um só.<sup>99</sup> A serviço da liberdade: uma liberdade aliada à segurança (virtude do Estado), uma liberdade traduzida numa postura ativa frente ao coletivo em que se toma parte, traduzida no engajamento no esforço preservativo. A multidão livre reconhece a necessidade<sup>100</sup> das leis divina e civil, sabe que somente o Estado permite a elevação da potência de cada um, a afirmação do ser e, portanto, viabiliza uma maior fruição racional.

É verdade que Espinosa repreende os filósofos que se comprazem em sonhar uma idade de ouro, na qual o homem é despojado de seus vícios e de suas paixões. Para ele, tal abordagem em nada acrescenta à teoria política.<sup>101</sup> Essa repreensão, porém, não indica que Espinosa suprime a esperança de seus desenhos políticos. Pelo contrário: parte de como o homem concreto é, mais passional do que racional, para repensar este mundo. Na experimentação espinosana, os contornos políticos consideram as falibilidades humanas; os projetos institucionais são repensados a partir do homem cru, não de um homem fantasiado. O futuro, o futuro possível, parte do presente, não de um tempo idílico. O homem tal como é serve de molde ao Estado, não o homem tal como deveria ser. Daí Espinosa combater em duas frentes:

Por um lado, dirige-se contra os partidários do absolutismo monárquico e da razão do Estado: Hobbes, que põe a convivência entre os homens sob o signo de uma razão que nasce do medo da morte e que não corta de todo o cordão umbilical que a liga a sua origem; os políticos da astúcia, da dissimulação e da violência, que julgam a natureza humana imutavelmente malvada e consideram as multidões – por natureza – passionais, supersticiosas e destinadas a serem governadas sempre com os métodos da “raposa” e do “leão”. Por outro, polemiza contra os apóstolos da esperança terrena e os pregadores da felicidade celeste, isto é, aqueles que imaginam os homens diferentes do que são, delineiam sociedades utopicamente perfeitas, onde razão e liberdade reinam soberanas sobre as paixões (salvo que logo se refugiam,

---

<sup>97</sup> ESPINOSA, *Ética*, cit., p. 191 (parte II, definição VII).

<sup>98</sup> SILVA, Daniel Santos da. *Conflito e resistência na filosofia política de Espinosa*. Campinas: Editora da Unicamp, 2020.

<sup>99</sup> HORTA, *Dialética do Poder Moderador*, cit., p. 72-73.

<sup>100</sup> Vemos, aqui, que a filosofia política não rompe com a ética espinosana: em todo caso, a liberdade humana aparece entrelaçada ao reconhecimento da necessidade.

<sup>101</sup> ESPINOSA, *Tratado Político*, cit., p. 369 (capítulo I, §1).

defraudados, em uma melancólica solidão ou em uma amarga decepção frente ao império dos vícios).<sup>102</sup>

Ainda assim, Espinosa move-se pela esperança: a urdidura do Estado espinosano é orientada pela esperança depositada no tolerantismo político. A esperança em um amanhã tolerante lhe impulsiona; imagina, com deleite, um espaço público sustentado no respeito entre homens plurais. Alvo de intolerâncias e contrário às engrenagens políticas desejosas de desnudar a intimidade, Espinosa reverencia o livre pensar não apenas enquanto não obrigatoriedade de se sujeitar aos pensamentos alheios, mas também como não obrigatoriedade de extravasar, na arena pública, as ideias cultivadas na intimidade. A filosofia espinosana ergue-se contra o desconforto de se ter que representar aquilo que não se é, contra a brutalidade de um poder cujo eixo está na homogeneização. A democracia espinosana nos oferece a possibilidade de pensarmos e de sentirmos sem censuras. Combate a fiscalização da palavra, do dito, do não dito e do pensado. Ela é atravessada pelo direito de ser quem se é.

---

<sup>102</sup> BODEL, Remo. *Geometría de las pasiones*. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político. México: F. C. E., 1995, p. 25-26. No original: “Por un lado, se dirige contra los partidarios del absolutismo monárquico y de la razón de Estado: Hobbes, que pone la convivencia entre los hombres bajo el signo de una razón que nace del miedo de la muerte y que no corta del todo el cordón umbilical que la liga a su origen; los políticos de la astucia, de la disimulación y de la violencia, que juzgan la naturaleza humana inmutablemente malvada y consideran las multitudes — por naturaleza — pasionales, supersticiosas y destinadas a ser gobernadas siempre con los métodos de la ‘zorra’ y del ‘león’. Por el otro, polemiza contra los apóstoles de la esperanza terrena y los predicadores de la felicidad celeste, es decir, cuantos imaginan a los hombres diversos de lo que son, delinean sociedades utópicamente perfectas, donde razón y libertad reinan soberanas sobre las pasiones (salvo que luego van a refugiarse, defraudados, en una melancólica soledad o en una amarga decepción frente al imperio de los vicios).”

## Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Crítica da razão antiutópica: inovação institucional na aurora do Estado moderno*. 2016. 329 f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/items/598e64bf-9c4d-49a1-9280-98074aea7ec2>. Acesso em: 25 dez. 2025.
- AURÉLIO, Diogo Pires. *Imaginação e poder: estudos sobre a filosofia política de Espinosa*. Lisboa: Edições Colibri, 2000.
- AURÉLIO, Diogo Pires. Introdução. In: ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2024, p. 9-87.
- BACELAR, Renan Victor Boy; CARVALHO, Lucas César Severino de. Teologia política em Baruch de Espinosa. In: HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine (Org.). *Razão e Poder: (re)leituras do político na filosofia moderna*. Belo Horizonte: Initia Via, 2018, p. 152-173.
- BACELAR, Renan Victor Boy; CASTRO, Renata Maria Silva Ramos de. Spinoza e a felicidade suprema: conhecimento, verdade e liberdade. In: BATTISTI, César A.; CORREIA, Adriano; OLIVA, Luís C. G.; FRAGOSO, Emanuel A. da R.; LEIVAS, Cláudio R. C. *Filosofia do século XVII*. Coleção XVII Encontro ANPOF: ANPOF, 2017, p. 158-170.
- BOBBIO, Norberto. *Estado, governo, sociedade: Fragmentos de um dicionário político*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. 22 ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019.
- BODEL, Remo. *Geometría de las pasiones*. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político. México: F. C. E., 1995.
- CHAUÍ, Marilena. *Espinosa, uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.
- CHAUÍ, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- COSTA, Pietro. Soberania e multidão – Absolutismo e democracia – Hobbes e Spinoza. In: COSTA, Pietro. *Poucos, muitos, todos: lições de história da democracia*. Trad. Luiz Ernani Fritoli. Curitiba: Editora UFPR, 2012, p. 73-84.
- DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos de Teoria Geral do Estado*. 30. ed. São Paulo: Editora Saraiva, 2011.
- ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2024.
- ESPINOSA, Baruch de. Tratado Político. In: GUINSBURG, Jacob; CUNHA, Newton; ROMANO, Roberto (Org.). *Spinoza: obra completa I: (Breve) Tratado e outros escritos*. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 367-484.
- FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. Espinosa, uma filosofia da vida, uma filosofia de vida. In: AURÉLIO, Diogo Pires; FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro; FERON, Olivier. *Spinoza. Ser e Agir*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, p. 61-76.
- FOSTER, Ricardo. *A ficção marrana: uma antecipação das estéticas pós-modernas*. Trad. Lyslei Nascimento e Miriam Volpe. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*. Trad. Denise Rossato Agostinetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- GUINSBURG, Jacob; CUNHA, Newton; ROMANO, Roberto (orgs.). *Spinoza: Obra completa III: Tratado teológico-político*. Trad. Jacob Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- HAN, Byung-Chul. *O espírito da esperança: contra a sociedade do medo*. Trad. Milton Camargo Mota. Petrópolis: Vozes, 2024.
- HEGEL, Georg W.F. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: EdUnB, 1999.

