

**REVER O PENSAMENTO DE SÓCRATES
NA OBRA DE ESPINOSA**

**REVER EL PENSAMIENTO DE SÓCRATES
EN LA OBRA DE ESPINOZA**

**REVISITING SOCRATES'S THOUGHT
IN THE WORK OF SPINOZA**

Fernando Cabral Pinto

Professor-Coordenador do Instituto Piaget (Portugal)

E-mail: cpinto@gaia.ipiaget.org

Resumo: Sócrates e Espinosa são biotipologicamente diferentes, mas iguais no pensamento filosófico e, conseqüentemente, também na opção política. Consideram ambos que os preconceitos cristalizados na ideologia do senso comum são o maior obstáculo ao desenvolvimento da democracia e à emancipação humana. Daí a determinação de ambos em desconstruir as falsas verdades, denunciando ao mesmo tempo os poderes sociais que, nas respectivas pátrias, estribam na credulidade do povo a continuidade da sua dominação ilegítima. Os métodos são diferentes. O primeiro usa a interpelação oral, refutando nos seus diálogos de rua a presunção de verdade dos preconceitos ideológicos e abstando-se (aparentemente) de ir além da mera refutação. O segundo usa a mediação do texto escrito e, por isso, a dimensão construtiva do seu discurso filosófico é mais patente e elaborada. No entanto, como se verá, as premissas antropológicas e a compreensão do sentido da vida e do mundo são exatamente as mesmas. Por isso, lendo a obra de Espinosa, facilmente reconhecemos aí, quase decalcado, o pensamento de Sócrates.

Palavras-chave: preconceitos, ideologia, dominação, ética, libertação.

Resumen: Sócrates e Espinoza son biotipológicamente diferentes, pero iguales en el pensamiento filosófico y, conseqüentemente, también en la opción política. Consideran ambos que los preconceptos cristalizados en la ideología del sentido común son el mayor obstáculo al desarrollo de la democracia y a la emancipación humana. De ahí la determinación de ambos en desconstruir las falsas verdades, denunciando al mismo tiempo los poderes sociales que, en las respectivas patrias, estriban en la credulidad del pueblo la continuidad de su dominación ilegítima. Los métodos son diferentes. El primero usa la interpelación oral, refutando en sus diálogos de calle la presunción de verdad de preconceptos ideológicos y absteniéndose (aparentemente) de ir más allá de la mera refutación. El segundo usa la mediación del texto escrito y, por eso, la dimensión constructiva de su discurso filosófico es más elaborada. Sin embargo, como se verá, las premisas antropológicas

y la comprensión del sentido de la vida y del mundo son exactamente las mismas. Por eso, leyendo la obra de Espinoza, fácilmente reconocemos ahí, casi calcado, el pensamiento de Sócrates.

Palabras llave: preconceptos, ideología, dominación, ética, liberación.

Abstract: Socrates and Spinoza are biotypologically different but equal in their philosophical thought and, consequently, also in their political choices. Both consider that the prejudices crystallized in common sense ideology are the greatest obstacle to the development of democracy and to human emancipation. Hence the resoluteness of both Socrates and Spinoza in deconstructing false truths, while denouncing the social powers that, in either of their homelands, thrived on the credulity of the people in order to sustain their illegitimate domination. The methods followed by both philosophers are, however, different. Socrates uses oral questioning, refuting, in his street dialogues, the presumption of truth sprouting from ideological prejudices, and (apparently) abstaining from perusing beyond this mere refutation. Spinoza prefers the mediation of written texts and, therefore, the constructive dimension of his philosophical discourse is more manifest and elaborate. However, as demonstrated, the anthropological assumptions, the understanding of the meaning of life and of the worldviews of both are exactly the same. As such, when reading Spinoza, one can easily recognize the thought of Socrates.

Keywords: prejudices, domination, ideology, ethics, liberation

Dizia Cícero que Sócrates (não o Sócrates ficcionado por Platão, mas o Sócrates real¹) trouxe a política do céu para a Terra²: expropriou dela os deuses e restituiu-a aos homens. Dito à maneira de Marx: Sócrates assumiu como projeto de vida, como missão, desmascarar a autoalienação humana na sua forma sagrada para, subseqüentemente, desmascará-la nas suas formas não sagradas, isto é, económicas, sociais e políticas. Foi executado por isso.

É evidente que o processo da desalienação humana percorre todas as épocas e em todas elas há quem prossiga, com igual empenho, a missão de Sócrates. Dificilmente, porém, encontraremos na história da filosofia, antes ou depois do século XVII, um autor que, embora sem o reconhecer, seja mais socrático do que Espinosa. Como este, em toda a sua obra, não menciona uma única vez o nome do seu homólogo grego³, a tese do seu socratismo carece de prova.

Não se trata, porém, de provar a influência de Sócrates sobre Espinosa (que, seguramente, não ocorreu). O que pretendo pôr em

¹ A reconstituição biográfica e intelectual de Sócrates foi feita reconhecendo valor histórico às referências convergentes dos contemporâneos (Aristófanes, Platão jovem, Xenofonte) e rejeitando como não fiáveis as divergentes. Daqui resulta evidente que é *socrático* o Sócrates da *Apologia* de Platão e que é *platónico* (ficcionado) o Sócrates da *República* do mesmo filósofo. Sobre esta dissonância, vide F. Cabral Pinto, 2002.

² “Sócrates foi o primeiro a trazer a filosofia do céu para a cidade...” (Cícero, *Tusculanae Disputationes*, Livro V, IV, 10; cf. tradução inglesa: *Cicero's Tusculan Disputations*. 1888, p. 166).

³ Apenas faz duas triviais referências a Platão em textos da juventude (*Tratado Breve e Pensamentos Metafísicos*), tendo em mente a teoria das ideias.

evidência é simplesmente a identidade filosófica de ambos. Estando, portanto, liminarmente rejeitada a presunção de uma filiação intelectual, os termos da relação tornam-se reversíveis: dizer que há socratismo em Espinosa equivale, logicamente, a sustentar que há espinosismo em Sócrates. É claro que a identidade só se observa ao nível do pensamento. No mais (na biotipologia, na idiosincrasia e nos estilos de vida), os dois filósofos estavam, como é sabido, nos antípodas um do outro.

Sócrates era pícnico, alegre, comunicativo. Há consenso nas fontes sobre o seu poder de sedução pela palavra, a sua habilidade dialética, a sua ironia cáustica. Era homem de polémicas, um provocador, um agitador de consciências. Passava o tempo na rua, nos espaços públicos, nos simpósios, sempre em diálogo com outros, sempre no meio dos outros. Era física e mentalmente saudável. Alguns episódios biográficos dão-nos conta da sua coragem, do seu espírito desafiador, da sua rebeldia política, da sua indiferença perante os perigos e as ameaças. Aos setenta anos foi acusado de corruptor da juventude e de irreligiosidade. Um tribunal politicamente manipulado condenou-o à morte. O testemunho direto do jovem Platão dá-nos conta da sua irreverência perante os juízes e da displicência com que escutou e encarou a sentença de morte.

