

Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação – RESAFE

SPINOZA: POR UMA OUTRA FILOSOFIA POLÍTICA EM SALA DE AULA.

Robert Lee Segal*

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo propor uma reflexão, em sala de aula, especificamente, sobre o pensamento político de Spinoza, confrontando-o às ideias de Hobbes, Locke e Rousseau, a partir de textos filosóficos e livros didáticos de filosofia para o ensino médio, incluídos no Programa Nacional do Livro Didático (PNLD), do Ministério da Educação.

Palavras-chave: Filosofia; Educação; Filosofia política; Filosofia na sala de aula; Spinoza.

Resumen: Este trabajo tiene como objetivo proponer una reflexión, en la sala de clase, específicamente en el pensamiento político de Spinoza, comparándolo con las ideas de Hobbes, Locke y Rousseau, a partir de textos filosóficos y textos de la filosofía a la escuela secundaria, incluidas en el Programa Nacional de Libros de Texto (PNLD), del Ministerio de Educación de Brasil.

Palabras-claves: Filosofía; Educación; Filosofía política; Filosofía en la clase; Spinoza.

Introdução

Se os homens pudessem reger todos os seus assuntos seguindo um propósito irrevogável ou, ainda, se a fortuna lhes fosse sempre favorável, jamais seriam prisioneiros da superstição (SPINOZA, 2014a, p. 43).

Não se pode fazer com que a alma de um homem pertença inteiramente a um outro; com efeito, ninguém pode transferir a outro nem ser constrangido a abandonar seu direito natural ou sua faculdade de fazer livre uso de sua razão e de julgar todas as coisas. Um governo, por conseguinte, é tido por violento se pretende dominar

as almas e uma majestade soberana parece agir injustamente contra os súditos e usurpar seus direitos quando quer prescrever a cada um o que admite como verdadeiro ou rejeita como falso, e também que opiniões devem mover sua alma para com Deus. Pois todas as coisas pertencem ao direito próprio de cada um, um direito de que ninguém, ainda que quisesse, pode se desapegar (SPINOZA, 2014a, p. 345).

O presente artigo tem como objetivo propor uma reflexão sobre a possibilidade de uma abordagem filosófica a partir de Spinoza (1632-1677)², em sala de aula, em con-

* Professor/tutor da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). E-mail: robertsegal70@gmail.com

² Existem várias traduções e publicações sobre o filósofo holandês, chamado Bento ou Baruch, dando-lhe sobrenome de Espinosa (1983, 2009, 2015; CHAÚÍ,

traste com as teorias de Hobbes (1588-1679), Locke (1632-1704) e Rousseau (1712-1778), contidos nos livros didáticos de Filosofia, para o ensino médio, incluídos no Programa Nacional do Livro Didático (PNLD), pelo Ministério da Educação, tais como *Filosofando: introdução à filosofia*, de Aranha e Martins (2013), *Fundamentos de filosofia*, de Cotrim e Fernandes (2013), e *Iniciação à filosofia*, de Chauí (2013).

Se, por um lado, as abordagens contidas nas obras de Aranha e Martins (2013), Chauí (2013) e Cotrim e Fernandes (2013), acerca da filosofia política entre os séculos XVI a XVIII, podem ensejar uma leitura sobre as formas indiretas e semidiretas de soberania popular, por outro lado, justifica-se trazer o pensamento de Spinoza (2009, 2014, 2015) com o intuito de uma reflexão sobre outras formas de representação políti-

ca, bem como suas implicações, especialmente àquelas referentes às ideias acerca do Estado, do governo e da representatividade, tendo como ponto de apoio a filosofia do pensador holandês, nascido no dia 24 de novembro de 1632, em Amsterdã, filho de portugueses (migrados da terra natal por conta da perseguição religiosa que lá havia se instalado, desde o final do século XV), judeu, que dedicou grande parte de sua obra à teoria sobre a liberdade e a servidão humana, em tempos em que a teologia exercia grande influência sobre a política.

Suas ideias lhe valeram o banimento (*herem*³) da comunidade judaica, por intermédio de um decreto publicado pelo rabinato da Sinagoga de Amsterdã, em 27 de julho de 1656 (CHAUÍ, 1995, NADLER, 2001).

Uma vez tendo sido banido da comunidade judaica – o que, na prática, significava uma espécie de “morte civil”⁴, em relação à sua comunidade de nascença – Spinoza conseguiu refúgio junto aos irmãos Cornelis de Witt e Johan de Witt (este último, então

2003, 2011, 1999; DELEUZE, 2002) ou Spinoza (1997, 2007; MÉCHOULAN, 1992; NADLER, 2001). A opção do uso do sobrenome Spinoza, tal como fez Tomás Tadeu, na tradução para a língua portuguesa de *Ética* (SPINOZA, 2007) –, ao invés de Espinosa, como se verifica em obras traduzidas por Diogo Pires Aurélio (Cf. ESPINOSA, 2009) e pelo grupo de estudos espinosanos da USP (ESPINOSA, 2015) – se dá, considerando a maneira como o filósofo holandês, de ascendência judaica e portuguesa, se autodesignava, tendo em vista, por exemplo, a sua assinatura em uma carta de sua própria autoria a Leibniz (Cf. GUINSBURG, CUNHA, ROMANO, 2014b) e as iniciais “BDS” em seu selo, conforme se observa inclusive na capa de *Ética*, cuja tradução coube ao próprio grupo de estudos espinosanos (Cf. ESPINOSA, 2015) e da terminologia internacionalmente adotada ao seu nome (MÉCHOULAN, 1992; NADLER, 2001).

³ Do original, em hebraico, הֶרֶם. Lê-se *herem* com o “h” com o fonema de uma letra “r”, guturalmente soprado.

⁴ Eis que, por força do decreto de banimento, ficavam os judeus tementes dos castigos possivelmente impostos pela sinagoga de Amsterdã impedidos de manter qualquer relação pessoal ou mesmo apenas comercial com Spinoza. Nas comunidades judaicas ortodoxas, quem recebe o *herem* perde a chance qualquer de manter o vínculo com todas as pessoas que ali habitam.

pensionário dos Países Baixos), até a morte brutal destes dois por uma multidão enfurecida, sensível a boatos maliciosos espalhados por protestantes calvinistas ortodoxos holandeses, em meio às tensões políticas envolvendo monarquistas e republicanos, bem como ameaça de invasão pela França de Luís XIV. Posteriormente, encontrou abrigo na casa da família Van den Spyck, onde morreu na manhã do dia 21 de fevereiro de 1677, em consequência de uma tuberculose, agravada pela inalação contínua de pó de vidro, após um período exercendo o ofício de polidor de lentes óticas (CHAUÍ, 1995; NADLER, 2001; SPINOZA, 2009⁵).

