

# Cadernos Espinosanos



**ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII**

n. 39 jul-dez 2018 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de *As ruelas de Delft* pintada por Johannes Vermeer em 1658.

# OVULGO E A INTERPRETAÇÃO DA OBRA DE ESPINOSA<sup>1</sup>

Antônio David

Doutor, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, Brasil

mdsf.antonio@gmail.com

RESUMO: O artigo procura mostrar, com base no parágrafo 17 do *Tratado da Emenda do Intelecto*, a centralidade do conceito de vulgo para a interpretação da obra de Espinosa. Para tanto, discute-se a relação entre imagens e conceitos na teoria do conhecimento em Espinosa, bem como a relação entre linguagem e filosofia.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa, vulgo, regra de vida, filosofia, linguagem.

1 Esse artigo é uma versão modificada da Introdução de nossa tese de doutorado. Para efeito de citação da obra de Espinosa, utilizamos as siglas convencionadas entre os comentadores de Espinosa: 1) para o *Tratado Político*, a sigla “TP”, seguida do capítulo e do parágrafo; 2) para a *Ética*, a sigla “E”, seguida do livro e da referência; 3) para o *Tratado Teológico-Político*, a sigla “TTP”, seguida do capítulo e da página na edição consultada; 4) para o *Tratado da Emenda do Intelecto*, a sigla “TIE” seguida do parágrafo; 5) para os *Pensamentos Metafísicos*, a sigla “CM”, seguida do livro e capítulo; 6) para as cartas, a sigla “Ep.”, seguida do número de referência; 7) para o *Compêndio de Gramática da Língua Hebraica*, a sigla “CG”, seguida do capítulo. Os trechos citados podem ter sofrido modificações de tradução em relação à edição consultada. Optamos por não traduzir os vocábulos *imperium*, *multitudo* e *civitas*. Em relação aos vocábulos e expressões indicados entre colchetes em latim, optamos por mantê-los declinados, tal como se encontram no trecho citado.

“As palavras são parte da imaginação [...] formadas de acordo com o arbítrio e a compreensão do vulgo” (ESPINOSA, 2015c, TIE, 88-89, p. 83). Se assim é, então de que maneira é possível o estabelecimento dos fundamentos da “verdadeira filosofia”<sup>2</sup>, uma vez que a filosofia só pode ser produzida e expressa por meio de palavras? Qual é o sentido de o Prefácio do *Tratado teológico-político* invocar a figura do “leitor filósofo” (ESPINOSA, 2003, TTP, Pref., p. 14), se, nos *Pensamentos metafísicos*, Espinosa ergue-se exatamente contra os filósofos, “presos ao verbalismo e à gramática” (ESPINOSA, 2015b, CM, I, 1, p. 199)? Como é possível uma ciência se, “entre a ciência de Deus e a humana parece haver tanta conveniência [*convenientia*] quanto entre o Cão, signo celeste, e o cão, animal que ladra, e talvez ainda menos” (*Ibidem*, II, 11, p. 257)? Se, enfim, as palavras são “causa de muitos e grandes erros” (ESPINOSA, 2015c, TIE, 88, p. 83), de que maneira é possível eliminá-los quando o pensamento é forçosamente exposto por meio delas?

Contraposto na obra ao universo do intelecto, o universo verbal é marcado pela “falta de palavras” ou “insuficiência de vocabulário” (*Ibidem*, 96, p. 87); no entanto, as palavras parecem não faltar quando se trata de dizer absurdos<sup>3</sup>, haja vista que “com palavras e imagens se podem compor muitas mais ideias do que só com os princípios e as noções em que se baseia todo o nosso conhecimento natural” (ESPINOSA, 2003, TTP, I, p. 30). À primeira vista, Espinosa parece por vezes desconfiar da linguagem quando se trata de expressar conceitos, mas não pode dispensá-la se pretende que sua filosofia, concebida intelectualmente como verdadeira, dirija-se a outros e seja por eles compreendida. Como vencer os paradoxos acima mencionados?

2 “Não presumo, pois, haver descoberto a melhor filosofia. Sei que conheço a verdadeira” (Ep. 76).

3 “Desde que conhecemos a natureza do corpo, não podemos fingir uma mosca infinita; ou desde que conhecemos a natureza da alma, não podemos fingir que é quadrada, ainda que possamos dizer tudo isso com palavras” (ESPINOSA, 2015c, TIE, 58, p. 81); “Muitas coisas afirmamos e negamos porque a natureza das palavras leva a afirmá-lo ou negá-lo” (*Ibidem*, 89, p. 83).

Além dessas indagações de caráter geral, há um desafio adicional a se enfrentar no tocante à política. Não só o *Tratado político*, como livro de filosofia, é vulnerável aos paradoxos indicados, como a própria política, como atividade, também o é. Se, como dissera Maquiavel, “nada há no mundo senão o vulgo” (MAQUIAVEL, 2001, p. 86), afirmação da qual Espinosa não parece duvidar, e se o objetivo do *Tratado Político* é exatamente demonstrar “aquilo que mais de acordo está com a prática” (ESPINOSA, 2009, TP, I, 4, p.8), que relação pode haver entre esse livro e a filosofia, uma vez que o mundo da prática é o mundo do vulgo? Se, como afirma Espinosa, “a experiência já mostrou todos os gêneros de *civitas* que se podem conceber para que os homens vivam em concórdia”, de sorte que não crê ele que “possamos chegar através da especulação sobre esta matéria a algo que não repugne à experiência ou à prática e que ainda não tenha sido experimentado ou descoberto” (*Ibidem*, I, 3, p. 7), então como explicar ter nosso autor de tal maneira estabelecido as condições de um *imperium* monárquico que, ao cabo, ele tenha sido obrigado a reconhecer que nenhum *imperium* foi instituído segundo todas as condições por ele estabelecidas (*Ibidem*, VII, 30, p. 82)?