Espinosa tinha uma compleição física e psicológica completamente diferente. Morreu tuberculoso aos 44 anos de idade, transportando a letal doença desde a juventude. Era um homem melancólico, que apenas se sentia protegido no ambiente tranquilo de pensões modestas. Em 1656, foi banido da Sinagoga e excomungado: “maldito seja de dia e maldito seja de noite; (...) que ninguém possa comunicar com ele, nem pessoalmente nem por escrito, nem estar sob o mesmo teto, nem ler papel algum escrito por ele”. Afastou-se de Amesterdão. *Caute* – acautela-te – será doravante a sua regra de vida.

É bem verdade que não deixa de ganhar fama pela novidade das suas ideias, mas isso a contragosto como comprovam os episódios que se seguem. Alguns intelectuais de espírito liberal constituíram um colégio de espinosistas em Amesterdão, uma espécie de tertúlia. De Rijnsburgo, o filósofo enviava-lhes cópias dos seus trabalhos que eles discutiam entre si. Mas sempre com o

pedido de reserva por parte do mentor. Por exemplo, Casearius era um jovem de vinte anos a quem Espinosa dava lições de filosofia. Pois bem! O discípulo estava ainda longe de merecer a confiança do mestre. “Por isso queria que todos soubessem – escreve ele aos amigos de Amesterdão – que é preciso evitar comunicar-lhe as minhas ideias antes que tenha adquirido mais maturidade. Ele é ainda demasiado jovem e inconsistente” (carta IX)¹.

Já em 1675, Leibniz manifestou interesse em conhecer melhor o pensamento de Espinosa e pediu a intermediação de um amigo comum. Este assevera que o filósofo alemão é digno de confiança e pede a Espinosa autorização para lhe facultar o acesso à sua obra, sublinhando a vantagem que adviria da adesão de uma figura tão eminente. A resposta é negativa:

Eu creio conhecer por correspondência este Leibniz... Tanto quanto pude aperceber-me pelas suas cartas, pareceu-me ser um homem de espírito liberal e versado em todas as ciências. Mas, de qualquer forma, julgo não ser sensato comunicar-lhe tão depressa os meus escritos (carta LXXII).

Espinosa queria ser, pura e simplesmente, ignorado. Na verdade, estava consciente da perigosidade política do seu pensamento e, sendo fisicamente frágil, temia a represália dos poderosos. Resistia, por isso, aos incitamentos de Oldenburg, secretário da Sociedade Real de Londres, uma instituição que fazia de interface na comunicação entre os sábios de toda a Europa:

Eu velarei firmemente para que não priveis o mundo sábio dos escritos que, com tanta ciência e profundidade, haveis escrito sobre filosofia e teologia... A vossa República é muito livre, permitindo que se filosofe com inteira liberdade; Afastai, pois, meu excelente amigo, todo o temor de irritar os imbecis do nosso tempo (carta VII).

Porém, contra o que pensava Oldenburg, a “doçura da liberdade” holandesa era mais ilusória do que real. Espinosa estava a trabalhar na *Ética*, mas dizia que às vezes abandonava a obra porque tinha dúvidas sobre a sua publicação: “Temo, com efeito, que os teólogos do nosso tempo se sintam ofuscados e me ataquem

¹ Todas as citações da correspondência de Espinosa são reportadas a *Oeuvres 4*, Paris: Garnier-Flammarion, 1966. Tradução e notas de Charles Appuhn.

da maneira odiosa como costumam fazê-lo, a mim que abomino polémicas” (carta VI). “Eu não tenho a intenção de irritar quem quer que seja e contribuir para criar inimigos” (carta XLIII). No ano seguinte à publicação do *Tratado Teológico-Político*, o filósofo faz diligências no sentido de evitar a onda de desagrado que o livro levantou, instando com um amigo para que tente impedir a impressão de uma versão holandesa que andava anunciada. E tenta mesmo esclarecer e adocicar algumas das passagens mais chocantes da obra.

Enfim, no modo de ser e viver de Espinosa não há nada, absolutamente nada, que faça lembrar Sócrates. E, no entanto, os dois fizeram análogas reflexões filosóficas em contextos de transição histórica semelhantes (tema I), ambos abalaram os alicerces dogmáticos da dominação política, ultrapassando os limites da luta ideológica do seu tempo (tema II), um e outro reportaram o significado da vida, tanto individual como colectiva, a uma ética do desenvolvimento humano sem metafísica (tema III).

Tema I: A semelhança dos contextos de transição histórica. Mais de dois mil anos depois, a Holanda de Espinosa parece um decalque da Ática de Sócrates. Tudo se resume, no plano interno, à interminável luta entre dois partidos – o oligárquico e o democrático – e, no plano externo, às sucessivas guerras de expansão. Em Atenas, no fim da guerra do Peloponeso, ganha por Esparta, o partido oligárquico voltou provisoriamente ao poder, em 404, estabelecendo-se o Governo dos Trinta Tiranos. Em consequência, os dirigentes e militantes mais representativos do partido democrático foram banidos de Atenas. A guerra civil que se seguiu trouxe perdas equivalentes para os dois lados da contenda, embora com alguma vantagem para o partido dos banidos.

Assim, em 403, foi restaurada a democracia na sequência de um processo de negociação intermediado por Esparta. A reconciliação foi selada com uma amnistia que colocava os partidários da oligarquia a salvo de qualquer retaliação. Xenofonte, em *Helénicos* (II, IV, 42), sublinha a preocupação de Trasíbulo, chefe dos vitoriosos, em impedir que a restauração se transformasse

numa revolução. Assim, de implacável inimigo dos oligarcas, depressa se converteu num intransigente defensor da amnistia:

ele não somente se empenhou em fazê-la votar, mas também em fazê-la cumprir. Como alguns dos seus companheiros de exílio quisessem levar à morte vários dos cidadãos com os quais a reconciliação tinha sido feita, ele interditou em nome do Estado semelhante vingança e os compromissos foram respeitados (C. Nepos)¹.

A classe mais pobre viu assim gorada a expectativa, que alimentara durante a guerra civil: esperava que os oligarcas fossem expropriados e os seus bens redistribuídos pelo Demos. Impedir que a sua frustração desencadeasse uma revolta passou a ser um objetivo que agora, dentro da mesma classe possidente, unia oligarcas e burgueses reconciliados.