Entre os séculos XVII e XIX, Spinoza foi atacado, chamado de “ateu”, “blasfemador” e “elemento nocivo para república”, além de “fatalista”, o que teria lhe levado ao esquecimento no campo da filosofia (CHAUÍ, 1999).

Mas, se Spinoza foi amaldiçoado e esquecido (CHAUÍ, 1995, 2003), por que então trazê-lo de volta em pleno século XXI?

Às suas respectivas maneiras, as abordagens de Nietzsche (1993), Althusser (1978) e Deleuze (2002) sobre Spinoza podem servir de exemplo para se justificar a vivacidade de seu pensamento, inclusive, no

que se refere à filosofia política, com vistas a possibilitar uma discussão acerca de uma vertente política alternativa às teorias ditas contratuais, conforme exploradas nos livros didáticos. E é isso que aqui se pretende.

Hobbes, Locke, Rousseau e Spinoza: aproximações e distinções teóricas.

Trazer o pensamento político de Spinoza (2009, 2014a) à tona pressupõe, no entanto, recorrer às teorias desenvolvidas por Hobbes (2002, 2008), Locke (2001) e Rousseau (1996), ainda que em linhas gerais, no que se refere ao direito natural, à constituição e finalidade do Estado, bem como às formas de governo. Mesmo porque, conforme já dito, o que aqui se busca é confrontar as ideias do filósofo holandês com as teorias desenvolvidas por tais pensadores.

Hobbes (1588-1679) teria seu pensamento influenciado por alguns acontecimentos relevantes no século XVII, tais como: a reforma anglicana na Inglaterra, em franca ruptura com a Igreja Católica, que culminou com a intervenção da Espanha em assuntos internos daquele país, mediante a atuação da então “Armada Invencível”, com vistas a evitar uma possível influência protestante nos países baixos, então sob influência espanhola; a Revolução Gloriosa, cujo resultado foi a instituição do parlamentarismo no Rei-

⁵ Tomando-se como referência a tradução, a introdução e as notas de Diogo Pires Aurélio à obra *Tratado Político*. (Cf. ESPINOSA, 2009, VI-LXVII)

no Unido que, mediante a aprovação da Declaração de Direitos (*Bill of Rights*), em 1689, acabou, em linhas gerais, por circunscrever a atuação do rei, garantir a liberdade de expressão e a tolerância religiosa (TREVELYAN, 1988).

Quando tinha trinta anos de idade, em viagem pela Europa, na companhia da família de William Cavendish, Hobbes presenciara uma revolta na Boêmia⁶, que daria início à Guerra dos Trinta Anos⁷, evento este que teria reforçado a visão pessimista do jovem inglês acerca da natureza humana. Tanto que, em 1651, em plena Guerra Civil inglesa, Hobbes publicou a obra *Leviatã, ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*, cujo título faz referência à figura mitológica do imaginário dos navegantes europeus da Idade Média, presente na narrativa bíblica contida nos capítulos 40 e 41, do Livro de Jó. Nele, o *Leviatã* é descrito como um enorme monstro, à semelhança de uma lula gigante munida de dentes poderosos e uma grande força que tornaria a resistência impossível.

⁶ Na atual República Tcheca.

⁷ Trata-se de uma referência a uma série de conflitos ocorridos no continente europeu entre os anos de 1618 e 1648, tendo como causa assuntos pertinentes à rivalidade religiosa entre católicos e protestantes (com destaque para as vertentes calvinista e luterana) e à política, com consequências dinásticas, territoriais e comerciais. (Cf. WILSON, 2010)

A principal justificativa para a obra de Hobbes, nas suas próprias palavras, estaria no fato de que “aquele que vai governar uma nação inteira deve ler, em si mesmo, não este ou aquele indivíduo em particular, mas o gênero humano” (HOBBS, 2008, p. 12), o que, para ele mesmo, constituir-se-ia de seres que não se contentam com as partes que lhes cabem, em que pese uma situação de igualdade. Daí, a situação descrita por ele de que, em estado de natureza, os homens seriam como “lobos de outros homens” (*Homo homini lupus*), o que daria causa a um ambiente de sentimento constante de insegurança, uma vez que aquele que possuísse ou construísse uma área a si conveniente poderia ter certeza de que, tão logo, chegariam outros homens a fim de despojá-lo e privá-lo do fruto de seu próprio trabalho, de sua propriedade e até sua vida (HOBBS, 2008).

A alternativa ao “estado de guerra de todos contra todos” (*Bellum omnia omnes*) – não somente de fato, mas sempre num estado de guerra eminente – seria a transferência dos direitos de natureza, concedendo os poderes individuais a um homem ou a uma assembleia de homens, anulando ou, ao menos, reduzindo as diversas vontades individuais, considerando-se a todos como autores de todos os atos a serem praticados por

aquele que os representa, mediante uma só vontade, que garantiria o respeito mútuo ao pacto e, conseqüentemente, ao monopólio do uso da força, às leis, assim como a defesa de todos contra as ameaças de invasão estrangeira, dando lugar à paz e segurança comum (HOBBS, 2002, 2008).

Ainda no campo da filosofia política, assim como Hobbes (2002, 2008), Locke (2001) se debruçara sobre os direitos naturais.

Para Locke (1632-1704), no estado de natureza (que também o chama de “princípio dos tempos”), os homens vivem com liberdade e em igualdade entre si, de modo que, ao nascerem livres e iguais, eles seriam governados apenas pela razão. De uma maneira geral, tudo seria permitido, contanto que não se atentasse contra a vida, a liberdade ou aos bens materiais de outrem (LOCKE, 2001).

Tal como Hobbes (2002, 2008), Locke (2001) reconhece que o estado de natureza poderia criar alguns problemas à sobrevivência dos próprios homens – tendo em vista, por exemplo, o problema concernente ao tamanho das propriedades⁸ –, o

que lhes levaria a se associarem, com o intuito de protegerem-se contra ameaças internas e externas.

Mas, distintamente de Hobbes (2002, 2008), Locke (2001) não entende o homem como um ser naturalmente mau, ainda que também compreendesse a necessidade da constituição de um poder independente que servisse como juiz dos homens – que deixariam de viver em estado de natureza, atingindo um grau de comunidade civil –, no caso, o Estado, com a obediência mútua às leis.