No capítulo v do *Tratado Teológico-Político*, recomenda Espinosa àqueles que almejam persuadir ou dissuadir os homens de alguma coisa não conhecida por si mesma, que, para os pôr de acordo consigo, os convençam “pela experiência ou pela razão, isto é, com base em fatos que eles observam pelos sentidos ocorrerem na natureza ou com base em axiomas do entendimento em si mesmo evidentes” (ESPINOSA, 2003, TTP, V, p. 89). É exatamente isso que Espinosa faz em sua obra, e nisso não parece haver nada de problemático ou fora do cânone. Mas o que particularmente nos interessa aqui é algo que fora dito imediatamente antes dessa afirmação: a persuasão ou dissuasão em questão requer que sejam feitas deduções “a partir daquilo que [os homens] já admitem” (*Ibidem*). De um ponto de vista conceitual, pode-se conjecturar que a expressão seja uma referência aos axiomas, verdades por si mesmas evidentes a todos. Mas é duvidoso que se limite a isso. Afinal, se as verdades de que parte são evidentes a *todos*, então

por que o apelo ao leitor “filósofo”, e não a um simples leitor “benevolente”, tal qual figura nos *Princípios da Filosofia de Descartes* e no *Compêndio de Gramática Hebraica*<sup>4</sup>? Quem, afinal, são os homens que Espinosa almeja pôr de acordo consigo e, sobretudo, o que esses homens já de antemão admitem? Não poderá ser o “filósofo” posposto a “leitor” um sinal não de outra coisa senão exatamente *do que* esse leitor já admite de antemão? Se assim for, cabe indagar: o que um “filósofo” comumente admite de antemão?

O ponto ao qual queremos chegar com todas essas indagações à primeira vista prolixas em torno da linguagem conduzem a uma questão deveras central: ao contrário do que uma leitura apressada da obra parece sugerir – sobretudo daquelas passagens em que a filosofia é contraposta à teologia –, não teria a “verdadeira filosofia” algo em comum com as Escrituras, cujas revelações foram adaptadas ao vulgo<sup>5</sup>? Não teria Espinosa, no curso de sua obra, procedido tal como o Deus, que, segundo o *Tratado Teológico-Político*, revelou aos profetas e aos homens de acordo com suas capacidades e opiniões? É certo que o mesmo *Tratado Teológico-Político* afirma que filosofia e religião são domínios separados e que a verdadeira filosofia opera com deduções geométricas a partir de axiomas, enquanto a religião opera com parábolas, narrativas históricas e noções simplíssimas. Mas é igualmente certo que a filosofia de Espinosa, isto é, sua obra, foi escrita *com palavras*<sup>6</sup>. Se essa é uma obviedade, é preciso insistir nela, para dela extrair

4 Este último, escrito pelo editor da *Opera Posthuma*.

5 A tese de que Deus revelou aos profetas e aos homens de acordo com suas capacidades e opiniões, ou seja, de que as Escrituras foram escritas ao alcance do vulgo, é afirmada de maneira recorrente no *Tratado Teológico-Político*. Por exemplo: ESPINOSA, 2003, TTP I, p. 31; *Ibidem*, II, p. 35–6; *Ibidem*, II, p. 48–9; *Ibidem*, III, p. 51; *Ibidem*, IV, p. 74–5; *Ibidem*, V, p. 89–90; *Ibidem*, VI, p. 109; *Ibidem*, VII, 116, 122; *Ibidem*, XI, p. 192, 194–5; *Ibidem*, XIII, p. 207; XIV, p. 214–5, 221; *Ibidem*, XV, p. 227.

6 Daí porque pensamos ser supérfluo polemizar se a *Ética* foi escrita no segundo ou no terceiro gênero de conhecimento. Rigorosamente, a *Ética* foi escrita nos três gêneros *simultaneamente*. Não poderia ser de outra maneira, afinal, em Espinosa, intuição intelectual e razão não suprimem nem anulam a imaginação; os três gêneros

as devidas consequências, coisa que poucos fizeram.

Para tanto, façamos uma incursão pela instigante figura do vulgo, tópica retórica da tradição, tantas vezes evocada na obra. Inaugurada por Tito Lívio, a tradição designa por *vulgus* a face terrível da plebe: “É da natureza da plebe ser um servo humildemente submisso ou um senhor insolente quando domina” (TITO LÍVIO, 1995, XXIV, 25, 8). Hobbes, por sua vez, fala dos “homens pobres, obscuros e simples, abrangidos pela designação de *vulgo*” (HOBBS, 1999, p. 226). Em uma palavra, o vulgo designa a plebe ignorante, inconstante e susceptível à manipulação.

À primeira vista, Espinosa parece seguir a tradição. Mesmo ao leitor não iniciado em sua obra, salta aos olhos em inúmeras passagens da obra sua rejeição a essa figura: “variável e inconstante” (ESPINOSA, 2015a, E, IV, P58, Esc., p. 467), “terrível quando não teme” (ESPINOSA, 2009, TP, VII, 27, p.80; 2015a, E, IV, P54, Esc., p.461), o vulgo “nunca está por muito tempo tranquilo” (ESPINOSA, 2003, TTP, Pref., p. 7), uma vez que deseja imoderadamente bens incertos, que causam a morte daqueles que os possuem e o perecimento daqueles que por eles são possuídos (ESPINOSA, 2015C, TIE, 17, p.35). Não surpreende lermos, no Prefácio do *Tratado Teológico-Político*, algo tão taxativo: “Não convido, portanto, o vulgo, nem aqueles que compartilham das suas paixões, a lerem esse livro” (ESPINOSA, 2003, TTP, Pref., p. 14.)<sup>7</sup>. À luz do que é dito no Prefácio – uma peça retórica, vale lembrar –, fica a impressão de haver um abismo intransponível entre o vulgo e o “leitor filósofo”.

de conhecimento são, antes, simultâneos.

7 A esse respeito, não é sem importância acrescentar que, em 1671, quando o tratado já circulava em latim e com capas camufladas, Espinosa escreve a Jarig Jelles pedindo-lhe que impedisse a publicação do tratado no idioma holandês (ESPINOSA, 2012B, Ep. 44, p. 178). Cf. notas 9 e 10 da tradução portuguesa publicada nos *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n.20; sobre o aspecto retórico do prefácio, cf. AKKERMAN apud BONNAMOUR, 1985, p. 381-90).