Para a sobrevivência de um sistema de dominação, a ideologia é, indiscutivelmente, mais eficaz do que a repressão, porque, como escreverá Espinosa, citando Séneca, “ninguém logrou exercer por muito tempo um poder assente na violência”². Ora, a classe popular ateniense não estava nada satisfeita com a situação decorrente da paz de 403. Se as suas condições eram más, pior ficaram. Era então preciso assegurar a persistência de certos valores abstratos ou preconceitos que atuassem como inibidores culturais na consciência íntima dos descontentes.

Nestas condições, Sócrates estava previamente condenado: ele lançava o descrédito sobre os deuses da cidade e desviava a juventude da moral estabelecida. Depois de tantos anos de dissidência intelectual, num período de maior agudização das contradições sociais, os poderosos perderam a paciência e determinaram a sua execução, em 399.

O chamado “século de ouro” da Holanda não se distinguiu muito do chamado “século de Péricles”. Na ordem económica, assistia-se à expansão do comércio marítimo, que incluía o recurso à guerra de corso; na ordem política, à radical oposição entre o

¹ Cornelius Nepos (99-24 a.C.), *De viris illustribus*, citado por P. Cloché, *La restauration démocratique a Athènes en 403 a.C.*, 1915, p. 298.

² *Traité théologico-politique, Oeuvres 2*, 1965, p. 106. É para esta edição que remeto as referências feitas em texto sob a sigla TT-P.

partido monárquico da Casa de Orange e o partido republicano; na ordem social, à brutalização das condições de vida da classe pobre.

A animosidade dos dois partidos holandeses era agudizada por motivos religiosos: os orangistas eram calvinistas radicais; por seu lado, os republicanos professavam um calvinismo tolerante, obviamente mais ajustado à atividade mercantil.

Como tantos outros intelectuais do seu meio, Espinosa interiorizou a necessidade da luta partidária no plano teórico e assumiu-a na sua atividade de filósofo em defesa da liberdade de pensamento. E alguns episódios chegam a fazer pensar que nem sempre foi tão cauteloso como pretendia ser¹. Em 1665, Voorburg, onde na altura vivia, preparava-se para eleger um novo pastor. Na circunstância, foi então apresentada uma moção a favor de um candidato de tendência mais liberal. Espinosa foi acusado de ter sido o autor do texto da moção e, por isso, foi vituperado de ateu, blasfemador da religião e elemento nocivo da República.

A prudência aconselhou-o a mudar-se para Haia. Levou consigo o propósito de escrever o *Tratado Teológico-político*. Em 1672, uma nova crise política abriu caminho para a tomada de poder pelos orangistas. Na tarde de 20 de Agosto desse ano, a “populaça” de Haia, acicatada pelas prédicas do clero calvinista, dirigiu-se à prisão onde, acusado de conjurar contra a vida de Guilherme de Orange, se encontrava encarcerado Cornelius de Witt, que nesse momento recebia a visita de João de Witt, chefe do partido republicano, e, aos gritos de “morram os traidores”, abateu selvaticamente os dois irmãos, arrastando e esquarterando os corpos.

Dessa vez, Espinosa deixou-se dominar pela emoção e ter-se-ia precipitado para o lugar do massacre com a intenção de afixar aí um cartaz se o seu hospedeiro não o tivesse chamado à razão.

Mas, como Sócrates em Atenas, Espinosa não mantinha o seu pensamento preso nos limites de uma luta ideológica entre

¹ A reconstituição da vida de Espinosa é feita por recurso três fontes biográficas fundamentais: *La vie de Benoît de Spinoza*, par Jean Colerus (1706); *La vie de Spinoza*, par le médecin Lucas (1719); e *Spinoza*, par Pierre Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique* (vol. III, 1720). As duas primeiras biografias referidas encontram-se transcritas em *Spinoza, Oeuvres Complètes*, 1954, *Appendice*, pp. 1307-1356.

partidos rivais. E, por isso, pensando atacar apenas os adversários da causa republicana, tornou-se também, sem o saber, um perigoso inimigo da classe burguesa. Não admira, pois, que as reações ao *Tratado Teológico-político*, publicado em 1670, tivessem sido tão violentas de um lado como do outro.

O chefe da corrente mais liberal da igreja, Philippe van Limborch, remete o livro a um amigo, confessando “nunca ter lido um livro tão pestilento (...). Para que saibas que monstros produz a nossa Holanda” (Limborch *apud* Friedmann, 1962, p. 204).

Reinier van Mansvelt, professor de Utreque, fez apelo à intervenção das autoridades: “A paz e a segurança do Estado são minadas quando erros de toda a espécie podem ser impunemente proclamados, ensinados e disseminados. A autoridade tem o dever de se defender e defender os bons cidadãos, por todos os meios, contra os corruptores do povo...” (van Mansvelt *apud* Friedmann, 1962, p. 205). Um correspondente de Leibniz dava-lhe conta de que havia quem pensasse que “um tal autor não deve ser refutado, mas suprimido” (Friedmann, 1962, p. 204).

Algum tempo antes, mais precisamente em 1668, um outro escritor do círculo de Espinosa, Adriaan Koerbagh, fora preso por defender ideias próximas das do filósofo. Foi condenado a dez anos de prisão após os quais deveria ser exilado; mas não sobreviveu senão alguns meses aos maus-tratos que lhe infligiram na cadeia. É de crer, portanto, que Espinosa, acusado de estar a corromper o povo e a propagar a irreligiosidade, não tivesse melhor sorte que Sócrates caso a morte por doença não se tivesse antecipado à ação punitiva das autoridades¹.

Espinosa foi um filósofo maldito, como o seu homólogo grego, na classificação platónica, fora um “filósofo bastardo”. “Ele é Benedictus Spinoza, mas mais merecia ser chamado Maledictus, porque jamais esta terra viu um homem mais maldito” (Christian Khortholt *apud* Friedmann, 1962, p. 208).

¹ O relato da morte que Colerus fez a partir do testemunho do hospedeiro de Espinosa permite, sem excessiva fantasia, colocar a hipótese de um crime perpetrado por um estranho médico (cf. *Spinoza, Oeuvres Complètes*, ed. cit., p. 1337).

Após lida a sentença, e segundo o relato de Platão, que assistiu ao julgamento, Sócrates terá dito:

O que vos digo, a vós que me mandais matar, é que logo após a minha morte, vos atingirá um castigo muito mais grave do que aquele que me infligistes com esta pena. Assim procedestes, imaginando que desse modo vos livraríeis das inquirições sobre o vosso proceder; mas o contrário disso, justamente, é o que vai dar-se, posso assegurar-vos. Em muito maior número serão os vossos inquiridores (Platão, *Apologia*, 39c-d¹).