E, assim como Hobbes (2002, 2008), para Locke (2001), uma vez que os homens renunciassem aos seus respectivos direitos naturais estariam os mesmos sujeitos a um único governo. No entanto, se para Hobbes (2008) a vontade do soberano obrigaria os súditos a cumprir o pacto, para Locke (2001) tal obrigação seria advinda da decisão da maioria.

Outro aspecto distinto do pensamento de Locke (2001) se dá em relação ao governo. Seu entendimento é de que o governo teria a função de garantir o respeito aos direitos naturais dos cidadãos – vida, liberdade e bens materiais, por ele designados, de forma geral, como propriedade –, o que não impediria um cidadão defender-se de alguém que invadisse suas terras. Quanto ao

⁸ Para Locke (2001), no mundo natural, a propriedade seria inerente a todos, mas que, em decorrência do direito natural de agir livremente, qualquer indivíduo poderia apropriar-se de parte dele, contanto que não prejudicasse a qualquer outro, e acrescentar o seu trabalho aos recursos naturais.

poder legislativo, Locke (2001) defende a ideia de que este seria constituído pelos cidadãos e teria a sua atuação limitada por estes.

Ao contrário de Hobbes (2008), que entendia que o poder do governo soberano haveria de ser absoluto e irrevogável – tendo em vista a transferência dos direitos individuais a um soberano, visando o bem comum –, Locke (2001) defende que, como a própria função do governo seria a garantia da defesa dos direitos naturais – não visando a fins coletivos indefinidos, mas a realizações individuais –, qualquer ação ou lei que atentasse contra tais direitos justificaria uma rebelião em face daquele.

Assim, se para Hobbes (2002, 2008) a relação política se daria entre soberano e súditos, para Locke (2001), tal relação ocorreria entre governo e cidadãos, tendo em vista a inalienabilidade total de direitos de natureza.

Nascido trinta e três anos após a morte de Hobbes e oito anos depois da morte de Locke, Rousseau (1712-1778) também dedicaria parte de seus escritos à teoria política.

Rousseau (1996) também não entende os homens como seres naturalmente perversos. Para ele, os homens nasceriam bons, mas seria a vida em sociedade que os corromperia. No estado de natureza, todos os

homens se sustentariam com os frutos da terra, até o momento em que um deles demarcasse um punhado dessa mesma terra, definindo-a como sua propriedade e, portanto, excluindo os demais homens do acesso à ela.

Para unirem-se ou agregarem-se, os homens celebrariam um primeiro pacto social, criando um estado civil com o objeto de que todos tivessem a proteção de seus bens e direitos. E, deixando o estado natural rumo ao estado civil, o instinto dos homens cederia lugar à Justiça, adicionando a moral às suas condutas. Os homens perderiam suas respectivas liberdades naturais em prol de uma liberdade civil, limitada pela vontade geral – instituidora de um poder soberano –, com cada um recebendo, como parte indivisível de um todo, em contrapartida, a proteção de sua propriedade, liberdade e vida (ROUSSEAU, 1996).

Se, para Hobbes (2008) haveria uma abdicação ou transferência dos direitos naturais, para Rousseau (1996), isso não ocorreria, eis que todos os homens haveriam de ser considerados como coautores das leis. E qualquer ofensa a qualquer um dos membros constituiria também uma ofensa à coletividade.

Por outro turno, a distinção entre Locke (2001) e Rousseau (1996) se observa

pelo fato deste último não vislumbrar o exercício da faculdade de defesa individual, nem em face dos infratores das leis, tal como pensara o filósofo inglês.

De um modo geral, estas são as teorias políticas desenvolvidas por Hobbes (2002, 2008), Locke (2001) e Rousseau (1996), comumente abordadas inclusive nos livros didáticos de filosofia para o ensino médio (ARANHA, MARTINS, 2013; CHAUI, 2013; COTRIM, FERNANDES 2013), referendados pelo PNLD, e que merecem ser trazidas à tona para, a seguir, saber especificamente como o pensamento político de Spinoza (2009, 2014) se aproxima ou se distingue daqueles.

Spinoza: racionalismo e suas consequências no campo da filosofia política.

Spinoza leva o racionalismo às suas últimas consequências, ao compreender que o real pode ser conhecido inteiramente pelo intelecto humano, não havendo lugar, portanto, para mistérios e superstições, inclusive religiosas que, por muito tempo haviam se misturado à filosofia e política (CHAUI, 1999).

Afirma que, como fruto do irracionalismo, a superstição daria lugar às ideias de pecado e, conseqüentemente, ao medo de castigos iminentes e males futuros. E, nisso, a superstição levaria à imaginação, enquanto

sensação da existência de um Deus transcendente, onipresente, onipotente, numa figura antropomórfica, criadora de todas as coisas do universo a partir do nada, legislador e juiz supremo, segundo as codificações divinas engendradas por uma casta religiosa que, por vezes, tem-se utilizado de um aparato político, com vistas a manter a obediência das pessoas às leis (SPINOZA, 2014a).

Ao atribuir o caráter imanente a Deus – *Deus sive natura* (Deus, ou seja, a natureza) –, Spinoza questiona não somente a tradicional ideia de um ente supremo, mas também os alicerces das teorias que têm legitimado, por séculos, Estados teocráticos baseados inclusive na imaginação de que os governantes seriam expressões da vontade divina no planeta Terra (BODIN, 2011).

Outro ponto fundamental no pensamento de Spinoza se refere ao *conatus*, em decorrência de suas próprias ideias acerca do corpo e da mente. Contrariando a tradição filosófica que entende corpo e mente como coisas distintas – como, por exemplo, pensara Platão (*Fédon*, 65a-66c) e Descartes (2005), acerca das causas e consequências da mente (e alma) sobre o corpo, e vice-versa –, Spinoza (2015) os compreende como modos de uma única substância. Mente e corpo agiriam isonomicamente, ou seja, seriam expressões sob as mesmas leis e os

mesmos princípios. Não haveria, portanto, domínio da primeira sobre o corpo, nem controle do corpo sobre a mente (CHAUI, 2011; GLEIZER, 2005).

Ainda para o supracitado pensador, a lei natural de autoconservação (*conatus*) dos seres humanos não diz respeito tão somente à existência destes, mas, além disso, refere-se à perseverança do ser, tendo maior ou menor intensidade, considerando também a qualidade de nossos apetites e desejos. No caso do corpo, uma maior ou menor força para agir e, portanto, afetar outros corpos e também ser afetado por eles, enquanto que, acerca da mente, tratar-se-ia de uma maior ou menor força para pensar.