Exatamente porque “é impossível libertar o vulgo da superstição e do medo” (ESPINOSA, 2003, TTP, Pref., p. 14), motivo pelo qual ele “*persiste* na sua miséria” (*Ibidem*, Pref., p. 7, o destaque é nosso), causa enorme estranheza determinada passagem do *Tratado da Emenda do Intelecto*, sobre a qual queremos nos deter. No curso da investigação sobre os meios adequados à emenda ou cura do intelecto, Espinosa *como que faz um desvio*, aparentemente para um campo inteiramente outro, muito diverso daquele até então percorrido: do campo do intelecto por si mesmo ou da busca pelo cume da sabedoria [*sapientia*], Espinosa passa ao campo da alteridade ou da prescrição de regras de vida [*vivendi regulas*] a serem seguidas. Em tom pragmático, nosso autor afirma: “mas é necessário viver enquanto cuidamos de [...] colocar o intelecto no caminho reto”. Uma vez feita a afirmação – que não por acaso começa por uma conjunção adversativa –, Espinosa prescreve *regras de vida*, as quais devemos “supor como boas” e a que devemos obedecer, *enquanto o intelecto não é curado*. Das três regras, chamamos a atenção para a primeira, absolutamente surpreendente. Nela, Espinosa sustenta nada mais nada menos que ser necessário

*Falar conforme a compreensão do vulgo [ad captum vulgi] e fazer tudo aquilo que nada ofereça ao impedimento para que atinjamos nosso escopo. Pois não pouca gratificação podemos adquirir disso, se fizermos concessões, tanto quanto se possa fazer, à sua compreensão; acrescente-se que, desse modo, hão de apresentar ouvidos amigos para ouvir a verdade [veritam]<sup>8</sup> (ESPINOSA, 2015C, TIE, 17, p. 35, o destaque é nosso)*

8 As outras duas regras de vida prescritas são: “Fruir dos deleites somente o tanto quanto seja suficiente para manter a saúde” e “buscar dinheiro ou qualquer outra coisa somente o quanto baste para a vida e a saúde serem sustentadas e para que sejam imitados os costumes da *civitas* que não se oponham ao nosso corpo” (ESPINOSA, 2015C, TIE, 17, p. 35). Assim como a primeira regra, também as duas seguintes remetem à relação com o mundo social.



A leitura dessa passagem traz de imediato à memória aquelas passagens anteriormente destacadas do *Tratado Teológico-Político*. Em vista dela, é inevitável colocar a seguinte questão: *aplica-se essa passagem à obra de Espinosa?* Isto é, teria Espinosa escrito *sua obra* – em princípio e até segunda ordem destinada a filósofos, como se considera – conforme a compreensão do vulgo? Noutros termos, e indo direto ao ponto principal: é também o “leitor filósofo” uma das faces do vulgo? Evidentemente, poder-se-ia argumentar, não sem lastro na obra, que semelhante hipótese não procede, ou seja, que a obra não é adaptada à capacidade do vulgo, posto ter sido escrita em linguagem filosófica, compreendendo problemas, argumentos e teses de natureza filosófica; que entre o falar conforme a compreensão do vulgo e o projeto do *Tratado da Emenda do Intelecto* e da *Ética* há um abismo, posto que aqui se trata de buscar nada menos que a emenda do intelecto e a liberdade da mente, respectivamente; que o vulgo é conduzido pelas paixões, ao passo que o filósofo é conduzido pela razão; que, enfim, situar o “leitor filósofo” nesse lugar equivale a desprestigiar esse que, ao contrário do vulgo, é pessoa de tão elevadas capacidades. Pois é exatamente essa hipótese que pretendemos aqui defender.

Para resolver essa difícil equação, em que evitar o vulgo e falar a seu alcance – termos aparentemente antitéticos – convivem lado a lado, cabe investigar o emprego do termo em Espinosa. Procedendo dessa maneira, observamos haver, na obra, um duplo sentido de vulgo, cabendo ao leitor depreender, pelo contexto, qual designação é a correta.

De um lado, há momentos em que Espinosa emprega o termo de acordo com a tradição, isto é, em seu sentido convencional. Esse emprego é sempre retórico. Um exemplo é o já mencionado apelo para que o *Tratado Teológico-Político* não seja por ele lido. Nesses casos, embora seu emprego obedeça à tradição, o vulgo nunca é qualificado por Espinosa nos termos mais depreciativos da tradição, mas sempre nos termos que obedecem à ciência dos afetos. Note-se que, no Prefácio supracitado, Espinosa dirige-se ao vulgo e àqueles que “compartilham de suas paixões”. Assim, o

uso retórico do vocábulo compreende o duplo sentido de que falávamos: àquele atribuído pela tradição e àquele atribuído por Espinosa. *Aparentemente* repetindo uma tópica, com o vocabulário da tradição, Espinosa está a dizer algo diferente do que por ela é dito.

De outro lado, há momentos em que o termo é empregado com um sentido diverso daquele atribuído pela tradição. Aqui, o vocábulo possui *aberta e explicitamente* o sentido que a ciência dos afetos lhe atribui. Trata-se de um sentido dedutivo. Designa o homem “comum” (ESPINOSA, 2003, TTP, VI, p. 96), que ora é o homem de “fracas capacidades” (*Ibidem*, V, p. 92) – o qual, apesar de algumas passagens darem a entender, sobretudo do *Tratado Teológico-Político*, não se confunde com a plebe –, ora são simplesmente “os homens” ou “todos os homens”. Essa segunda acepção do termo, em especial, é abundante na obra. Esse sentido é deduzido da natureza humana e aponta menos para a limitação ou impotência da mente, embora isso também seja afirmado, do que para o fato indelével de que todos os homens imaginam. Seu fundamento é o fato de que “a Natureza é a mesma para todos” (ESPINOSA, 2009, TP, VII, 27, p. 80). Nesse emprego, explicita-se o que antes, no primeiro sentido, já estava presente, mas de maneira latente, subterrânea<sup>9</sup>. O vulgo, nesse caso, é uma figura da condição humana, do fato de todos sermos dotados da potência de imaginar e de efetivamente imaginarmos na maior parte do tempo<sup>10</sup>.

9 Especialmente importante é o emprego do termo no capítulo VII do *Tratado Político*, em que da imagem tradicional do vulgo como o lugar da plebe passa-se à dedução do vulgo como lugar da soberba. Ao realizar a passagem, Espinosa nota a condição objetiva na qual esse lugar realiza-se historicamente: a dominação. Assim, se é verdade que “todos se enchem de soberba *com a dominação*” (verdade deduzida da natureza humana), não é menos verdade que “a soberba é própria *de quem domina*” (verdade deduzida da experiência histórica). Na época de Espinosa, não são todos, mas os nobres que ocupam esse lugar (*Ibidem*, VII, 27, p. 80, o destaque é nosso). Cf. CHAUI, 2003, p. 265-7.

10 “E assim vemos todas as noções com que o vulgar costuma explicar a natureza serem tão somente modos de imaginar e não indicarem a natureza de coisa alguma,

Pois bem, a leitura da obra de Espinosa mostra *por a mais b* que o termo é aplicado à exaustão aos filósofos<sup>11</sup>. Por ora, é suficiente notar que, muito embora o “leitor filósofo” não seja necessariamente homem de “fracas capacidades”, *num certo sentido que se possa atribuir ao termo*, nem por isso nele é menor a potência de imaginar, ou a participação da imaginação na mente, nem são menos arraigados os preconceitos. Muito ao contrário, no Apêndice do Livro I da *Ética* Espinosa sugere ser exatamente no momento em que os homens “se esforçam por entender e explicar” que os preconceitos deitam “profundas raízes” [*alti radices*] na mente (ESPINOSA, 2015A, E I, Ap., p. 113). Não surpreende, afinal, esse esforço, como todo esforço, realiza-se historicamente. Ora, não só as ideias, ou seja, as questões (TIE, 87), as narrativas (*Ibidem*, 81) etc. são herdadas, mas – e para nós esse é o ponto – as próprias palavras com as quais se filosofa, o vocabulário padrão da filosofia, são também herdadas<sup>12</sup> (*Ibidem*, 88).