Espinosa parece prosseguir este discurso:

Que haverá de mais funesto [para o soberano], repito, do que tomar por inimigos do Estado homens irrepreensíveis, só porque mostram firmeza de carácter? Condenados à morte, tais homens fazem do temível cadafalso, para vergonha das autoridades, o palco dos mais exemplos de abnegação e heroísmo... Aqueles a quem nenhum remorso pesa na consciência aceitam, não como um castigo, mas como uma honra, morrer pela causa da liberdade. E o seu sacrifício, em vez de ser causa de medo para as pessoas de bem, antes produz nelas o desejo de imitar tão nobres exemplos (TT-P, XX).

Tema II: Desconstrução dos alicerces dogmáticos da dominação política. Podemos ir buscar a Hegel o conceito epistemológico de autoalienação para explicar a “missão” histórica e cultural de Sócrates e Espinosa. Hegel reconhece no homem uma verdadeira aptidão para a mudança e mais precisamente para se tornar melhor, mais perfeito; aquilo a que chamou *instinto de perfectibilidade*.

Daqui se aduz o sentido prescritivo da vida e da história: o desenvolvimento humano, ou seja, a passagem de um estado menos perfeito a outro mais perfeito.

Só que este processo não é isento de contradições e irracionalidades. Escreve o filósofo alemão: “A evolução (...) constitui para o espírito uma luta dura, infinita, contra ele mesmo. O que o espírito quer é atingir o seu conceito [chegar ao extremo das suas possibilidades]; mas ele próprio o esconde de si, sentindo-se orgulhoso e cheio de alegria nesta alienação de si mesmo” (Hegel, 1965, p. 180).

¹ Cito por Platão, *Diálogos*, Edições Melhoramento, São Paulo, 1970.

A evolução humana – o progresso do imperfeito para o perfeito – exige então um continuado esforço de superação das autoalienações e das suas constantes recidivas. Esta foi, pois, a intuição de Sócrates e de Espinosa: era necessário libertar o espírito das crenças, ilusões e medos que obstavam à realização individual e coletiva do potencial humano de cada época.

O problema, segundo Sócrates estava no dogmatismo ingênuo do senso comum. E esse dogmatismo alicerçava-se metafisicamente na pretensa existência de uma vontade divina (“isto é, no asilo da ignorância”, como dirá Espinosa).

Por isso, a desconstrução dos falsos dogmas implicava uma rejeição explícita ou implícita da mundividência religiosa e uma subsequente dessacralização do mundo natural. Já sabemos que uma das duas acusações constantes do processo de Sócrates se referia precisamente a esta ordem de questões.

O materialismo e a irreverência religiosa de Sócrates eram do domínio público há muito tempo. Na juventude, frequentou possivelmente a escola de Anaxágoras que, em 431 foi julgado e condenado por impiedade, desconhecendo-se o alcance da pena. Somente se sabe que conseguiu escapar de Atenas com a ajuda de Péricles.

Em 423, Aristófanes leva à cena *As Nuvens*. Sócrates aparece no ar, suspenso dentro de uma cesta. “Que estás a fazer?” Pergunta intrigado Estrepesíades, que quer aprender com Sócrates a arte de enganar os credores. “Caminho pelo ar e examino o Sol. – É então de uma cesta que observas os deuses!?”

Iniciadas as lições, o discípulo não tarda a perder a sua fé religiosa, surpreendendo o filho que exclama: “Por Zeus Olimpo que juro teres perdido o tino”. Replica o pai: “Ora, vejamos, Zeus Olímpico! Que loucura acreditar em Zeus na tua idade... Não há Zeus” (Aristófanes, 1967).

Em 399, vinte e quatro anos depois, o filósofo foi levado a tribunal sob as mesmas acusações. “Que assacam contra mim os meus caluniadores? ... Sócrates erra por investigar indevidamente o que se passa em baixo da terra e no céu, por deixar bons os argumentos ruins e também por induzir os outros a fazerem a mesma coisa”. Mérito, um dos acusadores, é perentório: “O que afirmo é que tu não acreditas na existência dos deuses”. E, virando-

se para os juízes, esclarece: “ele ensina que o sol é uma pedra e que a lua é de terra” (Platão, *Apologia*, 26c-d).

Destruindo o álibi da mitologia e da religião, Sócrates reconduz os homens ao tribunal da sua consciência. Só eles responderão pelas suas decisões e atos. A ética e a política tornam-se, por conseguinte, radicalmente humanas. Eis, pois, o seu programa de ação: interpelar os outros e fazer-lhes ver que não sabem o que julgam saber, que não podem distinguir por antecipação o justo do justo, o bem do mal, o louvável do censurável, etc..

É exemplar o diálogo entre Sócrates e o jovem Eutidemo, segundo o relato feito por Xenofonte, nas *Memoráveis* (Xénophon, 1967, IV, II, 13-18). O jovem, que pretendia tornar-se estadista, julgava saber o que é a justiça, estando, por conseguinte, em condições de dizer o que é ou não é justo. Sócrates pede-lhe então que faça uma demonstração da sua sabedoria, dando exemplos de ações consideradas por ele justas ou injustas. Ao longo do diálogo, Sócrates vai demolindo todas as certezas preconcebidas de Eutidemo, que é obrigado a concluir que a mesma ação pode ser umas vezes justa e outras vezes injusta, dependendo das circunstâncias. Como estas não são previsíveis, não é possível avaliar no presente o mérito ou demérito das ações futuras.

Por isso, os diálogos socráticos são apenas desconstrutivos. Não resulta daí nenhum ensinamento positivo. O que não deixa de irritar alguns interlocutores, como é o caso de Hípias: “Há bastante tempo que te divertes à custa dos outros, interrogando e refutando sempre, sem nunca queres prestar contas a ninguém nem expor sobre seja o que for a tua opinião própria” (Xénophon, 1967, IV, 9).

A missão de Sócrates terminava precisamente aí, quando, aturdidos, os seus interlocutores ocasionais se viam obrigados a reconhecer o seu falso saber, um falso saber que, contudo, não poderia ser colmatado com um saber superior, que sempre seria outro não-saber.

Se as ocupações de Sócrates “incidiavam exclusivamente sobre as questões morais”, como dizia Aristóteles, não era, ao contrário do que pensava este filósofo, porque ele procurasse “neste domínio o universal”, mas antes porque estava convencido – e disso queria convencer os outros – de que, justamente nesse domínio, era inútil

procurar o universal, visto os valores não se definirem como se definem os seres sensíveis, isto é, pela essência comum.