A intensidade do desejo aumentaria ou diminuiria de acordo com a satisfação do desejado. Um desejo realizado ampliaria a força para agir e pensar, dando lugar à alegria, aumentando a vontade de agir e pensar, ao passo que um desejo não realizado reduziria tal força, ensejando a tristeza, diminuindo assim nossa vontade de agir e pensar (SPINOZA, 2015). Os homens tornar-se-iam passivos à medida que causas externas operam sobre os mesmos – portanto, como são afetados –, fazendo com que sejam determinados em sua forma de existir, ser e pensar. Criar-se-ia, neste estado, uma ilusão quanto à natureza dessa fraqueza, ao

imaginá-la como interna, quando, na verdade, isso seria causado por forças externas (ESPINOSA, 2009, 2015; SPINOZA, 2014a).

A partir disso, importa saber quais as implicações práticas do pensamento de Spinoza, mormente no campo da política.

Enquanto filósofo vivente no século XVII, Spinoza também se dedicou ao pensamento político, mas o fez de uma maneira própria, com aproximações e distinções em relação a Hobbes (2002, 2008), e que também podem ser observadas no que se refere às teorias de Locke (2001).

Ao entender que o comportamento humano depende da compreensão das causas externas sob as quais encontra-se influenciado, Spinoza (2014a, 2015) rompe com o pensamento de Hobbes (2002, 2008) de que os homens seriam maus por natureza, mas, suscetíveis à alegria ou à tristeza e, portanto, que seus comportamentos haveriam de ser compreendidos a partir das forças sob as quais os homens interagem.

Entre os efeitos práticos de tal pensamento, decorre a proposta de Spinoza (2009, 2014a) em relação à política, que enseja pensar os homens não como bons ou maus, mas compreendê-los tais como são e perguntar o motivo pelo qual os homens constituem um Estado e uma vida social.

A tradição concebera o direito natural como a maneira espontânea pela qual os homens – seres criados por Deus, dotados de racionalidade e reconhecendo a ameaça de suas liberdades ilimitadas – realizariam um pacto ou contrato, cujo objetivo, mediante a constituição de um Estado e a legitimação de um governo, seria o bem comum, principalmente, em se tratando da proteção da vida, considerando que cada homem, em estado de natureza, seria o “lobo dos outros homens”, criando, dessa forma, um estado permanente de “guerra de todos contra todos” (HOBBS, 2008).

Se para Hobbes (2008) os perigos do estado de natureza levariam os homens a celebrar um contrato social, transferindo poderes a um soberano, para Spinoza (2009, 2014a), isso não ocorre. Se, por um lado, tal como Hobbes (2002, 2008), Spinoza (2009, 2014a) também reconhece que o medo dos seres humanos diante da possibilidade da morte violenta os motivaria a fazer um pacto, por outro, entende que os homens não cedem a qualquer outro seu direito natural⁹,

pois, não seria possível transferir a quem quer que seja aquilo que lhes é pela própria essência, ainda que descobrissem as vantagens de unir suas forças em uma vida em comum, formando um *sujeito coletivo*, dotado de um *conatus* coletivo mais forte e superior ao de cada um dos homens isoladamente.

Ademais, para Spinoza (2009, 2014a), um pacto coletivo dependeria das circunstâncias, ou seja, da satisfação dos desejos dos homens e, uma vez que os mesmos deixassem de ser atendidos por que detém o poder, não haveria motivo para obedecê-lo. Daí, para Spinoza (2009, 2014a) não haver que se falar em pacto irrevogável.

Sobre os regimes políticos, Spinoza (2009) os considera a partir da seguinte tipificação: monarquia, aristocracia, tirania e democracia.

O medo da morte súbita, em consequência de conflitos interpessoais, tal como concebe Hobbes (2002, 2008), faria com que os homens cedessem direitos e poder àqueles que, possuindo as armas e sabendo manejá-las, cumpririam a função de dirigir o Estado, dando lugar à monarquia. Contudo, como pondera Spinoza (2009, 2014a), ao

⁹ Sobre a distinção entre seu pensamento político e o de Hobbes, Spinoza escreve em sua carta, datada de 2 de junho de 1674, a Jarig Jelles: “Ilustríssimo senhor, Vós me pedis que diferença existe entre mim e Hobbes quanto à política: tal diferença consiste em que sempre mantenho o direito natural e não reconheço direito do soberano sobre os súditos, em qualquer cidade, a não ser na medida em que, pelo po-

der, aquele prevaleça sobre estes [...]”. (SPINOZA, 2014b, p. 218)

invés de paz, existiria o temor entre os homens de que quem detém o poder usasse a violência em face destes, o que, na prática, originaria um governo tirano.

Mas, para além da violência, existiria o recurso à superstição religiosa, especialmente forjada por parte de governos teocráticos, fazendo com que, vigorando paixões tristes entre o povo – diminuindo a sua potência (*conatus* coletivo) de pensar e agir –, reduziria seu ímpeto de resistência em face de um governo que não atendesse mais aos seus interesses (ESPINOSA, 2009).

No caso da aristocracia, o poder político estaria atrelado ao grupo de homens mais ricos, legitimado pelo povo que, deslumbrado como tamanha riqueza e sentindo-se inferior, aceitaria submeter-se àquele (ESPINOSA, 2009).

Em se tratando da tirania, o filósofo holandês assevera que ela teria suas causas no enfraquecimento do *conatus* coletivo, diante do poder militar e do temor coletivo frente violência empreendida a mando dos governantes, fazendo com que, inevitavelmente, o povo cedesse ao poder desse (ESPINOSA, 2009).

Diante desses três regimes políticos, Spinoza (2009, 2014a) atribui à democracia a forma de governo mais propícia ao desejo dos indivíduos de governar(em-se) e não

serem governados, pois, diferentemente da monarquia, aristocracia e tirania, naquela forma de governo, todos poderiam ser considerados como autores das leis, todos participariam do governo (seja de modo direito, seja por intermédio de representantes populares) e, à medida que todos obedecessem às leis, também obedeceriam a si mesmos¹⁰.

Pode-se perceber uma ligação intrínseca entre as formas de governo e as paixões. Se, no caso da monarquia, aristocracia e tirania, operar-se-iam paixões tristes, tendo em vista o medo da violência e a submissão ao poder do soberano, em se tratando da democracia, por sua própria natureza, ela estaria relacionada às paixões alegres, uma vez garantida a liberdade de pensar, agir e, sobretudo, de se expressar (SPINOZA, 2014a).