Para melhor ilustrar isso que acabamos de dizer, pensamos ser bastante útil a noção de “instrumentos” [*instrumenta*] presente no parágrafo 31 do *Tratado da Emenda do Intelecto*:

como os homens no começo, com instrumentos inatos, puderam fabricar algumas coisas muito fáceis, ainda que laboriosa e imperfeitamente, feito o que, fabricaram outras coisas mais difíceis, com menos trabalho e mais perfeição, passando assim gradativamente das obras mais simples aos instrumentos e destes a outras obras e instrumentos, para chegar a fazer tantas coisas e tão difíceis com pouco trabalho, também o intelecto, por sua força nativa, faz para si instrumentos intelectuais e por meio deles adquire outras forças para outras obras

mas apenas a constituição da imaginação” (ESPINOSA, 2015A, E, I, Apêndice, p. 121). Por exemplo, “o vulgar concebe Deus como homem ou à semelhança de um homem” (*Ibidem*, II, P3, Esc, p. 131).

11 Ponto desenvolvido em nossa tese de doutorado, parte 1, capítulo 1.

12 Nesse parágrafo, Espinosa informa que, por conta de as palavras serem parte da imaginação, nós “forjamos muitos conceitos” [*multus conceptus fingamus*].

intelectuais, graças às quais fabrica outros instrumentos ou poder de continuar investigando, e assim prosseguindo gradativamente até atingir o cume da sabedoria (ESPINOSA, 2015C, TIE, 31, p. 45).

Exceto se Espinosa concebesse a história da filosofia como evolutiva, nesse caso poder-se-ia tomar as palavras com as quais o “leitor filósofo” no século XVII está familiarizado e de cujo prestígio não duvida como instrumentos de grande potência. Não parece ser esse o caso. Antes, parece ser o contrário. Os instrumentos legados pela tradição como que deformaram as mãos e enviesaram a habilidade dos filósofos, habituados que estão às abstrações e aos universais<sup>13</sup>. Mas como reeducá-los, senão partindo do que é dado? Ora, o que é dado – para ficarmos na metáfora – são as mãos e a habilidade que eles efetivamente têm<sup>14</sup>. *Por isso, e somente por isso*, figuram na obra de Espinosa vocábulos que, na tradição, correspondem a abstrações: “o Sábio”, “o ignorante”, “o homem carnal”, “o homem livre” etc.. Se as palavras são fonte de tantos erros, inclusive na filosofia, convém

13 “[é-nos] antes de tudo necessário que sempre deduzamos todas as nossas ideias das coisas físicas, ou seja, dos seres reais, indo, quanto se pode fazer segundo a série das causas, de um ser real para outro ser real, de modo a não passarmos a ideias abstratas e universais, quer não deduzindo delas nada de real, quer não as concluindo de coisas reais. Ambas as coisas, com efeito, interrompem o verdadeiro progresso do intelecto” (ESPINOSA 2015C, TIE, 99, p. 89). Em contrapartida, “o conhecimento dos particulares é o que maximamente há de ser buscado” (*Ibidem*, 98). Cf. também *Ibidem*, 76; *Ibidem*, 83; ESPINOSA, 2015A, E, II, P 49, Esc.. Maquiavel apresenta leitura semelhante nos *Discorsi*: voltado para as aparências, “o comum dos homens se nutre tanto do que parece ser quanto do que é: aliás, muitas vezes se comovem mais com as coisas que parecem ser do que com as que são”. Em compensação, “os homens se enganam muito nas coisas gerais, e não tanto nas particularidades”, do que conclui: “é possível abrir depressa os olhos dos povos, encontrando-se um modo de fazê-los descer aos particulares, vendo que se enganam no geral” (MAQUIAVEL, 2007, 47).

14 Daí se compreende, por exemplo, que, na correspondência com Boxel, Espinosa afirme que as “frivolidades e imaginações possam ser de utilidade” para ele (ESPINOSA, 1988, Ep. 52).

conhecer sua natureza. Eis o ponto de partida de todo o trabalho de reeducação empreendido por Espinosa.

Segundo nosso autor, as palavras apresentam-se ora em *sentido genuíno* [*genuinus sensus*], isto é, como “sinais das coisas como se acham na imaginação” (ESPINOSA, 2015C, TIE, 89, p. 83) e que dependem do *ingenium*<sup>15</sup> de uma língua, ora em *sentido absoluto* [*absolutus sensus*], isto é, como noções vinculadas às “regras comuns da razão”, ou seja, como conceitos filosóficos universais a todo o gênero humano<sup>16</sup>. O primeiro opera com imagens; o segundo, com conceitos<sup>17</sup>.

Essa distinção permite explicar, por exemplo, por que uma filosofia tida como antijusnaturalista<sup>18</sup> opere com noções tipicamente jusnaturalistas, tais como “contrato” e “transferência de direito”<sup>19</sup>. Tais noções,

15 O *ingenium* (engenho) de algo ou de alguém remete ao que há nesse algo ou nessa pessoa de idiossincrático e particular. Por isso, alguns tradutores optam por traduzir *ingenium* por “temperamento” e por “caráter”. É, a rigor, a maneira de ser de uma coisa singular. Anacronicamente, o *ingenium* tem parentesco com o que contemporaneamente designamos por personalidade. Um exemplo do *ingenium* de uma língua pode ser visto no *Compêndio de Gramática da Língua Hebraica*. Cf. ESPINOSA, 2014, CG, II; IV.

16 O termo “absoluto”/“absolutamente” é recorrente na obra. O sentido genuíno remete ao que é por convenção, enquanto o sentido absoluto remete ao que é por natureza. Por exemplo, ao indagar se a *civitas* tem lei e pode pecar, Espinosa discerne entre a lei “em sentido absoluto” [*absolutè sensu*] e a lei “em sentido genuíno” [*genuino sensu*]. O primeiro corresponde ao direito natural, ao passo que o segundo corresponde ao direito civil (ESPINOSA, 2009, TP, IV, 4-5, pp. 38-40).