No tempo de Espinosa, a irracionalidade produzida ou consentida pelas autoalienações ganhou uma dimensão maior e mais cruel. Por todo o lado, proliferam as guerras e as lutas partidárias sob simuladas bandeiras religiosas. Na sociedade, o dogmatismo religioso justifica ao mesmo tempo a dominação e a sujeição, a riqueza e a miséria.

Há um círculo vicioso que é necessário romper: é a miséria que torna os homens vulneráveis à superstição e é a superstição que, por sua vez, mantém os homens na miséria. Aqueles que se veem "reduzidos a uma extrema penúria", observa Espinosa, "têm naturalmente tendência para cair na mais absoluta credulidade" (TT-P, *prefácio*).

Esta disposição para a credulidade coloca inevitavelmente a multidão ignorante na dependência da minoria que dolosamente se apresenta como mediadora entre os homens e a divindade. E como a disponibilidade do povo para a assimilação de credulidades é tanto maior quanto maior for o seu estado de miséria, o interesse do clero não pode ser outro senão o de obstar a que se criem as condições que tornariam possível a cada um "alimentar o corpo e cultivar o espírito".

Nisto reside, segundo Espinosa, a aliança entre a igreja reformada e a causa monárquica de Orange. Uma e outra assentam a sua vontade de poder sobre os mesmos pilares: a pobreza e a ignorância do povo.

Esta associação coloca Espinosa do lado do partido republicano. O que o filósofo não sabia é que também a burguesia tinha necessidade de "enganar os homens e colorir com o nome de religião o temor que deve dominá-los a fim de que combatam pela sua servidão julgando lutar pela salvação" (TT-P, *prefácio*). A religião (o "ópio do povo", como dirá Marx) será sempre, em qualquer sistema de dominação, em qualquer regime de poderes desiguais, um mecanismo de reprodução e manipulação de preconceitos que impedem o livre uso da razão para deliberar segundo o interesse humano (o interesse de todos) nas situações concretas da vida.

O preconceito fundador de todos os preconceitos (religiosos, morais, políticos) reside na própria ideia de Deus enquanto concebido como um ser transcendente, criador do mundo, legislador moral, justiceiro e sensível à devoção e à impiedade. “Daí nasceram os preconceitos relativos *ao bem e ao mal, ao mérito e ao pecado, à veneração e à blasfêmia...* e a outras coisas do mesmo gênero”, lê-se na *Ética* (I, *Apêndice*)¹. Preconceitos que, de igual forma, concorrem para tornar mais difícil e lento o processo da realização humana.

Talvez Sócrates fosse ambíguo na questão teológica; talvez não sentisse necessidade de ir além do agnosticismo de Protágoras para sustentar o desencantamento do mundo, o convencionalismo das leis estatais e a humanização da política. Espinosa cortou o mal pela raiz. Não há transcendência, não há subjetividade divina. Não existe senão um Ser, uma única substância.

E o que se passa nesse Ser, incluindo o que se passa no próprio homem, “acontece unicamente pelas leis da infinita natureza de Deus e decorre da necessidade da sua essência (*Ética*, I, XV, Sc.). Deus é, pois, a própria natureza, pelo que as suas leis não são expressão de um livre arbítrio, mas puras leis naturais, porque “este Ser eterno e infinito a que chamamos Deus ou Natureza age com a mesma necessidade pela qual existe” (*Ética*, IV, *pref.*). Ora, uma vez que Deus é indistinto da natureza, é absurdo pensar-se que alguém possa pecar contra Deus quando procura afastar os governos que impedem a realização do seu potencial humano, ou que alguém possa estar sujeito a sanções metafísicas quando se esforça por viver plenamente e ser feliz.

Tema III: Uma ética sem metafísica. Mas esta emancipação face ao mito da transcendência não se traduz num niilismo axiológico, numa total ausência de sentido ético para a existência individual e comum. Apenas implica a constatação de que todas as regras de conduta são imanentes à própria natureza humana e que é daí,

¹ Spinoza, *Éthique, Oeuvres*, 3, Paris: Garnier-Flammarion, 1965. Todas as citações da *Ética* remetem para esta edição.

justamente, que devemos partir para uma Ética que não seja uma sátira ou para uma política que não seja uma quimera¹ (TP, I).

Abro aqui pequeno um parêntesis, que serve de introdução ao que se segue. Na sua obra *Ao Encontro de Espinosa*, António Damásio mostra e comprova que o filósofo luso-descendente antecipou nos enunciados da *Ética* as teses da neurobiologia moderna². Mas também pode dizer-se que ele foi precursor da ciência do comportamento na versão behaviorista de Skinner, designadamente no que se refere às conhecidas teorias do reforço e do condicionamento operante. Porém, basta ler o livro deste psicólogo intitulado (à maneira de Nietzsche) *Para além da liberdade e da dignidade* para que não nos restem dúvidas: a ética da ciência de Skinner e a ciência da ética de Espinosa são o contrário uma da outra. A primeira descarta-se dos valores da liberdade e da dignidade, admitindo o planeamento heterónimo das personalidades³; a segunda é justamente um guia para a autonomia, para a autorrealização e para a felicidade pessoal e coletiva, enfim, para a liberdade e dignidade.

Tese 1: O homem é a medida de todas as coisas, a medida de todos os valores. Fecho o parêntesis e retomo as filosofias sobreponíveis de Sócrates e Espinosa, começando por citar este último: “Chamamos bem ou mal àquilo que é útil ou prejudicial à conservação do nosso ser, o que aumenta ou diminui, favorece ou entrava a nossa potência de agir. E, assim, na medida em que percebemos que uma coisa qualquer nos afecta de alegria ou tristeza, chamamo-la boa ou má...” (*Ética*, IV, VIII, *Demonstração*).

¹ Spinoza, *Traité Politique, Oeuvres* 4, Paris: Garnier-Flammarion, 1966, p. 11. É para esta edição que remeto as referências feitas em texto sob a sigla TP.

² António Damásio, *Ao Encontro de Espinosa. As Emoções Sociais e a Neurologia do sentir*, 2003.

³ Skinner apresenta uma aplicação utópica da sua ciência do comportamento em *Walden two* (cf. B. F. Skinner, *Walden dos, hacia una sociedad científicamente construida*, 1984). Aí se concebe uma comunidade submetida a um processo de engenharia social e cultural que *Planificadores e Administradores* dirigem mediante a manipulação científica dos comportamentos e das emoções. “Então os membros não têm voz nem voto? [...] Não, nem desejam tê-lo” (*Joc. cit.*, p. 72).