Spinoza: por uma outra filosofia política.

Mas, afinal, por que Spinoza em sala de aula?

Porque,

[...] num século que viu o surgimento e a consolidação das monarquias absolutas e no qual todos os filósofos tenderam a defender o regime monárquico, Espinosa é o único pensador que afirma a superioridade da democracia para realizar o desejo

¹⁰ Acerca disso, poder-se-ia dizer inclusive que o pensamento de Spinoza (2009) se aproxima da teoria de Rousseau (1996).

político de todos e de cada um (CHAUÍ, 1995, p. 76).

Analisando as teorias políticas de Hobbes (2002, 2008), Locke (2001) e Spinoza (2009, 2014a), pode-se observar alguns pontos de aproximação e outros de distinção.

Se por um lado, vislumbra-se alguma semelhança entre Hobbes (2008) e Spinoza (2009), no tocante à utilidade de um pacto entre os homens, cuja finalidade seria a segurança dos mesmos em face do medo de uma morte violenta, por outro, pode-se ver que, ao contrário do pensador inglês, o filósofo holandês refuta a ideia de que os homens transferem a outrem o que lhes é por natureza (o direito natural).

Outra distinção entre Hobbes (2002, 2008) e Spinoza (2009) é que, para este, o pensamento político não deve ser pautado com base na visão de homens como naturalmente bons ou maus. Por exemplo, as causas da monarquia, aristocracia e tirania não estariam nas boas ou más qualidades dos soberanos, mas, ao invés disso, na forma como o povo age, inclusive legitimando formas tais de governo: pela crença no direito hereditário do soberano, pelo deslumbramento em relação à riqueza de um grupo de homens, pela superstição religiosa, ou

pelo temor do uso da violência por parte do soberano.

Ademais, para Spinoza (2009), um governo que visasse tanto aos interesses coletivos como individuais deveria atender três premissas: (1) que a legislação dissesse respeito tão somente a assuntos externos aos cidadãos, nunca, portanto, interferindo no âmbito interno de suas consciências, eis que nem sentimentos nem ideias poderiam ser objetos de leis; (2) que nenhum indivíduo, em particular, ou grupo de indivíduos pudesse se apresentar como defensor das leis, mesmo em tempos de crise, eis que, do contrário, ter-se-ia a tirania; e (3) que as instituições e a legislação não estivessem em contradição aos costumes e interesses dos cidadãos; isto porque, em determinados casos, o corpo político poderia não estar preparado a uma determinada forma de governo. Um povo acostumado à democracia resistiria à monarquia. Neste caso, estar-se-ia num governo de simulacro, em que se viveria num regime político com a aparência de outro.

Em se tratando de Locke (2001), há alguns pontos que, igualmente, o afastam do pensador holandês. Em primeiro lugar, se para Locke (2001), os homens agem guiados pela razão, para Spinoza (2009, 2014a), é a paixão que orienta as condutas humanas. Em segundo, para Spinoza (2009, 2014a), o

Estado não surge em decorrência de uma inclinação individual de cada um ser um juiz, aplicando pena aos infratores – tendo em vista o exemplo do exercício do direito individual de defesa da propriedade em face de um invasor, conforme pensa Locke (2001) –, mas, em consequência da percepção dos homens acerca dos benefícios de unirem-se, a fim de gozar de vantagens mútuas, sem, no entanto, abdicarem de seus próprios direitos de natureza.

Numa análise comparativa, vê-se que o pensamento de Spinoza (2009, 2014a) oferece aproximações e distinções em relação tanto às ideias de Hobbes (2002, 2008) como às ideias de Locke (2001) sobre o direito de natureza, a constituição e os fins do Estado e a legitimidade de um governo. E tais distinções ainda se apresentam em relação ao pensamento de Rousseau (1996), especialmente quanto à ideia deste sobre os homens nascerem bons (e seria a vida em sociedade que os corromperia) e a necessidade de consenso (entre os cidadãos) para o exercício do poder, por parte daquele que o detém.

Se a representação popular se dá sob forma indireta, conforme assinala Hobbes (2008), ou semidireta, consoante prevê Locke (2001) e Rousseau (1996), em se tratando de Spinoza (2009, 2014a), abre-se a

possibilidade de se pensar outras formas de representação tanto semidireta como direta, típicas de regimes que se dizem democráticos.

Para tanto, vale a pena mencionar mecanismos de soberania popular semidireta ou direta, previstos na vigente Constituição da República Federativa do Brasil, tais como plebiscito (art. 14, I), referendo (art. 14, II) e iniciativa popular (art. 14, III), bem como em formas diretas de representação, como, por exemplo, as audiências públicas, em que cada pessoa representa seus próprios direitos e interesses, inclusive, fazendo uso da liberdade de expressão, nos casos especificados em leis específicas¹¹.

Vê-se, pois, a relevância do pensamento de Spinoza (2009, 2014a) em contextos contemporâneos, como o brasileiro, a fim de se debater as formas de representação

¹¹ Vide a Lei nº 8.666/1993, obrigatória no início dos processos de licitação de obras ou serviços públicos, cujo valor exceda 100 vezes o limite previsto nesta mesma lei (art. 39); Lei complementar nº 101/2000, referindo-se à responsabilidade fiscal, prevê a participação pública durante os processos de elaboração e discussão dos planos, lei de diretrizes orçamentárias e orçamentos (art. 48, I); Lei nº 10.257/2001, que, ao tratar da elaboração do Plano Diretor, obriga a realização de audiência pública (art. 40, § 4º, I); e as Resoluções nº 9/1987 e 237/1997, ambas do Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA), cuja obrigatoriedade da realização de audiência pública se dá na hipótese de licenciamento para a implantação de atividades e empreendimentos que provoquem significativos impactos sobre o meio ambiente (art. 2º, da Resolução 9, e art. 3º, da Resolução 237, ambas do CONAMA).

política dos cidadãos e a legitimidade dos governos, até mesmo em sala de aula.

Entretanto, questão que se apresenta concerne ao método de abordagem das ideias de Spinoza (2009, 2014a), considerando a escolha das obras a serem utilizadas em sala de aula e a maneira de uso das mesmas.