17 O conceito de algo designa a causa eficiente que determina a gênese desse algo. Por exemplo, o conceito de globo é a causa que produz o globo, a saber, a causa que produz o movimento de um semicírculo em torno de um eixo. Tendo na mente a causa que determina esse movimento, sua ideia é verdadeira; sem essa causa, isto é, estando o movimento do semicírculo “nu” [*nudus*] na mente, essa ideia é falsa (ESPINOSA, 2015C, TIE, 72-3, pp. 379-380).

18 Sobre a expressão “antijusnaturalista”, cf. ANDRADE, 2001.

19 “O contrato [*contractus*], ou as leis pelas quais a *multitudo* transfere [*transferunt*] o seu direito para um só conselho ou para um só homem devem, sem dúvida, ser violadas quando interessa à salvação comum violá-las” (ESPINOSA, 2009, TP, IV, 6, p. 40).

ao lado de muitas outras, são portadoras dos dois sentidos *simultaneamente presentes na obra*. Se o “contrato” é imagem, é *também* conceito na medida em que contém algo de verdadeiro tal como se encontra no intelecto. O mesmo se pode aplicar a, senão todos, quase todos os conceitos de maior importância presentes na obra de Espinosa. Nela, deparamo-nos a todo tempo com *palavras que são, a um só tempo, imagem e conceito*. Ora, não é exatamente com uma imagem que tem início e com outra imagem que se fecha a grande obra de Espinosa? Não foi ele quem inventou os vocábulos *Deus* e *libertas*. Ao utilizar tais palavras, porque legadas pela tradição e carregadas de sentido, corremos o risco de dirigir o pensamento para fora da ordem do filosofar<sup>20</sup>.

Ora, se com frequência os comentadores de Espinosa o contra- põem a uma genérica e indistinta “tradição” – o que, evidentemente, não implica desconsiderar que a tradição é heterogênea –, é porque *Espinosa subverte com tal radicalidade o sentido das palavras que o que é posto em xeque não são os conceitos “x”, “y” e “z” em tal autor e tal autor simplesmente, mas o próprio estatuto de conceito de “x”, “y” e “z”*<sup>21</sup>. Se Espinosa as emprega, é porque aquele que ele quer pôr de acordo consigo é o “leitor filósofo”. Noutros termos, a designação indica não que Espinosa empregue as palavras conforme a tradição, em comunhão com os filósofos, mas que Espinosa emprega as palavras da tradição em razão do interlocutor que tem. Por ser “filósofo”, esse leitor as admite de antemão.

20 Com esse sentido, Espinosa emprega no *Tratado da Emenda do Intelecto* o termo *perverto* (ESPINOSA, 2015C, TIE, 90, p. 83; *Ibidem*, 95, p. 87).

21 Não surpreende as reações à sua filosofia. Quanto a isso, cf. CHAUI, 2000, Introdução e Parte I. A tudo o que Chauí aponta em seu estudo, podemos acrescentar: os termos da sentença segundo a qual nosso autor diz não presumir haver descoberto a melhor filosofia, mas saber conhecer a verdadeira (ESPINOSA, 1988, Ep. 76) podem ser invertidos sem prejuízo para o que nela é dito: apesar de saber conhecer a verdadeira filosofia, Espinosa não presume ter encontrado a melhor, pois sabe que “a melhor filosofia” depende da disposição de cada um – de cada leitor.

Nesses termos, podemos dizer que em Espinosa há um “trabalho da obra” – para tomar emprestada expressão utilizada por Lefort comentando Maquiavel, embora o façamos com lastro textual: ao discorrer sobre o perigo de grandes erros advindos do emprego de palavras na filosofia, Espinosa conclui: “a não ser que com grande trabalho nos acautelemos delas” [*nisi magnopere ab ipsis caveamus*] (ESPINOSA, 2015C, TIE, 88, p.83, o destaque é nosso). Daí se depreende o porquê do próprio lema de Espinosa: *Caute*<sup>22</sup>. A cautela perante as palavras, inclusive – diríamos, sobretudo – daquelas herdadas dos filósofos do passado e do presente, ornadas de prestígio, consiste em distinguir entre a “natureza das palavras” [*natura verborum*], a qual aceita afirmar ou negar de maneira indiscriminada, da “natureza das coisas” [*natura rerum*] (*Ibidem*, 89, p. 83).

Todas essas considerações pressupõem que a imaginação ocupa um papel na intelecção – até porque, ao fim e ao cabo, *imaginamos, raciocinamos e inteligimos ao mesmo tempo e sempre*. Em si, a imagem nada contém de erro<sup>23</sup>. Expliquemos através de um exemplo recorrente na obra de Espinosa (*Ibidem*, II, P35, Esc.; *Ibidem*, IV, P1, Esc.; TIE, 21; *Ibidem*, 78): se vejo o sol menor do que a terra, distando dela por duzentos pés e percorrendo o firmamento da aurora ao crepúsculo, essa imagem não contém erro algum, pois ela é um efeito necessário da natureza da visão, explicada pela física e pela óptica (ESPINOSA, 2015A, E, II, P35, Esc.). A imagem do sol menor do que a terra e em movimento à volta dela só se torna falsa quando os homens confundem a imagem e a própria realidade. Com isso, imaginar não é, *necessariamente e em si*, um ignorar a verdade, mas uma maneira específica

22 Isto é, “Acautelai-vos”. Não podemos supor que o lema faça referência exclusivamente às palavras, mas, por tudo que dissemos, a obra oferece razões para pensar que as palavras são uma das coisas de que se deve ter cautela.

23 “As imaginações da mente, consideradas em si mesmas, nada contém de erro, ou seja, a Mente não erra pelo fato de imaginar, mas erra somente enquanto se considera que ela carece da ideia que exclui a existência das coisas que imagina presentes a si” (ESPINOSA, 2015A, E, II, P17, Esc, p. 169).

de a mente ser afetada por corpos, maneira essa que pressupõe a natureza do corpo afetante e, sobretudo, a natureza do corpo afetado.

De maneira análoga, se a palavra *Deus*, tal como legada pela tradição, consiste numa imagem<sup>24</sup>, ela expressa uma verdade a respeito da maneira determinada pela qual os homens mais facilmente<sup>25</sup> percebem<sup>26</sup> a Natureza e a imaginam como fonte provedora de bens necessários à sua conservação<sup>27</sup>. A imagem da natureza como provedora de bens só se torna falsa quando os homens a antropomorfizam<sup>28</sup>. Assim, não obstante ser rica

24 Em uma passagem do *Tratado da Emenda do Intelecto*, Espinosa emprega a expressão “imagem da Natureza” (ESPINOSA, 2015C, TIE, 42).