Primeira conclusão: o bem e o mal não existem como realidades objetivas; as coisas não são boas ou más por elas mesmas, mas pela utilidade que têm para cada um de nós. Logo, o critério de valor reside na utilidade, mas uma utilidade aferida pela potência de agir do corpo e do espírito. Outra conclusão: o bem e o mal são sinalizados pelo sentimento de alegria ou tristeza de que temos consciência. Assim, os homens desejarão as coisas ou ações a que associam experiências de alegria (aumento da potência de agir) e repudiarão aquelas que associam experiências de tristeza (diminuição da potência de agir).

Também para Sócrates as coisas são axiologicamente neutras: o seu valor depende da utilidade que possam ter e das afeções que provocam. Com efeito, “serão boas essas coisas por outro motivo que não seja por terminarem em prazer, acabarem com a dor ou por nos preservarem dela?”. “Logo, empenhais-vos em alcançar o prazer como um bem e fugis da dor como um mal”. Estas falas são reproduzidas pelo jovem Platão no *Protágoras* (354b-c). Por seu turno, Xenofonte mostra na *Memoráveis* que Sócrates afirmava possuímos “a inteligência que nos permite, a propósito dos objetos que percebemos e com o auxílio do raciocínio e da memória, julgar da sua utilidade respetiva e imaginar mil maneiras de fruir dos bens e evitar os males” (Xénophon, 1967, IV, III, 11)¹.

É aqui que se situa, segundo Sócrates, “o conhecimento que permite aos homens serem felizes” (*Cármides*, 174b). Eis por que razão a virtude está no verdadeiro saber de si: “Conhece-te a ti mesmo”; nada em excesso”, repete Sócrates as máximas do Templo de Apolo em Delfos, já que a “salvação da nossa vida [consiste] “na escolha acertada de prazeres e sofrimentos” (*Protágoras*, 357b). No mesmo sentido dirá Espinosa, que “é necessário conhecer tanto a potência como a impotência da nossa natureza para podermos

¹ Ajusta-se a este tópico socrático o esclarecimento que António Damásio dá a propósito de Espinosa: “Com a ajuda da memória autobiográfica, a consciência permite-nos ter um si enriquecido pelas recordações da nossa própria experiência individual. Quando enfrentamos cada novo momento da nossa vida, como seres conscientes, influenciamos esse momento com as circunstâncias das alegrias e tristezas passadas, bem como as circunstâncias futuras que, presumivelmente, nos trarão mais alegrias e mais tristezas” (Damásio, 2003, p. 302).

determinar o que pode a Razão no governo das afeções e o que não pode” (*Ética*, IV, XVII, *escólio*).

Tese 2: Na escolha dos bens e dos males, ninguém erra senão por ignorância. Espinosa formula a lei fundamental da natureza humana:

[...] ninguém renuncia a bem senão na esperança de um bem maior ou por temer um mal maior, nem aceita um mal senão para evitar outro maior ou na esperança de vir a alcançar um maior bem. Por outras palavras, de dois bens cada um escolherá aquele que julga ser o maior e de dois males aquele que julga ser o menor. Eu digo expressamente [esclarece o filósofo] aquele que na escolha lhe parecerá o maior ou o menor; não digo que a realidade corresponda necessariamente ao seu juízo (TT-P, XVI)¹.

A diferença depende de a escolha ser feita pelos impulsos do apetite ou pelos ditames razão. Se o conhecimento for inadequado, as opções tomadas revelar-se-ão funestas mais cedo ou mais tarde. Só se o conhecimento for adequado é que alguém escolhe um bem duradouro, ou seja, o *proprium utile*. “O homem, enquanto é determinado a fazer alguma coisa pelo facto de ter ideias inadequadas não pode dizer-se que age por virtude (...). Agir absolutamente por virtude não é senão agir, viver e conservar o ser (estas três coisas significam a mesma coisa) sob a direção da Razão e segundo o princípio do autenticamente útil” (*Ética*, IV, XXIII, *demonstração* e XXIV).

No diálogo com Protágoras, também Sócrates afirma não haver “quem, por livre deliberação, se empenhe em praticar o mal ou o que ele considera como tal, por não ser da natureza do homem decidir-se pelo que considera como mal em detrimento do bem, nem, na contingência de ter de escolher entre dois males, decidir-se

¹ Spinoza, *Oeuvres* 2, 1965, p. 264. Encontramos enunciado análogo em Hobbes: “Não há ninguém que não deseje o que julgue ser bom e não evite o que julga ser mau (...) Esta disposição não é em nós menos natural do que a dispõe uma pedra a cair” (*Le citoyen ou les fondements de la politique*, 1982, p. 96). Para distinguir o que aproxima e o que separa Espinosa de Hobbes, *vide* F. Cabral Pinto, 1990, p. 149 e ss..

pelo maior, quando podia optar pelo menor” (358d). Donde se conclui que “quem erra na escolha dos prazeres e dos sofrimentos, isto é, dos bens e dos males, erra por falta de conhecimento” (357d).

Esta posição de Sócrates é confirmada por Xenofonte, dizendo que ele “encarava como simultaneamente sábio e prudente aquele que, conhecendo o belo e o bem, os praticava e que, conhecendo o mal, sabia evitá-lo.... Ele dizia que a justiça e todas as ações virtuosas são belas e úteis. Ora, aquele que conhece o belo e o bem não poderia escolher outra coisa” (Xénophon, 1967, III, IX, 4-5). Pelo que mais uma vez se deduz que quem escolhe o contrário apenas o faz por ignorância.

Assinale-se ainda esta curiosa coincidência entre Sócrates e Espinosa: no diálogo *Protágoras*, discute-se se é possível a alguém “ser vencido pelos prazeres”, isto é, conhecer o bem e, todavia, optar por fazer o mal (um bem aparente e imediato, mas que acarreta efeitos nefastos retardados); na *Ética* (IV, XVII, *escólio*), Espinosa aborda o mesmo tema, comentando o verso de Ovídio: “Vejo o melhor e aprovo-o, mas faço o pior”. Sobre o assunto, os dois filósofos sustentam a mesma posição. Só por ignorância alguém faz o contrário do que devia fazer para seu próprio bem.

Tese 3: O bem maior segundo a razão consiste na união da humanidade. Os dois filósofos concordam também na visão do duplo sentido das tendências humanas. Partilhando da mesma percepção, Kant referir-se-á à *sociabilidade insociável* dos homens. Diz Sócrates nas *Memoráveis* (II, VI, 21):

Por um lado, os homens são naturalmente inclinados à amizade; com efeito, eles têm necessidade uns dos outros... Por outro lado, a natureza colocou neles sentimentos de hostilidade. Tendo os homens as mesmas ideias [inadequadas, acrescentaria Espinosa] sobre os bens e os prazeres, eles lutam entre si por adquiri-los e dividem-se em partidos opostos.