Com relação à escolha das obras referenciadas pelo PNLD, verificam-se abordagens acerca da filosofia política, no período compreendido como Modernidade, com ênfase nos pensamentos de Maquiavel, Hobbes, Locke e Rousseau sobre temas como soberania, estado de natureza ou direito natural (*jusnaturalismo*), pacto social ou contrato social, Estado, sociedade civil e governo (ARANHA, MARTINS, 2013; CHAÚÍ, 2013; COTRIM, FERNANDES, 2013).

Cabe registrar que, de um modo geral, todos os livros didáticos de filosofia para o ensino médio aqui analisados contemplam as ideias políticas de Maquiavel, Hobbes, Locke e Rousseau, explicando-as mediante textos interpretativos, quadros, imagens e textos de apoio, valendo-se de fragmentos dos textos originais, devidamente traduzidos (ARANHA, MARTINS, 2013; CHAÚÍ, 2013; COTRIM, FERNANDES, 2013).

No entanto, com relação a Spinoza, existe uma variação quanto às abordagens textuais de sua autoria.

No caso de Aranha e Martins (2013), as autoras trazem as ideias de Spinoza nos capítulos referentes à *Felicidade*, no Capítulo 6, considerado o seu pensamento sobre a relação entre o corpo e a consciência (ARANHA, MARTINS, 2013, p. 72-73), e à liberdade, no Capítulo 15, com enfoque na questão da liberdade (ARANHA, MARTINS, 2013, p. 194-195), sem, no entanto, estabelecer qualquer relação aparente com a questão da autonomia política, no Capítulo 20¹² (ARANHA, MARTINS, 2013, p. 250-261).

Por seu turno, Chauí (2013) traz o pensamento de Spinoza de maneira dispersa, em sua obra: no Capítulo 21, da Unidade VI, sobre *As aventuras da metafísica* (CHAÚÍ, 2013, p. 189-202), no que refere à

¹² Como havia feito, no Capítulo 24, da quarta edição de *Filosofando: introdução à filosofia* (ARANHA, MARTINS, 2009), ao oferecer um quadro com um breve resumo sobre o pensamento político de Spinoza, sob o título “Para saber mais”, com o seguinte teor: “No século XVII, Baruch Espinosa elaborou uma teoria política que se contrapõe à de Hobbes, por criticar o pacto: todo reconhecimento deve ser provisório e nada justifica que cada um renuncie aos poderes individuais. A sociedade civil que resulta da união de todos deve ser a que dará maior poder a todos, cujas ações reguladas pelas leis e pelas assembleias poderão levar à paz baseada na concórdia e não na simples supressão das hostilidades pela intimidação. À noção de súdito passivo, Espinosa opõe a do cidadão com liberdade para pensar e agir” (ARANHA, MARTINS, 2009, p. 304). Na quinta edição do referido livro didático, Aranha e Martins (2013) suprimiram tal texto.

Metafísica (CHAUÍ, 2013, p. 172-212); no Capítulo 24, da Unidade VIII, sobre a *Religião* (CHAUÍ, 2013, p. 225-236), cujo título é *A experiência do sagrado* (CHAUÍ, 2013, p. 225-253); no Capítulo 27, que trata da *Ética* (CHAUÍ, 2013, p. 262-276), e no Capítulo 28, concernente à *Liberdade* (CHAUÍ, 2013, p. 277-285), ambas da mesma Unidade X, sobre *Ética* (CHAUÍ, 2013, p. 254-285).

Neste caso, a teoria política de Spinoza encontra-se esparsa na supracitada obra, sobretudo nos capítulos que tratam da religião, ética e liberdade.

Quanto a Cotrim e Fernandes (2013), os mesmos referem-se a Spinoza como um racionalista (COTRIM, FERNANDES, 2013, p. 263), na Unidade 3, ao abordarem que o “conhecimento parte da razão” (COTRIM, FERNANDES, 2013, p. 261-268). Em se tratando destes mesmos autores, não há qualquer abordagem sobre a política em Spinoza e o foco às teorias políticas da Modernidade se dá tão somente em Maquiavel, Hobbes, Locke e Rousseau (COTRIM, FERNANDES, 2013, p. 352-356).

Assim, considerando o que há nos livros didáticos de filosofia para o ensino médio, incluídos no PNLD, têm-se as seguintes perguntas: (a) Como trabalhar o pensamento político deste mesmo filósofo, se suas ideias

encontram-se esparsas no livro didático, a exemplo do que ocorre em Aranha e Martins (2013) e Chauí (2013)? (b) Como abordar o pensamento político de Spinoza em sala de aula, quando este tema encontra-se ausente do livro didático, como acontece na obra de Cotrim e Fernandes (2013)?

Em relação a estes questionamentos, surge a possibilidade de trabalho em sala de aula, utilizando tanto os livros didáticos como as obras de autoria do próprio Spinoza (2009, 2014a, 2015) e também a partir de seus comentadores (AURÉLIO, 2009¹³; CHAUÍ, 1995, 2003, 2009; GLEIZER, 2005), conforme comentário de Rodrigo (2009).

Surge a possibilidade, desse modo, de realizar uma leitura com os alunos com base na referência direta às obras de Spinoza (2009, 2014a) ou ainda com aporte em resenhas elaboradas pelo próprio docente, sobre as principais ideias contidas nos textos escritos por este filósofo, articulando-as aos conteúdos dos livros didáticos.

A exemplo do que ocorre no livro de Aranha e Martins (2013, p. 250-260), pode-se inserir alguns fragmentos da obra de Spinoza, intitulada *Tratado político*, tal como as aquelas autoras o fazem na *leitura comple-*

¹³ Considerando-se aqui as notas de Diogo Pires Aurélio. (Cf. ESPINOSA, 2009, p. VII-LXXVII)

mentar, ao final do Capítulo 24, sobre a *autonomia da política*, quando trazem à tona parte das teorias de Hobbes, Locke e Rousseau.

Aceitando a sugestão de Rodrigo (2009), acerca do planejamento de uma unidade didática de filosofia a ser ministrada em sala de aula, tem-se um quadro, contendo alguns fragmentos do *Tratado político* (ESPINOSA, 2009), nos seguintes termos:

Assim, 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 consequentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência. (277, 4, II, p. 12).

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 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. 9 deste cap.*) rompê-la-á (280, 12, II, p. 18).

Fragmentos de *Tratado Político* (ESPINOSA, 2009).

A proposta é, com base nestes mesmos fragmentos, debater com os alunos a ideia de *direito natural*, ou *direito de natureza*, em relação à *potência (conatus)* de cada

indivíduo fazer tudo aquilo que lhe é inerente, seja por sua própria capacidade de pensar e agir, afetando inclusive outros indivíduos (afetação sobre outros corpos), seja pela capacidade de ser afetado por outros indivíduos (afetado, portanto, por outros corpos).