25 “E embora a experiência todo dia protestasse e mostrasse com infinitos exemplos o cômodo e o incômodo sobrevirem igual e indistintamente aos pios e aos ímpios, nem por isso largaram o arraigado preconceito: com efeito, *foi-lhes mais fácil* pôr esses acontecimentos entre as outras coisas incógnitas, cujo uso ignoravam, e assim manter seu estado presente e inato de ignorância, em vez de destruir toda essa estrutura e excogitar uma nova” (ESPINOSA, 2015A, E, I, Ap., p. 113, o destaque é nosso).

26 Segundo Macherrey, o verbo *percipio* é empregado por Espinosa para designar a apreensão, pelo entendimento, da coisa percebida segundo sua natureza ou essência (MACHERREY, 2001, p. 41).

27 Note-se, na passagem a seguir, que os homens formam da Natureza uma imagem na medida em que a Natureza lhes oferece meios: “E como sabem esses meios terem sido achados e não providos por eles, tiveram causa para crer em algum outro ser que proveu aqueles meios para uso deles” (ESPINOSA, 2015A, E, I, Ap., p. 111).

28 Cf. *Ibidem*, I, Ap.; “[...] os que confundem a natureza divina com a humana facilmente atribuem a Deus afetos humanos, sobretudo enquanto ignoram também como os afetos são produzidos na mente (*Ibidem*, I, p. 8, Esc. 2, p. 53); “Ademais, quando dizes que, se nego em Deus os atos de ver, ouvir, atentar, querer, etc., e que nele estão eminentemente, então te escapa qual Deus tenho, suspeito daí que crês não haver maior perfeição que a que se pode explicar por meio dos atributos memorados. Isso não me admira, pois creio que um triângulo, se tivesse a faculdade de falar, diria, do mesmo modo, que Deus é eminentemente triangular, e um círculo, que a natureza divina é circular de maneira eminente; e, por essa razão, qualquer um imputaria a Deus seus atributos e se tornaria semelhante a ele, e o restante lhe pareceria deforme” (ESPINOSA, 1988, Ep. 56).



e complexa, Espinosa permite-se criticar a maneira como a tradição, vista em seu conjunto, apresenta Deus<sup>29</sup>.

Em verdade, a obra de Espinosa põe em prática *uma estratégia de exposição*, amparada em uma teoria do conhecimento, que parte das palavras tal como dispostas pela imaginação para, *por dentro delas*, alcançar o conceito. O pressuposto dessa estratégia é que o conceito está contido na imagem, ou, noutros termos, que a filosofia está contida na linguagem, e que a verdade (a filosofia verdadeira) está contida na percepção vulgar. Isso é o que permite a Espinosa empregar as palavras legadas pela tradição, e por aí se entende por que, em muitas passagens da *Ética* e dos tratados, Espinosa emprega a fórmula “por x deve-se entender y” ou “x na verdade quer dizer y”<sup>30</sup>. No caso, “y” é o que está contido em “x”, mas por ele fora ocultado<sup>31</sup>.

29 Em sentido contrário, não surpreende que a tradição, tal como se apresenta entre os contemporâneos de Espinosa e nos séculos seguintes, tenha-lhe atribuído a pecha de “ateu”. É eloquente o argumento empregado por Leibniz diante do conceito de Deus presente na ontologia de Espinosa: “verdadeiramente ateu”, sob o seguinte argumento: “O Deus que [Espinosa] apresenta com tanta ostentação *não é como o nosso*, não possui intelecto nem vontade” (Leibniz, *Carta a Hessen-Rheinfels, 14 de agosto de 1683* [2006, p. 844, o destaque é nosso]).

30 Um exemplo que, de nossa perspectiva, é especialmente importante para o que se seguirá nessa consiste na afirmação de que “decreto, mandamento, sentença e palavra de Deus não significam outra coisa que não seja a ação e a ordem da natureza” (ESPINOSA, 2003, TTP, VII, p. 106).

31 “Espinosa não opta entre os vários discursos mencionados [o discurso teológico da providência, o discurso metafísico da necessidade e o discurso comum do acaso ou da fortuna], nem busca meios para conciliá-los ou para articulá-los de outra maneira. Procura a gênese dessas imagens e as causas que articulam discurso teológico, metafísico e vulgar. Parte em busca do princípio que os engendra, conserva, vincula e que os mascara uns aos outros. Nesta descida à gênese, Espinosa demonstra que as *ideias* de necessidade e de liberdade foram ocultadas por suas *imagens*: a necessidade deslocou-se para a imagem da autoridade, enquanto a liberdade rumou para a imagem da desobediência e da transgressão” (CHAUI, 2000, p. 87). Para tanto, merece relevo a definição real, isto é, aquela em que as palavras enunciam corretamente a *gênese* de um

Para que isso fique mais claro, tomemos o seguinte exemplo extraído do *Tratado da Emenda do Intelecto*: “se alguém disser que Pedro, por exemplo, existe, mas ignorando que exista, seu pensamento é falso a respeito de Pedro, ou, se preferes, não é verdadeiro, *ainda que Pedro exista de fato*” (ESPINOSA 2015C, TIE, 69, p. 69). Repare-se que “Pedro” poderia ser substituído por “Deus”. Nesse caso, tratar-se-ia do ato de dizer que Deus existe, ignorando, no entanto, sua existência, *isto é, sua verdadeira natureza*. Esse é um pensamento falso, pois concebe Deus pelo que não é – por exemplo, um homem na condição de monarca –, mas, sendo falso, contém duas verdades: primeiro, a verdade sobre a ignorância envolvida nesse pensamento e, portanto, sobre uma maneira de perceber ou de imaginar<sup>32</sup>; segundo, a verdade sobre Deus, pois, mesmo que os homens não entendam o que percebem – no exemplo, mesmo que forjem da Natureza a imagem de um homem –, o ponto a se destacar é que, ainda assim, nessa operação, eles *a* percebem<sup>33</sup>. Em uma palavra, se a imagem é falsa *quando* isolada do

objeto concebido pelo intelecto – sendo esse objeto uma forma política ou um discurso.