Por seu turno, escreve o apóstata de Israel que os homens discordam sempre que são dominados pela paixão (*Ética*, IV, XXXII-XXXIII) e que, pelo contrário, concordam necessariamente quando são guiados pela razão (IV, XXXV). Reside aqui a diferença entre um

falso conhecimento, que toma por bem a ilusão de um poder sustentado pela destruição dos outros, sujeitando a humanidade aos flagelos da guerra, e o verdadeiro conhecimento, que induz à união e à paz como formas de aumentar a potência de viver de cada um e de todos, fazendo evoluir a história social sob o princípio da realização humana. Este é o critério da virtude para Sócrates e Espinosa.

Regressamos às *Memoráveis* socráticas: “Graças à virtude, os homens preferem possuir sem inquietação uma fortuna moderada a serem senhores de tudo pela guerra... Enfim, eles anulam todos os pretextos para a inveja, partilhando os seus bens com os amigos como se fossem bens comuns e o mesmo fazendo com os bens destes” (Xénophon, 1967, (II, VI, 22-23).

Criticando um livro da época (*Homo politicus*), Espinosa reitera a sua convicção de que a avidez de riquezas e honras sempre conduziu os Estados à ruína. “Quanto melhores e mais elevados do que os pensamentos do autor deste livro eram as meditações de Tales de Mileto. Todas as coisas, dizia ele, são comuns entre amigos...” (carta XLIV). Agindo racionalmente, os homens cultivam a amizade, não fazem a guerra; constroem a humanidade, não a destroem. “Não existe nenhuma coisa singular na natureza que seja mais útil ao homem do que o homem que vive sob a direção da razão” (*Ética*, IV, XXXV, *corolário* I); “Quando cada homem procura, o mais possível, o que lhe é [verdadeiramente] útil, é então que os homens são mais úteis uns aos outros” (IV, XXXV, *corolário* II). É nesse sentido que se diz que “o homem é um Deus para o homem” (IV, 35, *escólio*).

Os homens – digo eu – não podem desejar nada mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem todos de acordo em todas as coisas de tal modo que as almas e os corpos de todos formem por assim dizer uma única alma e um único corpo, esforçando-se em conjunto, na medida das suas possibilidades, por conservar o seu ser e procurar o que é útil a todos. Donde se segue que os homens que [...] procuram o que lhe é útil sob a direção da Razão não desejam nada para si que igualmente não desejem para os outros e, por conseguinte, eles são justos, fiéis e honestos (*Ética*, IV, XVIII, *escólio*).

E o que é útil a todos é “aquilo que dispõe o corpo humano de tal modo que possa ser afetado de diversas maneiras ou que o torne apto para afetar os corpos externos de um número maior de modos” (IV, XXXVIII). Pois que “quanto mais o corpo se torna apto para estas coisas, tanto mais o espírito se desenvolve” (IV, XXXVIII, *demonstração*).

Tese 4: O fim do Estado é a liberdade e não a dominação. Como Sócrates não deixou nada escrito, torna-se difícil adivinhar a elaboração teórica que ele teria feito como corolário dos seus postulados antropológicos. Mas compreende-se melhor a sua ação pedagógico-política a partir deles. Os homens vivem na cidade sujeitos de igual forma ao mesmo pacto. Em conformidade com esse pacto, todos devem obediência às leis em vigor, isto é, às leis aprovadas segundo a constituição. E a ninguém é lícito tornar-se individualmente juiz das leis, optando a seu bel-prazer por cumpri-las ou não. Duas alternativas, dirá Sócrates, restam ao cidadão que as considere injustas: “procurar convencer a cidade do que em verdade é justo (*Criton*, 51b-c), ou, não querendo seguir essa via, “reunir o que lhe pertence e mudar-se para onde lhe aprouver” (*ibidem*, 51d). Fora disso, apenas lhe restará conservar-se fiel ao “compromisso tácito” (*ibidem*, 51e) que o prende à cidade, acatando as suas leis, pois, caso contrário, seria justamente condenado, já que lhe foi dada a possibilidade de escolher entre obedecer ou convencer a cidade da sua injustiça e não fez uma coisa nem outra (*ibidem*, 52a).

Sócrates optou, como sabemos, por ficar na cidade teimando em convencer os cidadãos, sobretudo os mais populares, de que devem avaliar a bondade das leis pelo bem que trazem à cidade e à sua própria vida. Crítias, o chefe dos Trinta Tiranos, já o tinha repreendido: “Eu vou dizer-te de quem te deverás abster: é de sapateiros, de carpinteiros, de marceneiros. Parece-me que tu os tens manipulado completamente à força de lhes falar” (Xénophon, 1967, I, II, 37).

Espinosa, à semelhança de Sócrates, defende o legalismo que decorre da teoria do pacto social. Os homens, a partir do momento em que decidiram trocar as incertezas do estado de

natureza pela segurança do estado de sociedade, tiveram de renunciar à sua liberdade natural, comprometendo-se tácita ou expressamente a obedecer sem reserva à vontade soberana expressa nas leis do Estado. “Esse direito natural pelo qual cada um é juiz de si próprio desaparece necessariamente no estado civil” (TP, III, 3). Isto significa que as leis emanadas do soberano não podem ser violadas por simples decisão individual sob pena de se instalar o caos. “O homem que é conduzido pela razão é mais livre na cidade, onde vive segundo leis comuns, do que na solidão onde obedece só a si mesmo” (*Ética*, IV, LXXIII).

Ora, se os homens procuram o seu bem na cidade, ninguém, a não ser por ignorância, considerará útil para si o que for contrário à conservação da vida em comum. Pelo contrário, repudiará como um mal seja o que for que possa contribuir para enfraquecer o estado de sociedade, ainda que o faça com sacrifício de algum bem particular. Isto significa que mais facilmente aceitará ser privado de um bem do que cometer uma injustiça contra a cidade, “por ser este, dos dois males, o menor”, diz Sócrates (*Górgias*, 475e). Ao que Espinosa acrescenta: “É por isso que, se um homem conduzido pela razão deve fazer por vezes, por prescrição da cidade, o que é contrário à razão, esse mal é largamente compensado pelas vantagens que retira da vida em sociedade: é que a razão determina que se escolha de dois males o menor” (TP, III, 6).