Cumprir lembrar que o Estado se constituiria pela potência da multidão que, vendo vantagens de unirem-se para a paz e a segurança, dos próprios indivíduos, incumbindo alguém dos assuntos da República: instituir e abolir leis, interpretá-las, garantir a proteção da cidade (*urbes*) etc. Tal incumbência se legitimaria pela palavra dada pela multidão em favor de quem haveria de governá-la, sem que isso implicasse, necessariamente, na realização de um pacto ou contrato em que a multidão cederia aquilo que lhes é por natureza, a um soberano, de modo absoluto, ilimitado e imutável (SPINOZA, 2014a).

Outro aspecto que não pode passar despercebido, quando se fala em Spinoza (2014a), diz respeito à liberdade política. Esta somente se realiza quando o direito civil (as leis) e o Estado (no caso, as instituições que o compõem) fortalecessem a potência coletiva (aumentando as paixões alegres de cada um e de todos, ao mesmo tempo).

Ao invés de subjugar a multidão pelo medo (enquanto paixão triste), pela superstição religiosa (fundada na ideia de pecado e castigo) ou pela violência, cumpre ao Estado a garantia da liberdade de pensamento, ação e expressão – considerando, inclusive, as diversidades de opiniões e julgamentos –, enquanto condições *sine qua non* de um governo democrático. Afinal, “a finalidade do Estado é a liberdade” (SPINOZA, 2014a, p. 347).

Como resultado destas leituras, haveria a oportunidade dos alunos lerem os fragmentos dos textos de Maquiavel, Hobbes, Locke e Rousseau, disponibilizados nos livros didáticos (ARANHA, MARTINS, 2013; CHAUI, 2013; COTRIM, FERNANDES, 2013) e, comparando-os às ideias de Spinoza (2009, 2014a), responder, por exemplo, ao seguinte: 1. Leia o trecho V, de Spinoza, e descreva a originalidade quanto às ideias de Hobbes; 2. Quais as diferenças do pensamento de Spinoza em relação às teorias políticas de Hobbes, Locke e Rousseau?

Dependendo de questões como o tempo de aula, a quantidade de alunos e a pré-disposição destes, pode-se ainda propor que respondam tais questões em grupo e, após, exponham suas considerações aos demais colegas da turma. Com isso, tem-se a possibilidade de se problematizar as questões

referentes à liberdade de expressão, presentes no pensamento de Spinoza (2009, 2014a).

Em decorrência disso, poder-se-ia chegar à compreensão acerca de formas diretas ou semidiretas de representação política, considerando as ideias espinosanas sobre autopreservação, direito natural, potência e ação, o que, fundamentaria, por exemplo, um modelo de representação direta ou autorrepresentação, como ocorre nas audiências públicas, em que os afetos, ou as afecções entre os corpos, se dá mediante debate entre os presentes.

De cunho propositivo, ficam aqui, pois, algumas sugestões para um trabalho em sala de aula, tomando por base a filosofia política no período histórico conhecido como Modernidade, tendo o aporte teórico de Hobbes (2002, 2008), Locke (2001) e Rousseau (1996), considerando aproximações e distinções possíveis em relação às ideias de Spinoza (2009, 2014a).

Considerações finais: Spinoza para além de seu tempo.

O pensamento imbricado de Spinoza quanto à imanência de Deus, ao homem considerado em sua própria natureza, à negação de uma ética fundada numa Verdade suprema, transcendente e universal, à relação entre mente e corpo, sobre a autocon-

servação (*conatus*), bem como às ideias acerca da liberdade e da servidão, acabou por reverberar em suas teorias políticas – que constituem, aliás, o foco do presente trabalho –, distanciando-as de outros filósofos de sua época, de modo que seu pensamento se distingue por sua própria ousadia, em pleno século XVII, ao inclusive propor a democracia como forma de governo mais benéfica ao exercício da liberdade humana, enquanto outros filósofos defendiam a monarquia.

Tal dissonância teórica lhe valeu a antipatia daqueles que pretendiam a manutenção do *status quo* durante o século XVII, inclusive daqueles que pela força, pela afirmação da superstição religiosa ou por qualquer outro motivo, subjugavam as massas.

A ruptura da concepção de uma monarquia teocrática rumo a uma democracia, que preconizasse a liberdade de pensamento e ação dos indivíduos, rendeu a Spinoza o banimento da comunidade judaica – justamente por questionar as bases religiosas que sustentavam os regimes de governo em pleno Setecentos – e, mais tarde, a perseguição por parte dos protestantes que buscavam ditar os rumos da política nos Países Baixos.

Influenciado pelas leituras que fez de Maquiavel e Hobbes, Spinoza formulou suas próprias ideias políticas.

Em relação a Hobbes, especificamente no âmbito da política, Spinoza refuta a ideia de um pacto ou contrato social que servisse para dirimir as vontades ilimitadas dos seres humanos. Em primeiro lugar, porque, ao contrário de Hobbes, não compreende os homens como seres dotados de uma índole boa ou má. Em segundo lugar, porque, também ao contrário do pensador inglês, Spinoza entende que ninguém haveria de transferir o que lhe é por natureza a quem quer que seja, mas, tão somente, empenhar-lhe-ia a palavra de acordo com a mudança dos hábitos sociais e da conveniência das vontades, portanto, de maneira transitória e revogável.

A paixão como força motriz dos seres humanos constitui outra marca que distingue Spinoza em relação aos outros filósofos de sua época, como, por exemplo, Locke, para quem as ações humanas dar-se-iam pela razão. Spinoza entende que os seres humanos agem pelas paixões – alegres (amor, compreensão, tolerância etc.) ou tristes (ódio, inveja, intolerância etc.) –, sobre as quais, inevitavelmente, se dão as relações humanas.

A ideia de Spinoza sobre a legitimidade acerca do monopólio da força do Estado, para julgar e aplicar as leis, inclusive, em face dos infratores, é outra marca distinta do

filósofo holandês em relação a Locke, seu contemporâneo britânico.

Legalidade e legitimidade são aliás dois requisitos fundamentais para o governo – especialmente, no caso, o democrático –, legados também das lições de Spinoza. Seja como for, o governante deve permanecer no poder enquanto legitimado pela multidão. É ela, na percepção de Spinoza, que sustenta o poder, de acordo com suas conveniências e necessidades.