32 Imaginar é uma potência da mente, que obedece a leis próprias, distintas das leis do intelecto. Cf. *Ibidem*, 86.

33 Em algumas passagens da obra, essa operação é descrita de maneira explícita. Por exemplo: “quando dizemos que a habitação foi a causa final desta ou daquela casa, *certamente não inteligimos nada outro senão que* um homem, por ter imaginado as comodidades da vida doméstica, teve o apetite de edificar uma casa” (ESPINOSA, 2015A, E, IV, Pref., p. 375, o destaque é nosso); “Não sendo peremptórios, tais argumentos explicam todavia com bastante clareza o que João tinha em mente” (ESPINOSA, 2003, TTP, XIV, p. 217); “O direito civil, com efeito, depende exclusivamente da sua decisão; quanto ao direito natural, essa depende das leis da natureza, as quais existem, não em função da religião, que visa o interesse apenas dos homens, mas da ordem universal da natureza, ou seja, de um eterno decreto de Deus que nos é desconhecido. *É isso mesmo que parecem ter em mente*, se bem que de maneira mais confusa, aqueles que admitem que o homem pode, de fato, pecar contra a vontade revelada de Deus, mas não contra o seu eterno decreto, pelo qual ele tudo predeterminou” (*Ibidem*, xv, p. 248, o destaque é nosso); “É patente pela prop. 4 desta parte que a hipótese desta proposição [‘Se os homens nascessem livres, não formariam nenhum conceito de bem e mal, por quanto tempo fossem livres’] é falsa, e não pode ser concebida senão enquanto

conceito<sup>34</sup>, todavia *essa falsidade exprime um movimento do qual ela, imagem, é parte verdadeira*.

Da ideia de que o pensamento vulgar contém a verdade e que, assim sendo, o vulgo é *capaz de* inteligi-la, ainda que não saiba que a inteligi<sup>35</sup>, acreditamos ser possível extrair três consequências da maior importância para a interpretação da obra de Espinosa: em primeiro lugar, que o pensamento falso é capaz de produzir efeitos *idênticos* ao verdadeiro, pelo menos no campo do *usum* ou da *praxis*, isto é, da vida prática<sup>36</sup>. Em se-

prestamos atenção à só natureza humana, ou melhor, a Deus, não enquanto é infinito, mas somente enquanto é a causa por que o homem existe. *É isto, e outras coisas que já demonstramos, que Moisés parece ter tido em mente com aquela história do primeiro homem*. Com efeito, nesta [história] nenhuma outra potência de Deus é concebida senão aquela pela qual criou o homem, isto é, a potência pela qual cuidou apenas da utilidade do homem, e nesta medida é narrado que Deus proibira o homem livre de comer da árvore do conhecimento do bem e do mal e, tão logo dela comesse, imediatamente teria medo da morte, mais do que desejaria viver.” (ESPINOSA, 2015A, E, IV, P 68, Esc., p. 483, o destaque é nosso).

34 “Portanto, de nenhum modo se deve temer que finjamos algo, desde que percebamos uma coisa clara e distintamente; pois se por acaso falamos que os homens, num momento, se transformam em animais brutos, isto se diz de um modo muito geral, de forma que não há nenhum conceito, isto é, ideia ou coerência de sujeito e predicado na mente, dado que, se houvera, ver-se-ia logo o meio pelo qual e as causas por que tal coisa se fez. Ademais, não se presta atenção à natureza do sujeito e do predicado” (ESPINOSA, 2015C, TIE, 62, p. 65); “Verificamos, com efeito, que o movimento do semicírculo é falso desde que se encontra isolado na mente, mas é verdadeiro se se junta ao conceito de globo ou ao conceito de alguma causa que determina esse movimento” (*Ibidem*, 73, p.73).

35 Atente-se para a conclusão da primeira regra elencada por Espinosa no parágrafo 17 do *Tratado da Emenda do Intelecto*: “desse modo, hão de apresentar ouvidos amigos para ouvir a verdade” (*Ibidem*, 17, p.35, o destaque é nosso). Acrescente-se o que é dito no Prefácio do Livro V, a saber, que “todos certamente experimentarem [os remédios para os afetos], embora não os observem com cuidado nem os vejam distintamente” (ESPINOSA, 2015A, E, V, Pref., p. 523).

36 Assim como não é preciso conhecer a verdadeira filosofia para a cura da vida pelo homem (TTP), da mesma maneira não é preciso conhecer a verdadeira filosofia para o

gundo lugar, que o conhecimento – isto é, a dedução do conceito a partir da imaginação – não torna àqueles que o possuem inaptos a moverem-se no campo da imaginação, ou, noutros termos, sendo verdadeiro nosso pensamento, conhecendo a realidade, somos aptos a pensar *com* o vulgo (entendido aqui como o comum dos homens, de fracas capacidades). Não fosse assim, Espinosa não poderia nunca falar “conforme a compreensão do vulgo”. Em terceiro lugar, se aqueles que conhecem a verdade são aptos a falar conforme a compreensão do vulgo, o ato de exigir o contrário – ou seja, a prática de falar acima da compreensão do vulgo quando com ele se fala – produzirá superstição, com todas as consequências daí advindas. Não é por outra razão que, no *Tratado Teológico-Político*, Espinosa insista que as Escrituras não contêm argumentos filosóficos. Com tais conclusões, pretendemos sustentar, tenha-se claro, que *entre o universo vulgar – do comum dos homens – e o universo filosófico não há ruptura, mas passagem*.

Assim, em face da frase que abre o presente artigo, podemos acrescentar outra, pois o percurso que até aqui fizemos permite agora depreendermos dela todo o seu significado:

como é o vulgo que encontra primeiro as palavras que os filósofos empregam depois, cabe àquele que procura a significação primeira [*primam significationem*] de uma palavra *perguntar o que esta significou primeiro para o vulgo* [...]. (ESPINOSA, 2015B, CM, I, 6, p.215)

Em face do que dissemos, entende-se por que Espinosa se interesse pelo que chama de *prima significatio* ou a significação original de uma palavra quando exprime uma imagem, e por que deprecia a ação de retóricos, metafísicos e teólogos, que manipulam essa primeira significação para fazer com que as palavras passem a dizer o que não poderiam dizer<sup>37</sup>.

cultivo da vida pela *multitudo* (TP).

37 “Não nos escapa o vocábulo [o de personalidade atribuído a Deus] que nessa

A astronomia geocêntrica e a teologia da transcendência torturam as palavras, obrigando-as a dizer mais do que as imagens permitem que seja dito. Por sua parte, Espinosa não as tortura, mas as conhece porque as deduz, tal qual um filósofo, e porque as escava, tal qual um arqueólogo; em outras palavras, ele as conhece tanto em sua dimensão imanente (causas que a determinam ontologicamente) como em sua dimensão transitiva (causas que a determinaram historicamente); aquele é obtido pela filosofia, este advém do estudo da gramática, da filologia, da etnologia e da paleografia<sup>38</sup>.