- HORTA, José Luiz Borges. *Dialética do Poder Moderador: ensaio de uma ontoteleologia do Estado do Brasil*. 2020. 266 f. Tese (Titularidade em Teoria do Estado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.
- HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011.
- HORTA, José Luiz Borges. Sobre a constelação de Modernidades. In: HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine (org.). *Razão e Poder: (re)leituras do político na filosofia moderna*. Belo Horizonte: Initia Via, 2018, p. 337-346.
- LAFER, Celso. Da Dignidade da Política: Sobre Hannah Arendt. In: ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016, p. 9-27.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- MARQUES, Guadalupe Macêdo. Absolutum imperium ou a Democracia em Benedictus de Spinoza. In: BATTISTI, César A.; CORREIA, Adriano; OLIVA, Luís C. G.; FRAGOSO, Emanuel A. da R.; LEIVAS, Cláudio R. C. *Filosofia do século XVII*. Coleção XVII Encontro ANPOF: ANPOF, 2017, p. 131-140.
- MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *O Estoicismo Imperial como Momento da Ideia de Justiça: Universalismo, Liberdade e Igualdade no Discurso da Stoá em Roma*. 2009. 416 f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/items/4fa99389-8aaa-46d6-bf8c-0cc7c13aaf20>. Acesso em: 25 dez. 2025.
- MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Macrofilosofia de la Modernidad*. Sevilla: dLibro, 2012.
- MEIRELES, Cecília. *Romanceiro da Inconfidência*. Rio de Janeiro: Editora Letras e Artes, 1965.
- MOREAU, Joseph. *Espinosa e o espinosismo*. Trad. Lurdes Jacob e Jorge Ramalho. Lisboa: Edições 70, 1982.
- NADLER, Steven M. *Spinoza's heresy: immortality and the Jewish mind*. New York: Oxford University Press, 2001.
- NEGRI, Antonio. *La anomalía selvaje: Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Trad. Gerardo de Pablo. Barcelona: Anthropos, 1993.
- OLIVEIRA, Júlio Aguiar de. *O fundamento do direito em Espinosa*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.
- OST, François. *O tempo do direito*. Trad. Élcio Fernandes. Bauru: Edusc, 2005.
- OVIDIO. *Metamorfoses*. Trad. Domingos Lucas Dias. São Paulo: Editora 34, 2017.
- REALE, Miguel. *Teoria do Direito e do Estado*. 5.ed. São Paulo: Saraiva, 2000.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Período Clássico; ou Da Metafísica do Objeto: a Igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018.
- SALGADO, Joaquim Carlos. Estado ético e Estado poético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 27, n. 2, p. 37-68, 1998. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/369435217/O-Estado-Etico-e-o-Estado-Poietico-J-C-Salgado-1>. Acesso em: 25 dez. 2025.
- SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana: a contribuição do alto medievo*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.
- SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana: por que a essência não chegou ao conceito*. 2. ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2011.
- SALGADO, Karine. Ainda a modernidade? In: HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine (org.). *Razão e Poder: (re)leituras do político na filosofia moderna*. Belo Horizonte: Initia Via, 2018, p. 7-11.
- SALGADO, Karine. *A paz perpétua de Kant*. Belo Horizonte: Mandamentos/FUMEC, 2008.

- SALGADO, Karine. Historicidade e Universalidade: reflexões sobre Direitos Humanos. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 126, p. 233-260, 2023. Disponível em: <https://pos.direito.ufmg.br/rbep/index.php/rbep/article/view/891>. Acesso em: 25 dez. 2025.
- SALGADO, Karine. Ilustração e dignidade humana. In: HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine. *História, Estado e Idealismo alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017, p. 27-42.
- SCHIOPPA, Antonio Padoa. *História do direito na Europa: da Idade Média à Idade Contemporânea*. Trad. Marcos Marcionilo e Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.
- SILVA, Daniel Santos da. *Conflito e resistência na filosofia política de Espinosa*. Campinas: Editora da Unicamp, 2020.
- SILVA, Henrique Lima da. O problema da servidão humana na EIV de Benedictus de Spinoza. In: BATTISTI, César A.; CORREIA, Adriano; OLIVA, Luís C. G.; FRAGOSO, Emanuel A. da R.; LEIVAS, Cláudio R. C. *Filosofia do século XVII*. Coleção XVII Encontro ANPOF: ANPOF, 2017, p. 183-195.
- VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém colonial: judeus portugueses no Brasil holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- VALCÁRCEL, Amelia. A nova imagem do cosmo no pensamento de Spinoza. In: GUINSBURG, Jacob; CUNHA, Newton; ROMANO, Roberto (org.). *Spinoza: Obra completa III: Tratado teológico-político*. Trad. Jacob Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 25-38.
- VOEGELIN, Eric. Spinoza. In: VOEGELIN, Eric. *History of political ideas*, v. XVII. The new order and the last orientation. Columbia: University of Missouri Press, 1999, p. 126-136.
- VOLTAIRE. Tratado sobre a tolerância. In: LOCKE, John; VOLTAIRE. *Sobre a tolerância*. Trad. Juliana F. Martone e Márcio Suzuki. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2022, p. 127-276.
- WEBER, Max. A política como vocação. In: WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. Trad. Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. 20. ed. São Paulo: Cultrix, 2013, p. 55-124.

**Como citar este artigo:** GONTIJO, Roberta Puccini. Estado, poder e liberdade: uma reflexão ontoteleológica a partir de Baruch de Espinosa. *Revista de Ciências do Estado*, Belo Horizonte, v. 10, n. 2, p. 1–24, 2025.

*Recebido em 28.04.2025*

*Publicado em 26.12.2025*