Com isso, Spinoza inverte os polos da filosofia política de seu tempo. Em outras palavras, se existe um poder instituído é porque há um poder instituinte, portanto, uma multidão, composta por uma potência ou um *conatus* coletivo, que aquele sustenta. Assim, o filósofo holandês atribuiu ao povo a responsabilidade por seu próprio destino.

O pensamento de Spinoza mantém-se contemporâneo à medida que ainda serve de fundamento para se pensar os regimes políticos atuais, inclusive, a democracia, no tocante à representação popular. O poder é exercido de forma soberana, pelo povo, e aos interesses deste deve atender, enquanto sua própria razão de ser.

Ao invés de Estados formados e governos exercidos em consequência de uma suposta hereditariedade, legitimidade teocrática, condição econômica ou mediante o

emprego da violência, típicos de regimes monárquicos, aristocráticos e tirânicos, Spinoza nos faz pensar sobre o regime democrático de governo, baseado em representantes de iguais méritos.

E em relação a outros filósofos que trataram da política na Modernidade, tal como visto neste trabalho – no tocante a Hobbes e Rousseau, enquanto pensadores contratualistas, e no que diz respeito a Locke, como um pensador liberal – Spinoza se distingue daqueles, eis que não admite como possível a existência de um pacto ou contrato social, que retiraria dos homens direitos que lhes seriam inerentes por natureza – haja vista a potência humana para a autoconservação –, nem acredita que os homens possam suprir suas necessidades isoladamente, sem a constituição de um Estado.

Poder-se-ia questionar se Spinoza teria sido uma espécie de pensador herético no campo da política, assim como o teria sido no âmbito religioso, segundo aqueles que viam em sua filosofia uma ameaça aos poderes instituídos.

Outrossim, também seria possível perguntar se o filósofo holandês teria um pensamento libertário.

Mas, tais conjecturas servem, ao menos aqui, como mera instigação para outros trabalhos.

Por ora, cabe grifar as valiosas contribuições deixadas por Spinoza para a filosofia política e que não poderiam permanecer esquecidas. Pois, trazer à tona o pensamento de Spinoza pode implicar, em última instância, na oportunidade dos estudantes de filosofia, no ensino médio, de refletirem sobre outras perspectivas políticas, para além daquelas abordadas por Maquiavel, Hobbes, Locke e Rousseau, inclusive em sala de aula.

Da mesma maneira, tal iniciativa pode abrir um caminho ou mesmo contribuir

para a consolidação de caminhos já traçados, no sentido de se fazer sentir, em sala de aula, a importância de se pensar e agir, no tocante às diversas formas do exercício da soberania popular, por intermédio do uso de instrumentos diretos ou semidiretos de representação política, consoante previstos na legislação brasileira em vigor.

Por tais razões, ao longo deste artigo, ficam as reflexões sobre a filosofia política de Spinoza, em contraste a outros filósofos, e as sugestões para se trabalhar com suas ideias em sala de aula, mas sobretudo para além dela.

Referências

ALTHUSSER, Louis. *Sobre Spinoza*. In: _____. Posições I. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978, p. 102-110.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. *Filosofando: introdução à filosofia*. 5. Ed. São Paulo: Moderna, 2013.

_____. *Filosofando: introdução à filosofia*. 4. Ed. São Paulo: Moderna, 2009.

BODIN, Jean. *Os seis livros da república*. Livro primeiro. [Trad.] José Ignacio Mendes Coelho Neto. São Paulo: Ícone, 2011.

BRASIL. *Guia de livros didáticos: PNLD 2015, filosofia, ensino médio*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2014. Disponível em <http://www.fnde.gov.br/programas/livro-didatico/guias-do-pnld/item/5940-guia-pnld-2015>. Acesso em 15/04/2016.

_____. Constituição da República Federativa do Brasil. Promulgada a 05/10/1988 e publicada no DOU 191-A, p. 1-32. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/DOUconstituicao88.pdf. Acesso em 05/05/2016.

CHAUÍ, Marilena. *Iniciação à filosofia*. 2. Ed. São Paulo: Ática, 2013.

_____. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

- _____. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. *A nervura do real*. Volume 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *Espinosa: a filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995. Coleção Logos.
- COTRIM, Gilberto; FERNANDES, Mirna. *Fundamentos de filosofia*. 2. Ed. São Paulo: Moderna, 2013.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. [Trad.] Daniel Lins; Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.
- DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. [Trad.] Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. [Trad.] Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EdUSP, 2015.
- _____. *Tratado político*. [Trad.] Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- GLEIZER, Marcos André. *Espinosa & a afetividade humana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. Coleção Passo-a-Passo, 53.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou a matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. [Trad.] Rosina D'Angina. 3. Ed. São Paulo: Ícone, 2008.
- _____. *Do cidadão*. [Trad.] Renato Janine Ribeiro. 3. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos: ensaio sobre a origem os limites e os fins verdadeiros do governo civil*. [Trad.] Magda Lopes; Marisa Lobo da Costa. 3. Ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2001.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. [Trad.] Luiz A. de Araújo. Rio de Janeiro: Penguin; Companhia das Letras, 2010.
- MÉCHOULAN, Henry. *Dinheiro & liberdade: Amsterdam no tempo de Spinoza*. [Trad.] Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Oeuvres*. Vol. 2. [De.] Jean Lacoste; Jacques Le Rider. Paris: Robert Laffont, 1993. Collection Bouquin.
- PLATÃO. *Fédon*. [Trad.] Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2011.
- RODRIGO, Lidia Maria. *Filosofia em sala de aula: teoria e prática para o ensino médio*. Campinas: Autores Associados, 2009. Coleção Formação de Professores.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social: princípios do direito político*. [Trad.] Antonio de Pádua Danesi. 3. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- SPINOZA, Baruch. *Tratado teológico-político*. In: GUINSBURG, J.; CUNHA, Newton; ROMANO, Roberto (Org.). *Obra completa III*. [Trad.] J. Guinsburg; Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- _____. *Correspondência completa e vida*. [Org.] GUINSBURG, J.; CUNHA, Newton; ROMANO, Roberto. *Obra completa II*. [Trad.] J. Guinsburg; Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014b.
- _____. *Ética*. [Trad.] Tomaz Tadeu. 2. Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

TREVELYAN, George Macaulay. *A shortened history of England*. London: Penguin Books, 1988.

WILSON, Peter H. *Europe's tragedy: a new history of thirty years war*. London: Penguin, 2010.

Recebido em: 07/03/2017
Aprovado em: 10/06/2017