“Devemos repetir e transcrever o que já dissemos”, alerta Espinosa, não de forma gratuita (ESPINOSA, 2015B, CM, I, 1, p. 201). Ele sabe que precisa “reter os leitores” (ESPINOSA 2015C, TIE, 50, p. 55). Ora, não é exatamente isso que ele faz nas cartas, repetir insistentemente o que já havia sido dito? A própria *Ética* é robusta em repetições, a ponto de Espinosa adjetivar a ordem geométrica na qual é escrita como “prolixa” (ESPINOSA, 2015A, E, IV, P 18, Esc., p. 407). E, no entanto, se as epístolas formam o retrato dos leitores *mais retidos*, não é difícil constatar que até mesmo entre estes os preconceitos são vencidos apenas com muita dificuldade, isso quando o são.

Discernir entre conceito e imagem, depreendendo os movimentos da imagem ao conceito e vice-versa; adentrar na estrutura de pensamento do homem comum e no interior da aguda e sutil engenhosidade dos filósofos para, em seu interior, obrigá-los a confessar o que não pode ser confessado sob pena de autodestruição e, assim, no ato mesmo de desmonte das filosofias alheias, erguer sua própria filosofia<sup>39</sup>, tal é o empreendimento de Espinosa.

ocasião os teólogos empregam abusivamente para explicar a coisa [a vontade de Deus]. Na verdade, *embora não ignoremos o vocábulo, ignoramos essa significação* e não podemos formar um conceito claro e distinto dela” (ESPINOSA, 2015B, CM, II, 8, p. 241, o destaque é meu).

38 Cf. CHAUI, 2000, p. 19. Presente em toda a obra, este último é realizado por Espinosa de maneira sistemática nos capítulos VIII a XII do *Tratado Teológico-Político* e no *Compêndio de Gramática Hebraica*.

39 É o que Chauí chama de *contradiscurso* (CHAUI, 2000, p. 93s).

Com isso, esperamos ter oferecido argumentos para justificar a leitura que norteia ou orienta nossa hipótese, qual seja, de que a interpretação *da obra* requer que se a tome como escrita conforme a compreensão do vulgo. Para tanto, sustentamos que o parágrafo 17 do *Tratado da Emenda do Intelecto* deve ser tomado como uma senha para a interpretação *da obra*. Quem, deixando escapar que *a obra* é escrita com palavras – talvez por ser essa uma constatação demasiado óbvia –, mas não quaisquer palavras, ignorar que Espinosa fala conforme a compreensão do vulgo, e que seu interlocutor ou leitor, o “leitor filósofo”, também ele situa-se à sua maneira nesse lugar<sup>40</sup>, correrá o risco de, ao interpretar *a obra*, não reter aquilo que nela é essencial, ou, o que é pior, de fazer voltar pela porta dos fundos preconceitos que Espinosa expulsou pela porta da frente, agora travestidos de espinosismo.

40 Ao mesmo tempo, chamamos a atenção para o fato de tal consideração em relação ao “leitor filósofo” exigir daquele que almeja interpretar a obra – comumente um historiador da filosofia – uma atitude crítica perante o lugar social onde se está e os afetos que esse lugar social organiza – em última instância, uma atitude crítica perante si mesmo. Quanto a isso, vale lembrar que “não nos esforçamos, queremos, apeteçemos, nem desejamos nada porque o julgamos bom; ao contrário, julgamos que algo é bom porque nos esforçamos por ele, o queremos, apeteçemos e desejamos” (ESPINOSA, 2015A, E, III, P 9, Esc., p. 255).

## THE VULGUS AND THE INTERPRETATION OF SPINOZA'S WORKS

ABSTRACT: The article attempts to show, based on paragraph 17 of *Tractatus de Intellectus Emendatione*, the centrality of the concept of vulgus to the interpretation of Spinoza's works. For this, we discuss the relation between images and concepts in Spinoza's theory of knowledge as well as the relation between language and philosophy.

KEYWORDS: Spinoza, vulgus, rule of life, philosophy, language.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, F. D. (2001). *Pax spinozana: direito natural e direito justo em Espinosa*. (Tese de Doutorado). Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. Não publicado, disponível na biblioteca da FFLCH/USP.

BONNAMOUR, J. (org.). (1985) *Spinoza, entre Lumières et Romantisme*. Les Cahiers de Fontenay n° 36 à 38. ENS, Fontenay-aux-Roses, mars.

CHAUÍ, M. (2000) *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa* (Vol. 1 - Imanência). São Paulo: Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_. (2003) *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.

ESPINOSA, B. (2012A) *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Prefácio Marilena Chauí; Introdução Emmanuel Ângelo da Rocha Frago- so, Ericka Mariê Itokazu; Tradução e notas Emmanuel Ângelo da Rocha Frago- so, Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

\_\_\_\_\_. (2012B) "Carta n° 44". Tradução, introdução e notas Antônio David. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n° 20, p. 178-81.

\_\_\_\_\_. (2014) *Compêndio de gramática da língua hebraica*. Tradução e notas J. Guinsburg, Gita K. Ginsburg. In: Spinoza. *Obra completa IV*. J. Ginsburg, Newton Cunha, Roberto Romano (org.). São Paulo: Perspectiva.

\_\_\_\_\_. (2010) *Correspondance*. Présentation et traduction Maxime Ro- vere. Paris : Éditions Flammarion.

- \_\_\_\_\_. (1988) *Correspondencia completa*. Traducción, introducción, notas e índices Juan Domingo Sánchez Estop. Madrid: Hiperión.
- \_\_\_\_\_. (2015A) *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- \_\_\_\_\_. (2015B) *Princípios de filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos*. Tradução Homero Santiago, Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica.
- \_\_\_\_\_. (2015C) *Tratado da emenda do intelecto*. Tradução Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora da Unicamp.
- \_\_\_\_\_. (2009) *Tratado Político*. Tradução Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (2003) *Tratado Teológico-político*. Tradução Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.
- HOBBS, T. (1999) *Leviatã*. Tradução: João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Editora Nova Cultural.
- LEIBNIZ, G. (2006) *Sämtliche Schifften und Briefe*. Herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Alademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Zweite Reihe. Philosophischer Briefwechsel. Erster Band 1683-1685. Akademie Verlag.
- MACHERREY, P. (2001) *Introduction à l'Éthique de Spinoza: La première partie – La nature des choses*. Paris: Presses Universitaires de France.
- MAQUIAVEL, N. (2007) *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (2001) *O Príncipe*. Tradução Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes.
- TITO LÍVIO. (1995) *Histoire Romaine*. Paris: Belles Lettres, 1995.