É contudo necessário distinguir o que pertence, em consequência do pacto social, ao poder do Estado e o que pertence inalienavelmente ao foro da consciência dos cidadãos. Na verdade, estes renunciaram somente ao seu direito de agir segundo critérios exclusivamente egoístas, que tornariam a vida social impossível; não renunciaram à sua liberdade de pensar e formular sobre todas as coisas a opinião que entenderem. O fim do Estado não é, seguramente, transformar os cidadãos em seres sem reflexão crítica, mas promover a segurança indispensável para que cada um possa explorar como lhe aprouver as faculdades do seu corpo e do seu espírito. O fim do Estado não é a dominação, mas a liberdade. Por conseguinte, cada um é livre de opinar e falar, “desde que ele não vá além das palavras e defenda o seu pensamento somente por meio da Razão” (TT-P, XX).

Assim, não se espera que o Estado fomente a desigualdade social, a dependência e o obscurantismo, mas a igualdade, a liberdade e a cultura: “o fim último da instauração de um regime político – diz Espinosa – não é a dominação nem a repressão, não é submeter uns ao jugo dos outros” (TT-P, XX). Pelo contrário, os homens associam-se para tornar realizável o seu direito natural à vida e à felicidade, para poderem realizar em segurança o seu desejo de pensar, agir e viver, numa palavra, existir em acto (*Ética*, IV, XXI).

Sócrates não preconizava nem concebia outro meio que conduzisse à superação das desigualdades sociais que não fosse o da lei estabelecida por consenso dos cidadãos. Mas reconhecia a injustiça dessas desigualdades e considerava-as incompatíveis com uma forma racional de vida em sociedade. E sobretudo sabia que os interesses egoístas de alguns, mercadores e oligarcas, prevaleciam em prejuízo do interesse comum porque os desfavorecidos e descontentes estavam mentalmente dominados por lugares comuns que os impediam de decidir, em cada situação, segundo o seu maior bem, isto é, segundo a razão.

Era, pois, imperioso fazer guerra à ignorância, à confusão entre os interesses verdadeiros e os aparentes, impedir que fossem estes, dissimulados sob as vestes pomposas da retórica política, os contemplados nas leis da cidade. A função do Estado não é conservar ou agravar os fatores da divisão social, mas, sim, promover a união dos cidadãos como condição de uma vida coletiva racional. Se, ao invés disso, reina a divisão e a oposição de interesses, os males devem ser imputados, não a uma espécie de maldade ontológica dos homens, mas aos vícios de um regime político que adormece as consciências. “Os homens, com efeito, não nascem cidadãos, mas fazem-se”, diz Espinosa (TP, V, 2).

É então necessário despertar essas consciências adormecidas, concitá-las ao exame, ao empenhamento atento na formação da vontade política. Não se trata de ensinar uma verdade reprodutível (“O facto é que nunca ensinei nada a ninguém”, assevera Sócrates em sua defesa); do que se trata é de não transigir com a indolência intelectual: “... razão de eu não cessar o dia inteiro de vos admoestar um por um, onde quer que vos encontre... É possível que vos impacientes, como se dá com os dorminhocos quando

despertados com sacudidelas, convencidos como estais de que podereis continuar a dormir o resto da vida...” (Platão, *Apologia*, 31a).

Sócrates poderia ter pactuado com a situação política da sua cidade e, assim, evitaria processo judicial e a condenação de que foi vítima. Mas não é possível conhecer o bem e abster-se de agir em conformidade com ele. Eis por que razão os homens, enquanto são determinados a agir por efeito das ideias adequadas e não das inadequadas – e é isso precisamente que, segundo Espinosa, distingue os homens livres dos escravos (*Ética*, IV, LXVI, *escólio*) – preferem sofrer a perseguição dos poderosos a suportar um governo que, para benefício de poucos, obsta ao desenvolvimento dos cidadãos, reprimindo a essência humana que em cada um se exprime pelo desejo (*conatus*) de aumentar indefinidamente o seu potencial de vida e felicidade.

Num tempo assolado por infinitos modos de destruição humana, de entraves à autorrealização e à felicidade, ao desejo comum de agir e compreender, é preciso revisitar o pensamento de Sócrates e Espinosa, contrapor à tristeza causada pela desordem do mundo a alegria desse reencontro e disseminar o mais possível a ética de libertação pela qual ambos, corajosa e generosamente, afirmaram a sua própria força de existir e viver. “O bem supremo daqueles que seguem a virtude é comum a todos e todos podem igualmente alegrar-se com ele” (*Ética*, IV, XXXVI).

Artigo recebido em 16.11.2012, aprovado em 05.08.2013

Referências

- ARISTÓFANES. *Les nuées*. Tome I. Trad. Hilaire Van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1967.
- BAYLE, Pierre. *Dictionnaire Historique et Critique*, vol. III. Roterdão: Michel Bohm, 1720.
- CICERO. *Tusculan Disputations*. New York: Harper & Brothers Publishers, 1888.

- CLOCHÉ, Paul. *La restauration démocratique a Athènes en 403 a.C.*, Paris: Ernest Leroux, 1915.
- COLERUS, Jean. *La vie de Benoît de Spinoza*, in SPINOZA, *Oeuvres Complètes*. Tradução, introdução e notas de R. Callois, M. Francès e R. Misrahi. Paris: Gallimard, 1954.
- DAMÁSIO, António. *Ao Encontro de Espinosa. As Emoções Sociais e a Neurologia do sentir*. Lisboa: Publicações Europa-América, 2003.
- FRIEDMANN, Georges. *Leibniz et Spinoza*, Paris: Éditions Gallimard, 1962.
- HEGEL. *La raison dans l'histoire*. Tradução, introdução e notas de Kostas Papaionnou, Librairie Plon, 1965.
- HOBBS. *Le citoyen ou les fondements de la politique*. Tradução de S. Sorbière, Paris: Flammarion, 1982.
- LUCAS, *La vie de Spinoza*, in SPINOZA, *Oeuvres Complètes*, Paris: Gallimard, 1954.
- PINTO, F. Cabral. *Sócrates, um "filósofo bastardo"*. 2ª ed., Lisboa: Instituto Piaget, 2002.
- PINTO, F. Cabral. *A heresia política de Espinosa*. Lisboa: Livros Horizonte, 1990.
- PLATÃO. *Diálogos*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Edições Melhoramento, 1970.
- SKINNER, B. F. *Para além da liberdade e da dignidade*. Tradução de Joaquim L. Duarte Peixoto. Lisboa: Edições 70, 1974.
- SKINNER, B. F. *Walden dos, hacia una sociedad científicamente Construída*. Tradução de Santiago Lorente Arenas. Martínez Roca, Barcelona, 1984.
- SPINOZA. *Oeuvres* (1-4). Traduction, notices et notes de Charles Appuhn, Paris: Garnier-Flamarion, 1964-1966.
- XÉNOPHON. *Oeuvres* III. Tradução de Pierre Chambry. Paris: Garnier-Flamarion, 1967.

